

School of Theology at Claremont



1001 1337767

P.B.
624

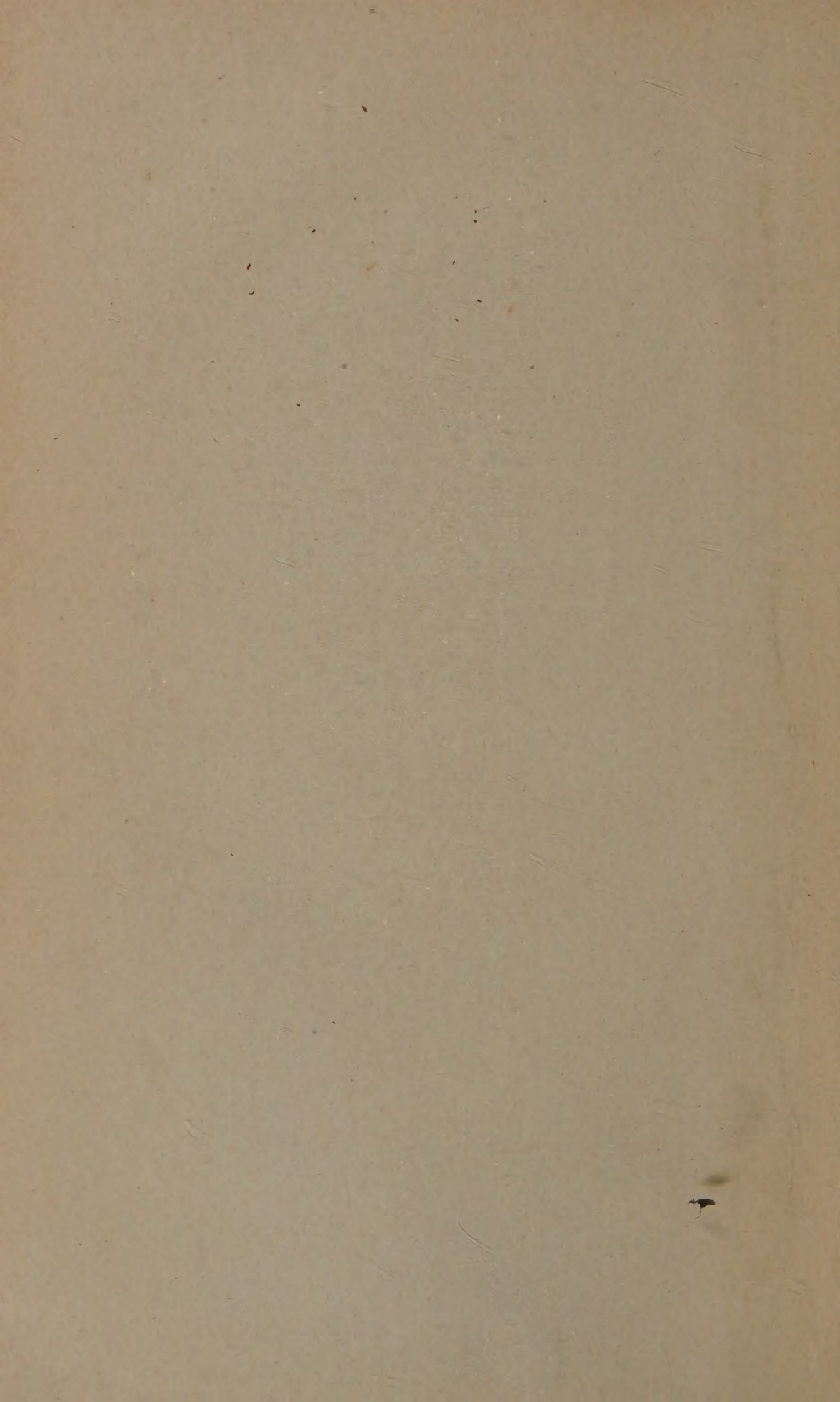
302
K
1245d
1906

LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA



Friedrich Ueberwegs
Grundriss
der
Geschichte der Philosophie.

Vierter Teil. IV
Die Philosophie
seit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts.

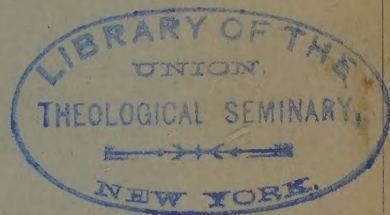
Zehnte, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register
versehene Auflage,

herausgegeben

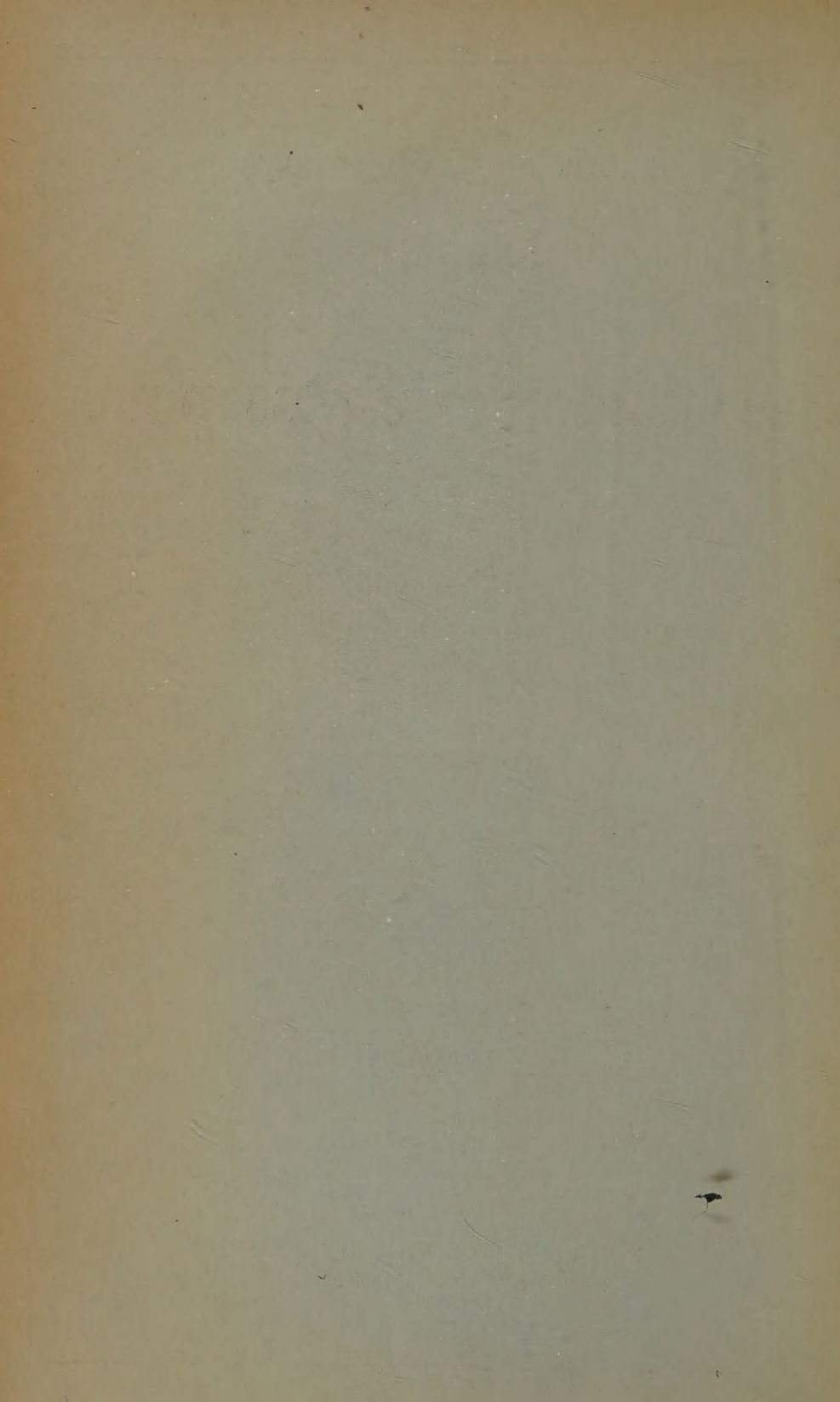
von

Dr. Max Heinze,
ordentl. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig.

EMH



Berlin 1906.
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstraße 68—71.



3
32
33
1909
V. 4

Friedrich Ueberwegs
Grundriss
der
Geschichte der Philosophie.

Vierter Teil.

**Die Philosophie seit Beginn des neunzehnten
Jahrhunderts.**

Zehnte, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register
versehene Auflage,

herausgegeben

von

Dr. Max Heinze,

ordentl. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig.

EMC

Berlin 1906.

Ernst Siegfried Mittler und Sohn

Königliche Hofbuchhandlung

Kochstraße 68—71.

Friedrich Ueberwegs

Grundriss

der

Geschichte der Philosophie

seit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts.

Zehnte, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register
versehene Auflage,

herausgegeben

von

Dr. Max Heinze,

ordentl. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig.

EML

Berlin 1906.

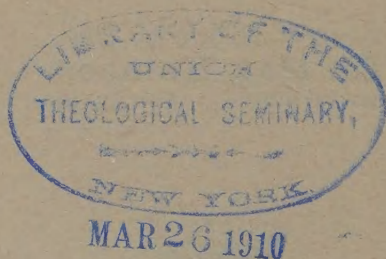
Ernst Siegfried Mittler und Sohn

Königliche Hofbuchhandlung

Kochstraße 68—71.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Alle Rechte aus dem Gesetze vom 19. Juni 1901
sowie das Übersetzungsrecht sind vorbehalten.



QC3

U22gh

(4)

81000

Vorwort.

Diese neue Auflage hat wesentliche Veränderungen nicht aufzuweisen. Eine Anzahl Paragraphen ist allerdings hinzugekommen. Zu erwähnen brauche ich kaum, daß die neuen Erscheinungen auf philosophischem Gebiet nach Möglichkeit berücksichtigt worden sind. Freilich konnten nicht alle Wünsche philosophischer Schriftsteller, die an mich gelangt sind, erfüllt werden; es würde sonst der Umfang dieses vierten Teiles zu sehr gewachsen sein. Doch bin ich mehreren Philosophen für Beiträge oder Berichtigungen zu lebhaftem Danke verpflichtet. In besonders hohem Grade fühle ich diese Dankesschuld den bisherigen Bearbeitern der außerdeutschen Philosophie gegenüber, die sich jetzt wieder der mühsamen Revision unterzogen haben. Als Verfasser des Abschnittes über Philosophie in Polen ist neu hinzugekommen Herr Professor Straszewski in Krakau.

Wiesbaden, im März 1906.

Max Heinze.



Inhalts-Verzeichnis.

Die Philosophie seit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts.

	Seite
§ 1. Allgemeine Übersicht	1—4

Vierter Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Die Zeit der aus der kantischen Kritik hervorgegangenen Systeme.

§ 2. Aus der kantischen Kritik hervorgegangene Systeme	5—6
§ 3. Fichte und Fichteaner	6—23
§ 4. Schelling	23—40
§ 5. Schellings Anhänger und Geistesverwandte	40—49
§ 6. Hegel	49—66
§ 7. Krause	66—75
§ 8. Schleiermacher	75—89
§ 9. Die Romantik	89—94
§ 10. Schopenhauer	94—112
§ 11. Herbart	112—133
§ 12. Beneke	134—145

Fünfter Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Die Philosophie der Gegenwart.

§ 13. Allgemeine Übersicht	145—149
§ 14. Anhänger Hegels	149—168
§ 15. Aus der hegelschen Schule hervorgegangener Radikalismus	168—177
§ 16. Gegner Hegels und spekulativer Theismus	177—192
§ 17. Anhänger Herbarts	192—204
§ 18. Anhänger Schleiermachers, Schopenhauers, Benekes	204—214
§ 19. Rückgang auf Aristoteles und andere Philosophen	214—217
§ 20. Der neue Thomismus	217—224
§ 21. Wiederaufleben Kants, Neukantianer	224—240
§ 22. Einwirkung Kants auf Theologie und Naturwissenschaft	240—244
§ 23. Positivismus	244—252
§ 24. Immanente Philosophie oder Philosophie des Gegebenen	252—256
§ 25. Empiriokritizismus und verwandte Lehren	257—263
§ 26. Einwirkung Fichtes	264—269
§ 27. Der Materialismus und seine Gegner	269—278
§ 28. Naturphilosophie und Naturwissenschaft	278—289
§ 29. Spiritismus, Okkultismus, Theosophie	289—292
§ 30. Lotze	292—298
§ 31. Mit Lotze verwandte Denker	298—306
§ 32. Fechner	306—313
§ 33. von Hartmann	313—322
§ 34. Wundt	322—332
§ 35. Psychologismus	332—337
§ 36. Gegenstandstheorie Meinongs und seiner Anhänger	338—342
§ 37. Dilthey	342—344

	Seite
§ 38. Weitere neue Systeme	344—360
§ 39. Max Stirner	360—362
§ 40. Friedrich Nietzsche	362—370
§ 41. Einzelne philosophische Disziplinen	370—384
§ 42. Französische Philosophie 1789—1850. Allgemeines	384—386
§ 43. Sensualismus, die Ideologen	386—389
§ 44. Reaktion. Theologische Schule	389—394
§ 45. Psychologische Schule, der Spiritualismus	394—399
§ 46. Humanitäre und positivistische Schule	399—407
§ 47. Französische Philosophie 1850—1900. Allgemeines	407—409
§ 48. Fortsetzung und Erneuerung des Spiritualismus	410—417
§ 49. Agnostizismus und Probabilismus	417—421
§ 50. Exakte Forschungen auf Nebengebieten	421—426
§ 51. Evolutionismus	426—431
§ 52. Kritizismus	431—437
§ 53. Neuere metaphysische Schule	437—442
§ 54. Englische Philosophie. Allgemeines	442—445
§ 55. Hamilton, Mansel u. a.	446—458
§ 56. James Mill, Bentham, Stuart Mill u. a.	458—476
§ 57. Darwin, Spencer, Lewes u. a.	476—502
§ 58. Martineau u. a.	502—512
§ 59. Kritischer Idealismus: Green, Bradley u. a.	513—530
§ 60. Kritischer Realismus: Hodgson, Adamson usw.	530—537
§ 61. Die katholische Philosophie	537—538
§ 62. Arbeiten auf einzelnen Gebieten	538—540
§ 63. Philosophie in Nord-Amerika. Anfänge des Philosophierens. Edwards, Franklin	540—545
§ 64. Transzendentalismus, Idealismus	545—548
§ 65. Evolutionismus	549—550
§ 66. Psychologische Systeme	550—552
§ 67. Positivismus	552—553
§ 68. Weitere einzelne Disziplinen	553—555
§ 69. Philosophie in Italien. Allgemeines	555—557
§ 70. Philosophen des 18. Jahrhunderts und Sensualisten	558—561
§ 71. Galluppi, Rosmini, Gioberti, Mamiani	561—572
§ 72. Anhänger der hegelschen Philosophie	572—574
§ 73. Kant und spätere deutsche Philosophen in Italien	575—583
§ 74. Positivismus	583—590
§ 75. Geschichtschreiber der Philosophie	590—591
§ 76. Der neue Thomismus	591—593
§ 77. Philosophie in Schweden	594—607
§ 78. Philosophie in Dänemark und Norwegen	607—616
§ 79. Philosophie in den Niederlanden	616—624
§ 80. Philosophie in Ungarn	625—632
§ 81. Philosophie in Böhmen	632—639
§ 82. Philosophie in Polen. Bis Ende des 18. Jahrhunderts	639—643
§ 83. Des neunzehnten Jahrhunderts	643—650
§ 84. Philosophie in Rußland	651—658
§ 85. Philosophie in Spanien und anderen Ländern	658—663
Nachträge und Berichtigungen	664—666
Register	667—704

Die Philosophie seit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts.

§ 1. Die Geschichte der Philosophie in Deutschland seit dem Anfang des verfloßenen Jahrhunderts bis zur Gegenwart wird am besten in zwei Abschnitte geteilt. In dem ersten Abschnitt, in der Zeit zunächst nach Kant, bildeten sich große Systeme, die auf Kant fußten, sich zum Teil mit Notwendigkeit aus der kantischen Lehre entwickelt zu haben scheinen, jedoch weit über sie hinausgingen. Man erreichte hier den Gipfel der Spekulation, meist nach der idealistischen oder rationalistischen Seite hin, wobei auch der Grund für das sittliche Leben gelegt werden sollte. Aber auch kräftige realistische Elemente zeigten sich. Es trat hier eine Reihe von tiefen Denkern auf, wie sie kein anderes Volk der Neuzeit in sich hat entstehen sehen. Dieser erste Abschnitt reicht bis in die vierziger Jahre des neunzehnten Jahrhunderts. Die Philosophie hat in diesen Jahrzehnten einen bestimmten Einfluß auf die verschiedensten Seiten des geistigen Lebens ausgeübt; namentlich werden die Wissenschaften von ihr so gut wie beherrscht: Natur- und Geschichtsforschung, aber auch Dichtung, religiöses Leben, politische Verhältnisse, allgemeine Kulturentwicklung überhaupt, hängen von ihr ab.

Der zweite Abschnitt zeigt einerseits ein Fortleben dieser gewaltigen Systeme zum Teil in verschiedenen Modifikationen, z. B. des hegelschen großartigen Gedankenbaus; andererseits tritt hier der Widerstand der Naturwissenschaft, überhaupt der exakten Wissenschaft, gegen die sich überhebende Gedankenspekulation hervor und erzeugt eine Verachtung der letzteren, so daß die Philosophie beinahe zu verschwinden scheint. Materialismus und Naturalismus wollen zum Teil an ihre Stelle treten, womit selbst wieder eine Metaphysik gegeben war, obgleich diese Richtungen gerade ein Ende aller Metaphysik machen wollten. Im weiteren Verlauf bringt die Naturwissenschaft auch die Philosophen von dem zu starken Vertrauen auf die bloße Vernunft ab und wirkt selbst wieder befruchtend auf das philosophische Denken, indem diesem wieder allgemeineres und tieferes Interesse zugewandt

wird. So treten Philosophen auf, die in vollem Frieden mit den Naturwissenschaften und den sonstigen Wissenschaften leben und doch auch die Bedürfnisse des Gemüts nicht hintansetzen und diese befriedigen wollen, auch sich nicht von der Vergangenheit ganz lösen. Es tauchen vielfach in den neueren Versuchen Elemente von Früheren auf, namentlich von Kant, Spinoza, Leibniz, Fichte, auch von Aristoteles und Platon, von Aristoteles besonders durch die Vermittelung des heiligen Thomas bei den kirchlich katholischen Denkern.

Während eine Zeitlang die Systembildung ganz abgetan zu sein schien, indem man sich mehr einzelnen Disziplinen der Philosophie zuwandte, namentlich der Erkenntnislehre und Psychologie, wagt sie sich neuerdings wieder hervor und neigt sich entschieden dem Idealismus zu. Auch von seiten der Naturwissenschaft sind gerade in neuester Zeit Systeme und Weltanschauungen aufgetaucht, die keineswegs materialistisch sind. Der Philosoph, an dem kein philosophisch Denkender ohne genaue Beachtung vorübergehen darf, ist Kant. Das Studium dieses Heros der Philosophie ist in den letzten Jahrzehnten mit erneuter Kraft vielseitig betrieben worden, seine Würdigung und Hochschätzung, Ende des neunzehnten Jahrhunderts wieder erwacht, sind in das zwanzigste Jahrhundert mit hinübergewandert worden und bei und nach der Feier seines hundertjährigen Todestags noch bedeutend gestiegen. Nicht nur berücksichtigt wurde Kant von den verschiedensten Seiten, sondern seine Lehre lebte wieder auf in dem Neukantianismus, der freilich mehrere voneinander abweichende Formen annahm. — Verwandtschaft mit der kantischen Kritik zeigt der Positivismus, der freilich nicht deutsches Erzeugnis ist, auch im deutschen Denken zunächst zwar nicht die Herrschaft erlangte, aber doch manche ernstesten Denker zu seinen Anhängern zählt.

Die Lehre, die sich neben der kantischen Kritik in Deutschland noch am meisten Achtung und Anerkennung erworben hat, ist die Entwicklungslehre (Evolutionismus), die freilich schon in der alten, ja ältesten griechischen Philosophie auftaucht, aber durch Darwin und Spencer weiter ausgebildet worden ist und in dem Chaos, das sonst in dem Denken der Gegenwart herrscht, vielfach die Richtung gibt.

Die allgemeine Kennzeichnung der Philosophie des letzten Jahrhunderts und der nächsten Jahre in den außerdeutschen Ländern, deren Gang von dem der deutschen Philosophie abweicht, aber doch ohne die deutsche Philosophie nicht zu verstehen ist, findet sich später zu Anfang der betreffenden Abschnitte.

Die beiden für das neunzehnte Jahrhundert angenommenen Perioden bilden zugleich den vierten und fünften Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Von den Werken, die sich auf Geschichte der Philosophie überhaupt oder ausschließlich auf die der neueren Philosophie beziehen, seien hier besonders erwähnt, obgleich in früheren Teilen des Grundrisses schon genannt: Grundriss der Gesch. d. Philos. v. Joh. Ed. Erdmann, 4. Aufl., bearb. v. Benno Erdmann, 2 Bde., Berl. 1896, Gesch. der Philos. v. W. Windelband, 3. Aufl., Freib. i. Br. 1903, Gesch. der neueren Philos. v. Rich. Falckenberg, 5. Aufl., Lpz. 1905. Neu hinzugekommen ist: Karl Vorländer, Geschichte der Philosophie, 2 Bde., Lpz. 1903. Ferner sind hier zu nennen E. v. Hartmann, Aesthetik, 1. Th.: Die deutsche Aesthet. seit Kant, Berl. 1886; ders., Geschichte der Metaphysik, 2 Teile, Lpz. 1899, 1900 (Beurteilung zu einseitig nach der eigenen Lehre v. H.'s); Arth. Drews, Die deutsche Speculation seit Kant mit besonderer Rücks. auf d. Wesen des Absoluten u. die Persönlichk. Gottes, 2 Bde., Berl. 1892, 2. Ausg. 1895; ders., L. von Raum u. Zeit in d. nachkantisch. Philos., Diss., Halle 1890. In seinem größeren Werke behandelt Drews nacheinander den naiven Pantheismus, d. h. Fichte, Schelling, Schleiermacher u. Hegel, den spekulativen Theismus, und zwar 1. den echten Theismus als trinitarischen und als unitarischen, nämlich Baader, Schelling, J. H. Fichte, Weiße, K. Ph. Fischer, Sengler, Günther, Th. Weber, Deutinger, W. Rosenkrantz, Dorner, Krause, Herbart, Drobisch, Fechner, Lotze, Rohmer u. a., 2. den Pseudotheismus, d. h. Vatke, Wirth, Frohschammer u. a. Als radikale Atheisten werden dann besprochen Feuerbach, Strauß, Büchner, Häckel, Dühring, Bahnsen u. a., als indifferentistische Atheisten Hellenbach, du Prel, Wundt. Zuletzt folgt der antitheistische Pantheismus: Schopenhauer, Michelet, E. v. Hartmann. — Nicola Bobtschew, D. Gefühlsl. v. Kant bis auf unsere Zeit, Lpz. 1888. R. Philipson, Beiträge zur Aesthet. v. Kant bis auf unsere Zeit, Magdeb. 1890. L. Rabus, Ursprung u. Ausbildung der tetradischen Constructionsmethoden in d. neueren deutsch. Philosophie, Ztschr. f. Philos., 98, 1891, S. 207—220. M. Aiguiléra, L'idée du droit en Allemagne depuis Kant jusqu'à nos jours, Par. 1893. M. Eisler, Die Weiterbildung der kantischen Aprioritätslehre, Lpz. 1894. Otto Siebert, Gesch. d. neuer. deutsch. Philos. seit Hegel E. Handb. zur Einführ. in das philos. Studium der neuer. Zeit, Götting. 1898 (manches aus unserm Grundriß hinübergenommen). Rud. Steiner, Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahrh., 2 Bde., Berl. 1900—1901 (gewandte Darstellung, Standpunkt Häckels). F. Unruh, D. Begr. des Erhabenen seit Kant, Pr., Königsb. 1898. Jos. W. A. Hickson, der Causalbegriff in d. neuern Philos. u. in d. Naturwissenschaft v. Hume bis Rob. Meyer, Vierteljahrsschr. f. w. Phil., 24, S. 447—482, 25, S. 19—56, 145—170, 265—337, 441—482. Rob. Adamson, The Development of Modern philosophy, with other lectures and essays, ed by W. R. Sorley, 2 vols., Edinb. and Lond. 1903. Otto Willareth, D. Lehre vom Übel in den grossen Systemen der nachkantischen Philosophie u. Theologie, 1901 (Fichte, Schleiermacher, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Rothe, Fortsetzung der Dissertation desselben Verf. über die Lehre vom Übel b. Leibniz u. seiner Schule u. b. Kant, s. Grundr. III, 9. Aufl., S. 193 u. 345). Otto Gramzow, Geschichte der Philosophie seit Kant. Leben u. Lehre der neueren Denker in gemeinverständlichen Einzeldarstellungen, 1. Heft: Kant, 2. Heft: Fichte, 3.: Schelling, 4.: Hegel, 5.: Schleiermacher, Strauß, Charlottenb. 1904/05 (es sollen 16 Hefte erscheinen; außer den genannten Philosophen noch: Feuerbach, Fechner, Ed. v. Hartmann, Häckel, zuletzt Nietzsche). Leben u. Lehre der Philosophen sucht der Verf. einheitlich zu verknüpfen. L. Busse, Die Weltanschauungen der grossen Philosophen der Neuzeit in: Aus Natur u. Geisteswelt, soll durchaus gemeinverständlich sein. 1. Abschnitt: Die neuere Philosophie bis Kant, 2.: Die neuere Philos. seit Kant), Lpz. 1904. Als sehr nützlich zur Einführung in die Geschichte der Philosophie, nicht nur die neuere, sei hier noch erwähnt das „Philosophische Lesebuch“ herausgeg. von Max Dessoir u. Paul Menzer, Stuttg. 1903, in welchem sich Stücke aus bedeutenden Philosophen der alten Zeit u. der neuen Zeit, auch aus Thomas v. Aquino mit Erläuterungen finden (erscheint bald in 2. Aufl.). Von den in dem IV. Teil des Grundrisses behandelten Philosophen sind berücksichtigt Fichte, Hegel, Herbart u. Schopenhauer.

Von Werken allgemeinen Charakters sind hier noch zu nennen: Houston Stewart Chamberlain, D. Grundlagen des neunzehnten Jahrh., 2 Bände., Münch. 1898, 2. Aufl., 1900 (auch für Philosophie nicht ohne Bedeutung, von Gobineau, Ungleichheit der Menschenrassen, angeregt. Hauptsatz: Kern alles Geschehens die Rasse). Theob. Ziegler, D. geistigen und sozialen Strömungen des neunzehnten Jahrh., Berl. 1899, 2. Aufl. 1901. (Philosophie z. T. stark berücksichtigt: Schellingsche Naturphilosophie, Hegels Phänomenologie, Rechtsphilos. u. a.).

Man könnte fragen, ob nicht drei Perioden für die Entwicklung der Philosophie seit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts anzunehmen seien: die großen nachkantischen Systeme, dann die des Ausklingens dieser Systeme und der Reaktion seitens der Naturwissenschaften mit dem starken Hervortreten des Materialismus, und zu dritt die des Wiederauflebens der Philosophie und der Systeme. Allein die Momente, die dann die zweite und dritte Periode kennzeichnen würden, treten zeitlich zu sehr nebeneinander auf, als daß die Abschnitte voneinander zu trennen wären.

Angezeigt könnte es ferner scheinen, die Ausläufer der großen Systeme, namentlich die des hegelschen und des herbartschen, sogleich in die erste Periode hineinzunehmen, wie in dieser schon die Anhänger und Geistesverwandten Schellings behandelt sind. Allein die Schüler Hegels und Herbarts reichen nicht nur mit ihrer Wirkung; sondern auch als Persönlichkeiten noch bis in die Gegenwart herab, so daß es nicht angebracht scheint, sie schon in die erste Hälfte des Jahrhunderts mit hereinzuziehen.

Vierter Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Die Zeit der aus der kantischen Kritik hervorgegangenen Systeme.

§ 2. In der kantischen Philosophie hatte sich ein Dualismus geltend gemacht, den vollständig auszugleichen nicht gelungen war. Ein idealistisches oder rationales Element in den Anschauungs- und Erkenntnisformen, durch welche die Erfahrung, die unserm Bewußtsein gegebene Welt, erst zustande kommt, war da zutage getreten. Aber ebenso hatte sich ein realistisches in den Dingen an sich geltend gemacht, ohne deren Einwirkung auf uns wiederum die Erfahrung nicht möglich war. Zugleich spielte das Ding an sich auf dem Gebiete der Freiheit eine große Rolle. An diese beiden unvermittelten Elemente knüpften die großen Systeme nach Kant an, teils wurde das eine der beiden einseitig verfolgt und so der Versuch zur Ausbildung einer konsequenten, mit sich selbst übereinstimmenden Gesamtansicht gemacht, indem entweder zugunsten der idealistischen Lehren die realistischen Voraussetzungen geopfert, oder umgekehrt zugunsten der letzteren die idealistischen Theoreme aufgehoben oder doch beträchtlich eingeschränkt wurden, teils strebte man auch die volle Vermittelung zwischen beiden an. Gegenüber dem Kritizismus Kants kam der von Kant bekämpfte, aber von ihm doch nicht überwundene Dogmatismus im Überhandnehmen einer ungezügelteren Spekulation, wie sie früher, auch vor Kant, kaum zutage getreten war, wieder zur vollen Blüte. Die Wirklichkeit sollte intuitiv ergriffen und konstruktiv nachgebildet werden.

Zunächst verwandelte Fichte den halben Idealismus Kants in einen ganzen, indem für ihn das Ich, freilich nicht das individuelle, sondern das über oder hinter den Individuen stehende absolute, das einzig Reale war, dessen Vorstellung oder Tat die Welt sei, so daß eine Einwirkung auf das Ich von außen nicht mehr stattfände. An Fichtes subjektiven Idealismus hat sich Schellings vorwiegend objektiver Idealismus angeschlossen, wie er sich zunächst in der Naturphilosophie, später in der

Identitätsphilosophie zeigte. Von den Anhängern und Verehrern Schellings wurde namentlich die Naturphilosophie betrieben, freilich zum Teil in überschwenglicher Weise, ohne auf dem Boden der Erfahrung zu stehen; sie hatte aber für ihre Zeit eine große Bedeutung. Auf Schelling folgte Hegel mit seinem absoluten Idealismus, indem hier an die Stelle von Fichtes tätigem absoluten Ich die absolute unpersönliche Vernunft trat. Verachtung der Erfahrung, intellektuelle Anschauung, oder reines Denken herrschte in diesen Systemen, Metaphysik war ihr einziges Ziel, Rationalismus der Weg, um dieses Ziel zu erreichen.

Diesem verschiedentlich ausgebildeten Idealismus gegenüber betonte Herbart das realistische Element von Kant, indem er das Ding an sich wieder aufnahm, während Schleiermacher, Krause, Schopenhauer, jeder nur wieder in besonderer Weise, beide Elemente zu ihrem Rechte kommen lassen wollten, so daß hier die harmonische Vereinigung beider Seiten zum Teil in einem Ideal-Realismus erstrebt wurde.

Außer den Teil 3 dieses Grundr., § 1, S. 1—3, § 9, S. 66 und § 31, S. 263 genannten Werken, namentlich denen von Chalybäus, Michelet, Zeller, Kuno Fischer (Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer), J. E. Erdmann (Versuch einer wissenschaftl. Darstellung der neuer. Philos.), sind für diese Periode noch zu erwähnen: K. Chr. Krause, *Zur Gesch. der neueren philos. Systeme*, Lpz. 1889. A. Ott, *Hegel et la philos. allemande ou exposé et examen critique des principaux systèmes de la philos. allem. depuis Kant*, Par. 1843. L. Wocquier, *Essai sur le mouvement philosophique d'Allemagne depuis Kant jusqu'à nos jours*, Brux., Gand et Lpz. 1852. G. Weigelt, *Zur Gesch. d. neuer. Philos.*, Hamb. 1854/55. Carl Herm. Kirchner, *Die speculativen Systeme seit Kant u. d. philos. Aufg. d. Gegenw.*, Lpz. 1860. A. Foucher de Careil, *Hegel et Schopenhauer, Etudes sur la philos. allemande depuis Kant jusqu'à nos jours*, Par. 1862, ins Deutsche übers. v. J. Singer, Wien 1888. Jonas Friedmann, *D. Lehre vom Gewissen u. d. Systemen des ethisch. Idealism.*, historisch-kritisch dargestellt, Budapest 1904.

Die Erläuterung und Begründung der obigen Andeutungen über den Entwicklungsgang der Philosophie in dieser Periode kann nur durch den Verfolg der Darstellung selbst gegeben werden; vor der Darstellung der Systeme würde dieselbe der Anschaulichkeit entbehren und leicht Vorurteile begründen. Nur darauf sei hier hingewiesen, daß die innerste Seele des gesamten Entwicklungsprozesses der Philosophie der Neuzeit allerdings vielfach immanente Dialektik spekulativer Prinzipien, aber auch nicht selten der Kampf und das Versöhnungsstreben zwischen der überlieferten und in Geist und Gemüt tief eingewurzelten religiösen Überzeugung und andererseits den durch die Forschung der Neuzeit erlangenen Erkenntnissen auf dem Gebiete der Natur- und Geisteswissenschaften ist.

§ 3. Johann Gottlieb Fichte (1762—1814), von spinozistischem Determinismus durch die kantische Einschränkung der Kausalität auf Phaenomena und Behauptung einer kausalitätslosen sittlichen Freiheit des Ich als eines Noumenon zurückgeführt, macht mit eben-dieser Einschränkung, die ihm im ethischen Interesse wert geworden war, in der theoretischen Philosophie volleren Ernst, als durch Kant geschehen war, indem er die von diesem angenommene Entstehung des Stoffs der

Vorstellungen durch eine Affektion, welche die Dinge an sich auf das Subjekt üben, negiert und den Stoff lebensowohl wie die Form aus der Tätigkeit des Ich hervorgehen läßt, und zwar aus demselben synthetischen Akt, der die Anschauungsformen und Kategorien erzeuge. Bei Fichte hat die praktische Vernunft noch mehr den Primat vor der theoretischen als bei Kant, so daß seine Philosophie infolgedessen einen durchaus ethischen und teleologischen Charakter trägt.

Das Mannigfaltige der Erfahrung wird ebenso wie die apriorischen Formen von uns durch ein schöpferisches Vermögen produziert. Nicht eine Tatsache, sondern die Tathandlung dieser Produktion ist der Grund alles Bewußtseins. Das Ich setzt sich selbst und das Nicht-Ich und erkennt sich als eins mit dem Nicht-Ich; der Prozeß der Thesis, Antithesis und Synthesis ist die Form aller Erkenntnis. Dieses schöpferische Ich ist nicht das Individuum, sondern das absolute Ich, das überindividuelle, das an Kants transzendente Apperzeption erinnert oder an dessen Bewußtsein überhaupt. Aber aus dem absoluten Ich sucht Fichte das Individuum zu deduzieren; die sittliche Aufgabe nämlich fordert den Unterschied der Individuen. Die Natur des Ich geht vor allem auf das Handeln, zum Handeln gehört aber ein gegenstrebendes Nicht-Ich, deshalb wird dieses gesetzt, und das Vorstellen desselben ist erst das Zweite. Die Welt ist das versinnlichte Material der Pflicht. Die ursprünglichen Schranken des Individuums erklärt Fichte ihrer Entstehung nach für unbegreiflich. Gott ist die sittliche Weltordnung. — Fichte bildet so in seiner Wissenschaftslehre einen konsequenten Idealismus aus; der Eintritt in die Wissenschaftslehre, meint er, müsse durch die Phantasie erzwungen werden; auch bei dem Aufbau seines Systems ist gewaltige, kühne Phantasie tätig gewesen. Infolgedessen sind von ihm besonders die Romantiker abhängig.

Noch strenger als Kant trennt Fichte das Gebiet des Rechts von dem der Moral. — In seinen späteren Spekulationen geht er von dem Absoluten aus, und nimmt sein Philosophieren immer mehr einen religiösen Charakter an, jedoch ohne die ursprüngliche Basis zu verleugnen. Die Reden an die deutsche Nation schöpfen ihre zündende Kraft aus der Energie des sittlichen Bewußtseins.

Der philosophischen Schule Fichtes im engeren Sinne gehören wenige Denker an; doch hat seine Spekulation vielfach befruchtend gewirkt und ist auf den ferneren Entwicklungsgang der deutschen Philosophie teils durch Schelling, teils durch Herbart von entscheidendstem Einfluß geworden. — Auch in neuester Zeit hat Fichte für das philosophische Denken wieder mehr Bedeutung gewonnen.

Joh. Gottl. Fichtes sämtliche Werke, herausg. von I. H. Fichte, 8 Bde., Berl. 1845—46, mit sehr brauchbaren Vorreden des Herausgebers. (Erste Abtheilung: Zur theoret. Philosophie, 2 Bde.; zweite Abtheilung: A. Zur Rechts- u. Sittenlehre, B. Zur Religionsphilosophie, 3 Bde.; dritte Abtheilung: Populärphilos. Schriften, 3 Bde.) Ergänzend greifen ein die in Joh. Gottl. F.s Nachgelassenen Werken, herausg. von Imm. Herm. Fichte, 3 Bde., Bonn 1834, abgedruckten Vorlesungen, zwei Gespräche und einiges andere. Select works, transl. by W. Smith new edit., Lond. 1871. Die Wissenschaftsl. und die Rechtslehre sind auch von A. E. Kroeger ins Englische übersetzt (Science of knowledge, Philadelphia 1868, Science of rights, ebd. 1869), kleinere Schriften von Fichte sind englisch veröffentlicht in: The Journal of speculative philosophy. Joh. Gottl. Fichtes Leben ist von seinem Sohne Imm. Herm. Fichte beschrieben und zugleich der litt. Briefwechsel veröffentlicht worden, Sulzbach 1830, 2. Aufl., Lpz. 1862. Achtundvierzig Briefe von J. G. Fichte u. seinen Verwandten, herausgeg. v. Mor. Weinhold, Lpz. 1862 (von einiger Bedeutung für die Familienverhältnisse und für seinen Charakter). Schillers u. F.s Briefwechs., a. d. Nachl. Sch.s herausgeg. von I. H. Fichte 1847. F.s u. Schellings philos.-Briefwechs., a. d. Nachl. beider herausg. v. J. H. Fichte u. K. Fr. A. Schelling, 1856. Interessante Nachträge hat namentlich Karl Hase geliefert in dem Jenaischen Fichtebüchlein, Lpz. 1856. Vgl. Will. Smith, Memoir of Joh. G. Fichte, 2. ed., Lond. 1848, ferner auch J. G. Fichte, Lichtstrahlen aus seinen Werken u. Briefen nebst einem Lebensabriss v. Ed. Fichte, 1863. Hierin auch ein chronolog. geordnetes Verzeichnis von Fichtes Schriften, die hauptsächlichsten derselben s. unt. S. 10 f. R. Richter, E. ungedruckter Fichtebrief, Kantst. V, 1900.

Über F. als Politiker handelt Ed. Zeller in v. Sybels hist. Zeitschr. IV, S. 1 ff., wieder abgedr. in Zellers Vorträgen u. Abh., Lpz. 1865, S. 140—177. Unter den Darstellungen seiner Lehre sind besonders zu erwähnen: Wilh. Busse, F. u. s. Beziehg. z. Gegenw. d. deutsch. Volkes, Halle 1848—49, J. H. Löwe, D. Philos. F.s nach d. Gesamtergebniss ihrer Entwickl. u. in ihr. Verhältn. zu Kant u. Spinoza, Stuttg. 1862, Ludw. Noack, J. G. F. nach seinem Leb., Lehr. u. Wirk., Lpz. 1862, A. Lasson, J. G. F. im Verhlt. z. Kirche u. Staat, Berl. 1863. Aus Anlaß der Fichtefeier am 19. Mai 1862 sind zahlreiche Reden und Festschriften erschienen (über welche v. Reichlin-Meldegg in I. H. Fichtes Ztschr. f. Ph. Bd. 42, 1863, S. 247—277 eine Übersicht gibt), insbesondere von Heinr. Ahrens, Hubert Beckers, Karl Biedermann, Chr. Aug. Brandis, Mor. Carrière, O. Dorneck, Ad. Drechsler, L. Eckardt, Joh. Ed. Erdmann, Kuno Fischer, L. George, Rud. Gottschall, F. Harms, Hebler, Helfferich, Karl Heyder, Franz Hoffmann, Karl Köstlin, A. L. Kym, Ferd. Lassalle, Lott, J. H. Löwe, Jürgen Bona Meyer (über die Reden an die d. Nat.), Monrad, L. Noack, W. A. Passow, K. A. v. Reichlin-Meldegg, Rud. Reicke (F.s erst. Aufenthalt in Kgsb., im Deutsch. Mus. 1865, Nr. 21 u. 22), Rosenkranz (in: Gedanke, V, S. 170), E. O. Schellenberg, Rob. Schellwien, Ed. Schmidt-Weissenfels, Ad. Stahr, Leop. Stein, Heinr. Sternberg, H. v. Treitschke, Ad. Trendelenburg, Chr. H. Weiße, Tob. Wildauer, K. Zimmermann (dessen Rede auch in s. St. u. K. wieder abgedruckt ist). S. ferner: G. Schmoller, J. G. Fichte. Eine Studie aus dem Gebiete der Ethik und Nationalökonomie, in Jahrb. f. Nationalök. u. Statist., hrsg. v. Br. Hildebrand, Bd. V, 1865, S. 1—62. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Philos., Bd. VI: Fichte u. s. Vorgänger, s. den 3. Teil dieses Grundr., § 1, S. 2. O. Pfeleiderer, J. G. F., Lebensbild eines deutsch. Denkers u. Patrioten, Stuttg. 1877. F. Zimmer, J. G. Fichtes Religionsphilos. nach den Grundsätzen ihrer Entwicklung dargestellt, Berl. 1878. J. B. Meyer, Fichte, Lassalle u. d. Socialismus, 1878. E. Focke, Der Causalitätsbegr. bei F., Königsb. 1879. A. Spir, Joh. G. F. nach seinen Briefen, Lpz. 1879.

Rob. Adamson, Fichte (Philosophical Classics for english readers), Lond. 1881. E. Melzer, D. Unsterblichkeitsl. J. G. F.s vom Standpunkt des Theismus krit. dargest., 1882. F. Marschner, Kr. d. Geschichtsp. J. G. F.s in Bez. auf deren Methode, Pr. d. Ob. R. Sch. d. Leopoldst. in Wien, 1884. Charles Carroll Everett, F.s science of knowledge, a critical exposition, Chicago 1884. Paul Hensel, Ueb. d. Beziehung des reinen Ich b. Fichte zur Einht. der Apperception b. Kant, I.-D., Frbg. i. Br. 1885. A. Stapelfeld, D. Principien der fichteschen Offenbarungskrit. in ihr. Zusammenh. mit K.s L. betrachtet, I.-D., Götting. S. a. E. Ebeling, Darst. u. Beur. d. religionsph. Lehre J. G. F.s, I.-D., Halle 1886. G. Schwabe, F.s u. Schopenhauers L. vom Willen mit ihren Konsequenzen f. Weltbegriff. u. Lebensführ., I.-D., Jena 1887. E. Sahlin, I. G. F.s idealism., Upsala 1888. O. Gühloff, D. transcendente Idealismus Fichtes, Diss., Halle 1888.

J. Witte, F. als Politiker u. Patriot, Vortr. in d. Sammlung: *Sinnen und Denken*, Halle 1889. Wilh. Windelband, F.s Idee vom deutsch. Staat, Rede, Frbg. i. Br. 1890. R. Steiner, D. Grundfrage d. Erkenntnisstheorie nach F.s Wissenschaftsl., Diss., Rostock 1892. E. O. Burmann, Die Transcendentalphilosophie Fichtes u. Schellings, Upsala 1892. K. Chr. Frdr. Krause, Erklärende Bemerk. u. Erläuterungen zu J. G. F.s Grundlage d. Naturrechts, hrsg. v. Geo. Mollat, Lpz. 1893. Fritz Schneider, F. als Sozialpolitiker, Halle 1894. M. Carrière, F.s Geistesentwickel. in d. Reden üb. d. Bestimm. des Gelehrten, Münch. 1894. W. W. Calkins, Notes on F.s Grundlage der Wissenschaftsl., Philos. Rev. 1894. P. Duproix, Kant et F., Genève 1895. Theob. Wotschke, F. u. Erigena, Darstell. u. Krit. zweier verwandter Typen v. idealist. Pantheism., Halle 1896. G. Cesca, L'idealismo suggestivo di Fichte, Padova 1895. A. B. Thompson, The Unity of F.s Doctrine of knowledge, Boston 1896. Athan. Dimitroff, Die psychologischen Grundlagen der Ethik J. G. F.s aus ihrem Gesamtcharakter entwickelt, Diss., Jena 1898. W. Nikoltshoff, D. Problem des Bösen b. F., Diss., Jena 1898. O. Benzow, Zu F.s Lehre vom Nicht-Ich, Berner Stud. zur Philos. usw., Bern 1898. C. Lülmann, F.s Anschauung. vom Christenth., Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 113, 1898, S. 38—64. Jodl, J. G. Fichte als Sozialpolitiker, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 113, 1898, S. 191—216 (vorher in der „Ethisch. Kultur“ erschienen). H. Rickert, F.s Atheismusstreit u. die Kantische Philos., Kantst., IV, S. 137—166, auch besonders erschienen, Berl. 1899. Frdr. Paulsen, J. G. Fichte im Kampf um die Freiheit des philos. Denkens, e. Gedenkblatt, Deutsche Rundschau Apr. 1899, wieder abgedr. in F.s *Philosophia militans*, Berl. 1901. E. R. Talbot, The relation between Human Consciousness and its Ideal as conceived by Kant and F., Kantst., IV, S. 286—310. Joh. Hnr. Thdr. Weerts, Vergleichende Untersuch. der Religionsphilos. Kants u. F.s, Diss., Norden 1899. O. Ivanoff, Darstell. der Ethik J. G. F.s im Zusammenh. m. ihr. philos. Voraussetzung., Diss., Lpz. 1899. Hans Lindau, J. G. F. u. der neuere Socialismus, Diss., Berl. 1900. F. Brown, The doctrine of the freedom of the will in F.s philosophy, Richmond, Ind. 1900. L. Clerici, Le idee economico-sociali di F., Modena 1900. Marianne Weber, F.s Sozialismus u. sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin (Volkswirtschaftl. Abhandlungen der Badischen Hochschulen IV, 3), Tüb. 1900. Natalie Wipplinger, Der Entwicklungsbegr. b. F., Diss., Frbg. 1900. B. F. Battin, D. eth. Element in d. Ästhet. F.s u. Schellings, Jena 1901. W. Kabitz, Studien z. Entwicklungsgesch. der Fichteschen Wissenschaftsl. a. der Kant. Phil., mit bisher ungedruckten Stücken aus F.s Nachlaß, Berl. 1901 (z. T. schon vorher erschienen in den Kant-Studien, Bd. VI). Von den neuveröffentlichten 15 Stücken sind zu erwähnen: „Religionsphilosophische Reflexionen“ u. „Bemerkungen bei Lesung der Kritik der reinen Vernunft“. Léon, La philosophie de F. et la conscience contemporaine, Rev. de métaph. et de mor., 10, 1902. Emil Lask, F.s Idealismus u. d. Geschichte, Tüb. 1902. G. Tempel, F.s Stellung zur Kunst, Diss., Straßburg 1902. Frdr. Alfr. Schmid, F.s Philosophie u. das Problem ihrer innern Freiheit (die Frage nach der veränderten Lehre), Frb. i. Br. 1904. E. Fuchs, Vom Werden dreier Denker. Was wollten Fichte, Schelling u. Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwickel.?, Tüb. 1904. Joh. v. Hofe, F.s religiöse Mystik nach ihren Ursprüngen untersucht, Berner Stud., 1904. A. Kirchner, F.s Religionsbegr. in d. letzten Periode seines philos. Denkens, Diss., Jena 1904. F. Färber, F.s Lehre vom Gewissen, Diss., Jena 1904. R. Neumann, Goethe u. Fichte, Diss. Jena 1904.

Johann Gottlieb Fichte wurde am 19. Mai 1762 zu Rammenau in der Oberlausitz geboren und wuchs in dürftigen Verhältnissen auf. Sein Vater, ein Bandwirker, war ein Abkömmling eines in Sachsen zurückgebliebenen schwedischen Wachtmeisters aus dem Heere Gustav Adolfs. Des talentvollen Knaben, der sich besonders an den Predigten des Pfarrers Wagner erbaute und bildete, nahm der Freiherr von Miltitz sich an; dieser brachte ihn zunächst in sein eigenes Schloß zu Siebeneichen, dann zu dem Pfarrer Krebel in Niederau, bei welchem letzteren der Knabe zwei Jahre blieb, bis er zunächst nach Meißen auf die Schule kam. Von 1774—80 besuchte Fichte die Fürstenschule zu Pforta und studierte dann in Jena, hierauf in Leipzig Theologie, wo er in äußerst bedrängten Verhältnissen durch Privatstunden seinen Unterhalt verdienen mußte. Von

1784—88 war er Hauslehrer in verschiedenen Orten Sachsens, von 1788—90 in Zürich, wo er im Hause des Kaufmanns Rahn, eines Schwagers Klopstocks, viel verkehrte und sich mit Johanna Rahn, der Nichte Klopstocks, verlobte. 1790 kehrte er nach Leipzig zurück, war wiederum gezwungen, daselbst Privatstunden zu geben, durch die er veranlaßt wurde, sich mit Kant zu beschäftigen, da ein Student Unterricht in der kantischen Philosophie bei ihm nehmen wollte. Das Studium Kants nahm ihn in vollem Maße in Beschlag, und er fühlte sich dadurch außerordentlich gehoben, so daß er an seinen Bruder am 5. September 1790 schrieb: „Ich fand darin (in der kantischen Philosophie) eine Beschäftigung, die Kopf und Herz füllte; mein ungestümer Ausbreitungsgeist schwieg; das waren die glücklichsten Tage, die ich je erlebt habe. Von einem Tag zum andern verlegen um Brot, war ich dennoch damals einer der glücklichsten Menschen auf dem weiten Rund der Erde.“ 1791 kam er nach Königsberg, wo er das Manuskript seines ersten, rasch (vom 13. Juli bis 18. August) niedergeschriebenen Werkes: „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ Kant vorlegte und dadurch dessen Achtung und Zuneigung gewann. Ehe er mit der kantischen Philosophie vertraut wurde, hatte er das System des Spinoza kennen gelernt und einem Determinismus gehuldigt, den er aufgab, sobald ihm die kantische Lehre, daß die Kategorie der Kausalität nur auf Erscheinungen Anwendung finde, die Möglichkeit einer Unabhängigkeit des Willensaktes vom Kausalnexus zu verbürgen schien. Zumeist auf die Wahl zwischen deterministischem Dogmatismus und der Freiheitslehre des kantischen Kritizismus bezieht sich sein Wort (Erste Einl. in die Wissenschaftslehre, 1797, Werke I, S. 434): „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist.“

Nach Reinholds Abgange von Jena nach Kiel ward Fichte 1794 dessen Nachfolger in der Jenenser Professur, die er bis zu dem sogenannten Atheismus-Streit 1799 bekleidete. Fichte setzte in einem Aufsatz: „Ueb. den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung“, den er einer Abhandlung Forbergs: „Entwickl. des Begriffs der Religion“ einleitend vorausschickte (im Philos. Journal, Jena 1798, Heft 1), die Begriffe Gott und moralische Weltordnung einander gleich, was ein anonymer Pamphletist in einer Schrift: „Schreib. eines Vaters an seinen Sohn üb. d. fichtesch. u. forbergsch. Atheismus“ denunziatorisch rügte. Die kursächsische Regierung konfiszierte jene Aufsätze, verbot das Journal und verlangte die Bestrafung Fichtes und Forbergs unter der Drohung, andernfalls ihren Untertanen den Besuch der Universität Jena zu verbieten. Die Regierung zu Weimar gab dieser Drohung so weit nach, daß sie beschloß, den Herausgebern des Journals einen Verweis wegen Unbedachtsamkeit durch den akademischen Senat erteilen zu lassen. Fichte, der davon im voraus erfuhr, erklärte in einem (privaten, aber auch zu öffentlichem Gebrauch verstatteten) Briefe vom 22. März 1799 an ein Mitglied der Regierung, Geheimrat Voigt, daß er im Fall einer ihm durch den akademischen Senat zu erteilenden „derben Weisung“ seinen Abschied nehmen werde, und fügte die Drohung bei, es würden in diesem Fall auch andere Professoren mit ihm die Universität verlassen. Diese Drohung, welche nach Fichtes Absicht die Regierung einschüchtern und von einem öffentlichen Verweise zurückschrecken sollte, in der Tat aber irritierte, beruhte auf Äußerungen von Kollegen, besonders von Paulus, der gesagt zu haben scheint, Fichte dürfe darauf hinweisen, auch er (Paulus) und andere würden im Fall einer Beschränkung der Lehrfreiheit nicht in Jena bleiben. Dies hatten Paulus und andere wohl von einem solchen Verfahren gegen Fichte, wodurch mittelbar auch ihre eigene Lehrfreiheit beschränkt, das Verharren in Jena

ihnen verleidet, und ein Ruf nach auswärts, etwa nach Mainz, wo sich eine Aussicht zu bieten schien, annehmbar werden könnte, verstanden. Fichte hatte es aber von vornherein in einem volleren Sinne aufgefaßt und als ein Versprechen, jedenfalls zugleich mit ihm selbst sofort die Universität zu verlassen, gedeutet. Letzteres können Paulus und andere weder aus eigenem Interesse, noch auch aus einem alles andere hintansetzenden, selbst das Wohl der Universität gefährdenden, aufopferungsvollen Freundschafts-Enthusiasmus, noch endlich in kindischer Gedankenlosigkeit gegeben haben. Fichte erhielt den Verweis und zugleich die Entlassung, indem seine Ankündigung, eventuell den Abschied nehmen zu wollen, die bloß wegen ihres trotzigigen Tones hätte gerügt werden dürfen, ungerechtfertigterweise sofort als ein bereits eingereichtes Abschiedsgesuch behandelt wurde. Goethe, der früher für die Berufung Fichtes gewirkt hatte, trat entschieden dafür ein, daß sich die Regierung nicht durch die Art Fichtes drohen lassen dürfe, und als der große Verlust erwähnt wurde, den die Universität durch den Weggang des berühmten Mannes erleide, soll er gesagt haben: „Ein Stern geht unter, ein anderer geht auf.“ Vergeblich erklärte Fichte nachträglich, daß der von ihm angenommene Fall eines entehrenden und die Lehrfreiheit beschränkenden Verweises nicht vorliege. Eine Petition der Studenten zu seinen Gunsten war wohlgemeint, konnte aber nur erfolglos sein. Fichte ging, die anderen Professoren blieben. — Die Aktenstücke über diesen Streit s. in Fichtes Leben u. litterar. Briefwechsel, II, die betreffenden Verteidigungsschriften Fichtes selbst, nämlich die Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus und die Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus, im 5. Bd. von Fichtes sämtlichen Werken, S. 193–333, s. auch unten, S. 13.

Fichte bezeichnet seine Gegner als die wahren Atheisten, da sie gänzlich ohne Gott seien, sich nur einen heillosen Götzen geschaffen hätten, der das menschliche Verderben und die Herabwürdigung der Vernunft unterstütze und verewige. Der Mittelpunkt des Streits zwischen ihm und seinen Gegnern sei der, daß sie in zwei verschiedenen Welten ständen und von zwei verschiedenen Welten redeten, seine Gegner von der Sinnenwelt, indem sie alles auf Genuß bezögen, er von der übersinnlichen, indem er alles auf Pflicht bezöge. Was ihm als das allein Wahre und Absolute gelte, sei für jene nicht vorhanden, dagegen, was jenen das Wahre und Absolute sei, sei ihm bloße Erscheinung ohne alle wahre Realität. Zu diesen Prinzipien des Denkens seien sie beide aber nicht durch das Denken selbst gelangt, sondern durch etwas, das höher liege als alles Denken, das er füglich Herz nennen könne. Was aber nicht auf dem Wege des Raisonnements erlangt sei, könne keinem auf diesem Wege mitgeteilt werden. Deshalb sei eine Verständigung zwischen ihm und seinen Gegnern nicht möglich.

Nicht lange nachher erschien Kants Erklärung (vom 7. August 1799, im Intelligenzblatt No. 109 zur Allg. Litteratur-Ztg. 1799, s. Kants Gesamm. Schriften, Akad.-Ausg., Briefwechsel, Bd. 3, S. 396 f.), er halte Fichtes Wissenschaftslehre für ein ganz verfehltes System und protestiere gegen jede Hineindeutung fichtescher Sätze in seine eigene Vernunftkritik, die nach ihrem Buchstaben und nicht nach einem vermeintlich dem Buchstaben widerstreitenden Geist verstanden sein wolle. In gleicher Art hatte Kant sich schon 1798 über die „Wissenschaftslehre“ ausgedrückt. Die Konstruktion aus dem bloßen Selbstbewußtsein ohne gegebenen Stoff machte auf ihn einen gespenstigen Eindruck; er fand in Fichtes Werk nur ein „ephemerisches Erzeugnis“. Über sein Verhältnis zur kantischen Philosophie spricht sich Fichte in einem Briefe aus dem Jahre 1804 aus, Kantst. II, 1897, S. 100. ff.

Fichte wandte sich, als er Jena verlassen, nach Berlin, wo ihm ein im

Geiste Friedrichs des Großen gesprochenes Wort des Königs, welches Religionsansichten und bürgerliche Stellung gebührend sonderte, Duldung sicherte. Er verkehrte mit Friedrich Schlegel, Schleiermacher, Tieck und anderen bedeutenden Männern und hielt bald auch öffentliche Vorträge vor einem zahlreichen Kreis Gebildeter. Im Jahr 1805 wurde ihm eine Professur an der (damals preußischen) Universität Erlangen erteilt; er hat daselbst aber nur während des Sommersemesters 1805 gelesen. Im Sommer 1806 ging Fichte infolge des Vorrückens der Franzosen nach Königsberg, wo er kurze Zeit Vorlesungen hielt, auch bereits an den Reden an die deutsche Nation arbeitete, die er im Winter 1807/8 im Akademiegebäude zu Berlin hielt. Seit der Gründung der Berliner Universität (1809) Professor an derselben, übte er unter fortwährender Umbildung seines Systems eine eifrige Lehrtätigkeit bis zu seinem Tode, der am 27. Januar 1814 erfolgte. Er erlag dem Nervenfieber, welches durch seine Frau, die sich der Krankenpflege in den Lazaretten widmete und selbst von der Ansteckung wieder genas, auf ihn übertragen worden war.

Fichte war eine sehr selbständige, eigenmächtige, nicht selten schroffe, ethisch groß angelegte, zugleich durchaus religiöse Persönlichkeit, tief und ernst in seiner spekulativen Gedankenarbeit und dann doch voll starker Tatkraft und edler Begeisterung für die Verwirklichung seiner Ideen, rücksichtslos seine Ansichten, wenn er sie auch nicht beweisen konnte, aufrechthaltend und konsequent durchführend. Als erster vom akademischen Senat gewählter Rektor der Universität Berlin legte er sein Amt vor Ablauf der Amtszeit nieder, da seine Bestrebungen für Reformen des studentischen Lebens bei der Mehrzahl seiner Kollegen keinen Anklang fanden. Sein ihm befreundeter Arzt Hufeland sagt sehr richtig von ihm: „Sein Grundcharakter war die Überkraft.“ Gegen sich selbst kannte er keine Schonung, wie er durch seine Reden an die deutsche Nation bewies, die er in gefahrvollster Zeit trotz der Warnungen seiner Freunde hielt.

Von dem Beruf eines Gelehrten, also von seinem eigenen, spricht er in erhabener Weise (Ges. Werke VI, 333): „Auch mir an meinem Teile ist die Kultur meines Zeitalters und der folgenden Zeitalter anvertraut. — Ich bin dazu berufen, der Wahrheit Zeugnis zu geben; an meinem Leben und an meinen Schicksalen liegt nichts; an den Wirkungen meines Lebens liegt unendlich viel. Ich bin ein Priester der Wahrheit; ich bin in ihrem Solde, ich habe mich verbindlich gemacht, alles für sie zu tun und zu wagen und zu leiden. Wenn ich um ihrer willen verfolgt und gehaßt werden, wenn ich in ihrem Dienste versterben sollte — was tat ich denn Sonderliches, was tat ich denn weiter als das, was ich schlechthin tun müßte?“ — Daß der Charakter Fichtes freilich nicht allen in reinstem Lichte erschien, zeigen Äußerungen von Schelling, Schleiermacher, Hegel; von dem letzten z. B. ein Brief an Schelling vom 3. Januar 1807.

Fichtes hundertjähriger Geburtstag wurde in Deutschland glänzend gefeiert, wovon auch die große Anzahl der Festschriften und Reden zu dieser Gelegenheit zeugt; man zollte dabei nicht nur dem Denker, sondern vornehmlich dem glühenden Patrioten, der wie kein anderer Philosoph die Erhebung des deutschen Volkes angestrebt und gefördert hatte, die Schuld der Dankbarkeit.

Fichtes Hauptschriften sind folgende. Aus dem Jahre 1790 sind „Aphorismen über Religion und Deismus“ erhalten, die für die Einsicht in Fichtes Entwicklungsgang von Interesse sind. Ebenso aus dem Jahre 1791: Predigten. 1792 erschien zu Königsberg bei Hartung der „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ (besonders herausgegeben in der Philosoph. Bibliothek von J. H. v. Kirchmann, 1871), die, im kantischen Geiste geschrieben, von dem Verleger,

wie es scheint, absichtlich, ohne daß Fichte um dieses Verfahren wußte, mit Weglassung des Namens des Verfassers und der Vorrede, worin dieser sich als „Anfänger“ bezeichnet, veröffentlicht, von dem Rezensenten in der Jenaer Allg. Litt.-Ztg. und überhaupt fast allgemein von dem philosophischen Publikum als ein Werk Kants angesehen wurde. Als der Irrtum erkannt wurde, fiel auf Fichte der Glanz der Urheberschaft eines Werkes, für dessen Verfasser Kant hatte gelten können. Dieser Umstand trug wesentlich zu seiner späteren Berufung nach Jena bei. 1793 erschienen anonym die (in der Schweiz, wo Fichte sich mit einer Schwestertochter Klopstocks vermählte, von ihm verfaßten) Schriften: „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten“, und: „Beiträge z. Berichtig. d. Urtheile d. Publicums über die französ. Revolution“, worin Fichte den Gedanken durchführt, daß, obschon die Staaten durch Unterdrückung und nicht durch Vertrag entstanden seien, doch der Staat seiner Idee nach auf einem Vertragsverhältnis beruhe und dieser Idee immer näher geführt werden müsse; alles Positive finde sein Maß und Gesetz an der reinen Form unseres Selbst, dem reinen Ich.

Nach dem Antritt der Professur zu Jena erschien die Abhandlung: „Ueb. d. Begriff der Wissenschaftslehre oder der sog. Philos.“, Weimar 1794, und die Schrift: „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschr. für seine Zuhörer“, Jena und Lpz. 1794, die als vorzüglichste Darstellung der Wissenschaftslehre unter den verschiedenen zu betrachten ist: auch „Einige Vorlesungen üb. die Bestimmung des Gelehrten“ wurden nach 1794 veröffentlicht; demselben Jahre gehört der für Schillers „Horen“ geschriebene Aufsatz „Ueber Geist und Buchstaben in der Philos.“ an. 1795: Grundriss des Eigenthüml. in der Wissenschaftslehre. 1796: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. 1797: Erste Eintg. in die Wissenschaftl., Zweite Eintg. in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben, und: Versuch e. neuen Darstellg. der W.-L., alle drei im Philos. Journal. 1798: System d. Sittenlehre nach Principien der W.-L.; Ueber den Grund uns. Glaubens an eine göttl. Weltregierung, im Philos. Journal. 1799: Appellation an das Publicum geg. die Anklage des Atheismus, eine Schrift, die man zu lesen bittet, ehe man sie confiscirt, und: Der Herausgeber des Philos. Journals gerichtliche Verantwortungsschreiben gegen die Anklage des Atheismus. 1800: Die Bestimmung des Menschen (besonders herausgegeb. von K. Kehrbach, in d. Universalbiblioth. Lpz.); Der geschlossene Handelsstaat (auch in der Universalbibl.). 1801: Frdr. Nicolais Leb. und sonderbare Meinungen, sonnenklar. Bericht an das Publikum üb. d. eigentl. Wesen d. neuest. Philos., ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen, und Darstellung der Wissenschaftslehre. 1806: Grundzüge d. gegenw. Ztalt., und: Anweisung zum seligen Leben; Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit, in öffentl. Vorlesungen, gehalten zu Erlangen im Sommerhalbj. 1805, worin er das Leben in der Idee als die einzige des Geistes würdige Beschäftigung schilderte. 1808: Reden an die deutsche Nation (besonders herausgeg. von J. H. Fichte mit Einl. 1859, von demselb. auch in der Biblioth. d. deutsch. Nationallitt., 1871, ferner auch erschienen in Reclams Universalbiblioth. Lpz.). 1810: Die Tatsachen des Bewusstseins. Mehrere seiner Vorlesungen sind später in den „Nachgelass. Werken“ veröffentlicht worden. Die Staatslehre oder üb. d. Verh. des Urstaates zum Vernunftreiche, in Vorlesungen, gehalten im Sommer 1813 auf d. Universität zu Berlin, wurde in Berlin 1820 aus dem Nachlasse herausgegeben.

In der 1792 verfaßten, in der Jenaer Allg. Litteraturzeitung erschienenen „Recension des Aenesidemus“ (der Schrift von Gottlob Ernst Schulze über die Fundamente der von Reinhold gelieferten „Elementarphilos., nebst einer Verteidigung des Skepticism. geg. die Anmassungen der Vernunftkritik“) erkennt Fichte mit Reinhold und Schulze an, daß die gesamte philosophische Doktrin aus einem Grundsatz abgeleitet werden müsse, glaubt aber nicht, daß zu diesem Behuf Reinholds „Satz des Bewußtseins“ (welcher lautet: „Im Bewußtsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen“) zureiche. Denn dieser Satz könne nur die theoretische Philosophie begründen, für die gesamte Philosophie aber müsse es noch einen höheren Begriff als den der Vorstellung und einen höheren Grundsatz als jenen geben. Den wesentlichen Inhalt der kritischen Doktrin setzt Fichte in den Nachweis, daß der Gedanke von einem Dinge, das an sich unabhängig von irgend einem Vorstellungsvermögen Existenz und gewisse Beschaffenheiten haben solle, eine Grille, ein Traum, ein Nichtgedanke sei. Diesen Gedanken habe noch nie ein Mensch gedacht und könne ihn auch keiner denken. Man denke allemal sich selbst als Intelligenz, die das Ding zu erkennen strebe, mit hinzu. Der Skeptizismus lasse die Möglichkeit übrig, noch etwa einmal über die Begrenzung des menschlichen Gemütes hinausgehen zu können, der Kritizismus aber tue die absolute Unmöglichkeit eines solchen Fortschreitens dar und sei demnach negativ dogmatisch. Daß Kant nicht (wie es zuerst Reinhold versuchte) die Ableitung aus einem einzigen Grundsatz gegeben habe, erklärt Fichte aus seinem „die Wissenschaft bloß vorbereitenden Plane“; doch habe Kant in der Apperzeption das Fundament für eine solche Ableitung gefunden. Von der Unterscheidung aber zwischen den Dingen, wie sie uns erscheinen, und den Dingen, wie sie an sich sind, meint Fichte, dieselbe solle „gewiß nur vorläufig und für ihren Mann gelten“. Daß er in diesem letzten Betracht über Kants Denkweise sich täusche, ward ihm später aus Kants (oben erwähneter) Erklärung vom 7. August 1799 klar, woraufhin er dann (in einem Briefe an Reinhold) Kant einen „Dreiviertelskopf“ nannte, aber an der Überzeugung festhielt, daß es kein von dem denkenden Subjekt unabhängiges Ding an sich, kein Nicht-Ich, das keinem Ich entgegengesetzt wäre, gebe, und ebenso auch an der Überzeugung, daß nur diese Lehre dem Geiste des Kritizismus entspreche und der „heilige Geist in Kant“ wahrer als Kants individuelle Persönlichkeit gedacht habe. Übrigens spricht Fichte bereits in eben jener Rezension den Satz aus, daß das Ding wirklich und an sich so beschaffen sei, wie es von jedem denkbaren intelligenten Ich gedacht werden müsse, daß mithin die logische Wahrheit für jede der endlichen Intelligenz denkbare Intelligenz zugleich real sei. — Dieser Satz ist später, jedoch ohne die Einschränkung: „für jede der endlichen Intelligenz denkbare Intelligenz“ das Fundament der schellingschen und hegelschen Doktrin geworden.

In der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“, welche namentlich großen Einfluß auf die Entwicklung der weiteren Philosophie ausübte, sucht Fichte in etwas umständlicher Weise die Aufgabe der Ableitung aller philosophischen Erkenntnis aus einem einzigen Prinzip zu lösen, indem er mit Reinhold der Ansicht ist, die Philosophie müsse ihrem ganzen Inhalt nach aus einem Prinzip abgeleitet werden. Dieses Prinzip findet Fichte im Anschluß an Kants Lehre von der transzendentalen Einheit der Apperzeption in dem Ichbewußtsein. Nur scheidet er zu wenig bestimmt zwischen göttlichem, allgemeinem, absolutem, menschlichem, individuellem, endlichem Ich, während es doch darauf hinauskommt: das absolute Ich bildet die Welt aus sich und in sich durch produktive Einbildungskraft, das individuelle Ich dagegen hat eine Welt außer sich und ist durch diese

mit bestimmt in seinem Denken und Handeln. Er spricht den Inhalt des Ichbewußtseins in drei Grundsätzen aus, deren logisches Verhältniß als Thesis, Antithesis und Synthesis sich in der Gliederung des Systems überall wiederholt.

1. Thesis: Den Satz $A = A$ gibt jeder zu. Es wird aber durch die Behauptung, daß dieser Satz an sich gewiß sei, nicht gesetzt, daß A sei, sondern man setzt nur: Wenn A sei, so sei A . Ob A ist, danach ist gar nicht die Frage. Nur der notwendige Zusammenhang zwischen dem „Wenn“ und dem „So“ wird ohne allen Grund gesetzt. Dieser Zusammenhang $= X$ ist im Ich und durch das Ich gesetzt. Insofern nun dieser Zusammenhang gesetzt wird, ist A in dem Ich und durch das Ich gesetzt sowie X . X ist nur in bezug auf ein A möglich, X ist aber im Ich wirklich gesetzt, folglich muß auch A im X wirklich gesetzt sein, insofern X darauf bezogen wird. Das schlechthin gesetzte X läßt sich ausdrücken: Ich = Ich, Ich bin Ich. Dieser Satz hat eine ganz andere Bedeutung als $A = A$, durch den gar nicht ausgemacht ist, ob A existiert. Der Satz: Ich bin Ich gilt aber nicht nur der Form, sondern seinem Gehalte nach. In ihm ist das Ich nicht unter Bedingung, sondern schlechthin gesetzt. Deshalb läßt sich der Satz auch ausdrücken: Ich bin. So ist es Erklärungsgrund aller Tatsachen des empirischen Bewußtseins, daß vor allem Setzen im Ich das Ich selbst gesetzt sei. Das Ich ist zugleich das Handelnde als urteilendes und das Produkt der Handlung. Das Ich ist Ausdruck einer Tathandlung, der unmittelbare Ausdruck dieser Tathandlung ist: Ich bin schlechthin, d. i. Ich bin schlechthin, weil Ich bin, und bin schlechthin, was Ich bin, beides für das Ich. — So ist zwar von dem Satze $A = A$, weil von irgend einem im empirischen Bewußtsein gegebenen Gewissen der Anfang genommen werden muß, ausgegangen, aber der Satz: Ich bin, läßt sich nicht aus ihm erweisen, vielmehr umgekehrt begründet: Ich bin, den Satz $A = A$. Sobald nämlich vom bestimmten Gehalt, dem Ich, abstrahiert wird, und die bloße Form, die Folgerung von dem Gesetzsein auf das Sein, übriggelassen wird, so erhält man als Grundsatz der Logik $A = A$. Abstrahiert man ferner von allem Urteilen als bestimmtem Handeln und sieht dabei bloß auf die Handlungsart des menschlichen Geistes überhaupt, so hat man die Kategorie der Realität. Alles, worauf der Satz $A = A$ anwendbar ist, hat, inwiefern derselbe darauf anwendbar ist, Realität.

2. Antithesis: Tatsache des empirischen Bewußtseins ist: Non- A nicht $= A$. Es kommt demnach unter den Handlungen des Ich ein Entgegengesetzten vor. Nun ist aber ursprünglich nichts gesetzt als das Ich, also kann nur dem Ich schlechthin entgegengesetzt werden, und dies dem Ich Entgegengesetzte ist $=$ Nicht- A . Das Ich setzt sich entgegen ein Nicht- A . Von Allem, was dem Ich zukommt, muß kraft der bloßen Gegensetzung dem Nicht- A das Gegenteil zukommen. Aus diesem Satze: dem Ich ist entgegengesetzt das Nicht- A , entsteht durch Abstraktion von dem Gehalte der logische Satz: Non- A nicht $= A$. Und abstrahiert man von der bestimmten Handlung des Urteilens ganz und sieht bloß auf die Form der Folgerung vom Entgegengesetztsein auf das Nichtsein, so hat man die Kategorie der Negation.

3. Synthesis: Da das Nicht- A auch im Ich ist, so sind sich Ich und Nicht- A im Ich entgegengesetzt: daraus folgt, daß sie sich gegenseitig einschränken. Einschränken heißt aber die Realität von etwas durch Negation zum Teil aufheben, also wird das Ich sowie das Nicht- A als teilbar gesetzt. So ergibt sich der dritte Grundsatz, der die Vereinigung von Ich und Nicht- A darstellt: Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht- A entgegen. Hierin liegen die zwei Sätze:

a) das Ich setzt sich als beschränkt oder bestimmt durch das Nicht-Ich, die Grundlage der theoretischen Wissenschaftslehre;

b) das Ich setzt das Nicht-Ich als bestimmt durch das Ich, die Grundlage der praktischen Wissenschaftslehre.

Der entsprechende logische Satz ist der Satz des Grundes: A ist zum Teil = Non-A, und umgekehrt; jedes Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in einem Merkmale = X gleich, und jedes Gleiche ist seinem Gleichen in einem Merkmale = X entgegengesetzt; ein solches Merkmal X heißt der Grund, im ersten Falle der Beziehungs-, im zweiten der Unterscheidungsgrund. Aus diesem dritten Satze ergibt sich die Kategorie der Limitation.

Es ist in diesem dritten Grundsatz eine Synthesis zwischen dem entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich vorgenommen, nach deren Möglichkeit sich nicht weiter fragen läßt. Man ist zu ihr ohne allen weiteren Grund befugt. Es ist hiermit die kantische Frage: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? auf die allgemeinste und befriedigendste Art beantwortet. Alle übrigen Synthesen, welche giltig sein sollen, müssen in dieser ersten liegen; sie müssen zugleich in und mit ihr vorgenommen worden sein. Alles, was von nun an im Systeme des menschlichen Geistes vorkommen soll, muß sich aus dem Aufgestellten ableiten lassen. Es kommt darauf an, in dieser Synthesis eine Antithesis zu finden, die in einer neuen Synthesis aufgehoben wird, mit dieser neuen Synthesis dasselbe zu tun, und so fort, bis man zu Gegensätzen kommt, die sich nicht weiter vollkommen verbinden lassen. Hier fängt dann das Gebiet des praktischen Theiles an. — Indem Fichte aus jenen drei Sätzen das gesamte theoretische Bewußtsein nach Inhalt und Form und zugleich die Normen des sittlichen Handelns deduziert, glaubt er hierdurch zu Kants Kritik das System der reinen Vernunft hinzuzufügen.

Das Wesen der kritischen Philosophie, welche Fichte vertreten will, besteht nach ihm darin, daß ein absolutes Ich, als schlechthin unbedingt und durch nichts Höheres bestimmbar, aufgestellt wird. Diejenige Philosophie ist aber dogmatisch, die dem Ich an sich etwas gleich- und entgegengesetzt. Dies geschieht in dem höher sein sollenden Begriff des Dinges, der völlig willkürlich als der schlechthin höchste aufgestellt wird. Im kritischen Systeme ist das Ding das im Ich gesetzte, im dogmatischen dasjenige, worin das Ich selbst gesetzt ist. Der Kritizismus ist darum immanent, weil er alles in das Ich setzt, der Dogmatismus transzendent, weil er noch über das Ich hinausgeht. Der Dogmatismus muß gefragt werden, warum er sein Ding an sich ohne einen höheren Grund annahme, da er bei dem Ich nach einem höheren Grund fragt. Er muß nach seinem eigenen Grundsatz, nichts ohne Grund anzunehmen, wieder einen höheren Gattungsbegriff für den Begriff des Dinges an sich anführen, und so weiter fort. Ein durchgeführter Dogmatismus leugnet entweder, daß unser Wissen einen Grund habe, daß überhaupt ein System im menschlichen Geiste sei, oder er widerspricht sich selbst. — Dieses absolute Ich ist nun ganz etwas anderes als das Ich des wirklichen Bewußtseins. Das letztere ist auch ein gesondertes und abgetrenntes: es ist eine Person unter mehreren Personen. Bis zum Bewußtsein dieser Persönlichkeit setzt die Wissenschaftslehre ihre Ableitung fort. Das Ich aber, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, ist nichts weiter als die Identität des Bewußtseienden und Bewußten, und zu dieser Absonderung muß man sich erst durch Abstraktion von allem übrigen in der Persönlichkeit erheben. Es ist die Ichheit, die allen gemeine Vernunft, die allem Denken zugrunde liegt. Wer überhaupt nicht von dem wirklichen Bewußtsein und seinen Tatsachen zu abstrahieren vermag, an dem hat die Wissenschaftslehre alle Ansprüche verloren.

Dieses Ich, welches noch nicht Individuum ist, entsteht durch intellektuelle Anschauung, welche das unmittelbare Bewußtsein, daß ich handle, und dessen, was ich handle, ist. Sie ist das dem Philosophen angemutete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Aktes, wodurch ihm das Ich entsteht, nicht das Anschauen eines Seins, sondern eines Handelns, also etwas ganz anderes als die intellektuelle Anschauung, welche Kant verwirft. Daß es ein solches Vermögen der intellektuellen Anschauung gebe, läßt sich nicht durch Begriffe demonstrieren, noch, was es sei, aus Begriffen entwickeln. Jeder muß es unmittelbar in sich selbst finden, oder er wird es nie kennen lernen.

Von diesem Ich der intellektuellen Anschauung, mit welchem die Wissenschaftslehre anhebt, ist wohl zu unterscheiden das Ich als Idee, mit welchem sie schließt. Im ersteren liegt lediglich die Form der Ichheit; dadurch, daß man es faßt, erhebt man sich zur Philosophie. In dieser Gestalt ist es nur für den Philosophen. Das Ich als Idee ist für das Ich selbst, welches der Philosoph betrachtet, vorhanden. Er stellt es nicht auf als seine eigene, sondern als Idee des natürlichen, jedoch vollkommen ausgebildeten Menschen. Das Ich als Idee ist das Vernunftwesen, sofern es die allgemeine Vernunft teils in sich selbst vollkommen darstellt, teils auch außer sich in der Welt ausführlich realisiert hat. Die Idee des Ich hat mit dem Ich der Anschauung das gemein, daß in beiden das Ich nicht als Individuum gedacht wird, im letzteren nicht, weil die Ichheit noch nicht bis zur Individualität bestimmt ist, nur Intelligenz, Geistigkeit, Vernunft ist, durch welche wir uns allem, was außer uns ist, nicht nur Personen, entgegensetzen, im ersteren nicht, weil durch die Bildung nach allgemeinen Gesetzen die Individualität verschwunden ist. Mit der Idee des Ich schließt die Vernunft in ihrem praktischen Teile, indem sie dieselbe als das Endziel des Strebens unserer Vernunft aufstellt, welchem diese jedoch nur ins unendliche sich anzunähern vermag. Sie wird nie wirklich sein und kann als Idee auch nicht bestimmt gedacht werden. (Zweite Einleitung in d. Wissenschaftslehre 1797, Werke I, 463 f., 515 f., Sonnenkl. Bericht 1801, Werke II, 382.)

Um die Grundlage des theoretischen Wissens zu gewinnen, ist es nun nötig, in dem obersten Grundsatz desselben: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, Gegensätze zu finden. Das sind folgende: 1. das Nicht-Ich bestimmt als tätig das Ich, welches insofern leidend ist, 2. das Ich bestimmt sich selbst, ist also tätig. Diese beiden Gegensätze werden vereinigt und aufgelöst durch den Begriff der Wechselbestimmung: das Ich setzt Negation in sich, sofern es Realität in das Nicht-Ich setzt, und setzt Realität in sich, sofern es Negation in das Nicht-Ich setzt. So sind Ich und Nicht-Ich gegenseitig durcheinander bestimmt. Wird das Ich bestimmt, so leidet es, und zwar durch das Nicht-Ich, welches als tätig gedacht wird. So erhalten wir die Kategorie der Kausalität. Es wird aber doch vorausgesetzt, daß im Ich alle Realität vorhanden ist, und sofern es den ganzen bestimmten Umkreis aller Realitäten umfaßt, ist es Substanz. Wir stellen uns Dinge außer uns vor dadurch, daß das Ich eine Realität in sich aufhebt und diese aufgehobene Realität in ein Nicht-Ich setzt. Wird eine Einwirkung der äußeren Dinge auf das vorstellende Subjekt angenommen, so heißt dies: Wir setzen die Dinge als Nicht-Ich unserem Ich entgegen; dadurch wird unser Ich beschränkt. In Wahrheit sind wir es aber selbst, was da handelt, nicht die Dinge. Je nachdem man bei dem Vorstellen nun das Ich als tätig oder als leidend betrachtet, je nachdem die Tätigkeit als von dem Ich oder dem Nicht-Ich ausgehend gedacht wird, ist der Idealismus oder der Realismus vertreten. Es sind so in dem wahren System des philosophischen Wissens die Ansprüche der beiden Weltanschauungen vereinigt, indem sie beide

beschränkt werden. Die Tätigkeit nun, durch welche das Ich sich selbst beschränkt und die Vorstellung hervorbringt, ist die Einbildungskraft. Beim Vorstellen schwebt das Ich zwischen entgegengesetzten Richtungen, nach dem Ich oder nach dem Nicht-Ich hin, und dieses Schweben ist Wirkung der Einbildungskraft, welche das Leiden und die Tätigkeit des Ich zum Bewußtsein bringt.

Zuerst wird durch diesen Prozeß die Empfindung erzeugt, wobei noch nichts Äußeres gesetzt wird, sondern das Ich sich nur durch etwas Fremdes in sich beschränkt fühlt. Auf die Empfindung folgt die Anschauung. Es wird etwas außer uns gesetzt, das Angeschaute, welches dem anschauenden Subjekt durch eine notwendige Täuschung als ein von außen Kommendes erscheint; die Richtung des Produzierens und des Auffassens ist eine ganz entgegengesetzte, und deshalb kann das Ich nicht in demselben Akte auffassen und produzieren zugleich. Beim Auffassen erscheint ihm das Produkt schon als ein fertiges. Damit die Anschauung aber Realität gewinne, muß sie festgehalten werden. Dies geschieht durch den Verstand, welcher die Anschauung fixiert, sie zu etwas Erkanntem macht. Sind Zeit und Raum Gesetze des Anschauens, so die Kategorien Gesetze dieses Fixierens. Hat der Verstand die Gegenstände festgesetzt, so reflektiert über sie die Urteilskraft, indem sie vergleicht, die Verhältnisse bestimmt, subsumiert usw. Die Anschauung der vollkommenen Spontanität des Ich, aus welcher folgt, daß nichts real sein könne für das Ich, ohne auch ideal im Ich zu sein, und umgekehrt, ist die Vernunftserkenntnis, die Grundlage alles Wissens. Hier ergreift das Ich sich selbst, d. h. kommt zum reinen Selbstbewußtsein. Hier ist die Entwicklung zum Ausgangspunkt zurückgekehrt, erkennt aber, daß das Bestimmwerden des Ich aus ihm selbst hervorgeht, und damit ist der Übergang zum Praktischen gegeben.

Unerklärt blieb bisher der Anstoß, durch welchen die unendliche Tätigkeit des Ich begrenzt wird. Dieser wurde nur postuliert, der Grund dazu muß aber gefunden werden, sonst hätte die Wissenschaftslehre kein festes Fundament. Der Grundsatz der praktischen Wissenschaftslehre war: das Ich setzt das Nicht-Ich als bestimmt durch das Ich. Das Ich ist absolut, frei nach diesem Satze, es hat unendliche Tätigkeit, oder es geht mit seinem Streben in die Unendlichkeit. Der Trieb kann so sein Ziel nicht erreichen, kann nicht kausal werden. Damit das Ich dies werde, damit es überhaupt praktisch werde, setzt es ein Gegenstreben entgegen, und so entsteht der Anstoß oder das Nicht-Ich. Damit ist die Welt gesetzt, die aber nur in einem Ich ist und für ein Ich ist. Es entsteht ein Wechselverhältnis zwischen der Freiheit des Ich im Verhältnis zur Welt, insofern es praktisch ist, und der Gebundenheit des Ich durch die Welt, insofern es als Intelligenz erscheint. Der Begriff der Pflicht, welcher als unbedingtes Sollen auftritt, nötigt aber das Ich, die Welt, das Nicht-Ich, das eine bloße Schranke ist, als ein Nichtiges zu erkennen und zu bekämpfen. Die moralische Weltordnung wird von Ewigkeit her dafür gesorgt haben, daß endlich gelinge, was sein soll, d. h. daß die Vernunft = Ich über die Unvernunft = Nicht-Ich siegen werde. Die Natur selbst als das Unvernünftige kann keinen Zweck haben, und es tritt bei Fichte die völlige Naturverachtung zutage.

Von einzelnen Disziplinen hat Fichte nach den Grundsätzen der Wissenschaftslehre bearbeitet das Naturrecht und die Moral, indem er das erstere als durchaus unabhängig von der Moral behandelte. Erst auf diesen beiden Gebieten konstruiert Fichte die Mehrheit der Individuen. Das Ich kann sich nicht als freies Subjekt denken, ohne sich durch ein Äußeres auch zur Selbstbestimmung bestimmt zu finden; zur Selbstbestimmung aber kann es nur durch ein Vernunft-

wesen solliziert werden; es muß also nicht nur die Sinnenwelt, sondern auch andere Vernunftwesen außer sich denken, also sich als ein Ich unter mehreren setzen. Das Sittengesetz steht uns ebenso fest wie unser Sein, das Pflichtgebot ist absolut gültig, es setzt dies aber vernünftige Wesen neben uns voraus, da es ohne diese nicht wirklich, nicht erfüllbar wäre, da wir ohne diese unsere sittliche Bestimmung nicht erreichen könnten. Wenn wir von der Intelligenz aus zur Gewißheit einer Mitwelt vernünftiger Wesen nicht gelangen, so von der praktischen Vernunft aus, die eine Ergänzung der theoretischen ist. Alles Recht bezieht sich auf Gemeinschaft und kann nur in einer Gemeinschaft existieren. Das allgemeine Rechtsgesetz lautet: Es muß jeder seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit der andern beschränken, unter der Bedingung, daß die andern in bezug auf ihn das gleiche tun. Der Staat hat die Aufgabe, das Vernunftrecht in allem, was menschliches Bedürfnis ist, zu verwirklichen, hat aber mit der Gesinnung nichts zu tun. Er ist notwendig, um dem Vernunftrecht die äußere Sanktion zu verleihen, und er entsteht durch den übereinstimmenden Willen aller seiner Mitglieder, sich ihre Rechte gegenseitig zu sichern.

Die Moral bezieht sich nicht auf das äußere Verhalten der Menschen wie das Recht, sondern auf den Willen, und zwar muß das Princip der Gesetzgebung für den Willen sich ergeben aus dem Begriffe der Freiheit, der unbedingten Selbsttätigkeit als dem Wesen des Ich. Aus diesem ergibt sich die Forderung der Selbständigkeit, Selbstbestimmung, der Trieb dazu, welcher als „reiner Trieb“ alle Sittlichkeit begründet. Das Prinzip der Sittenlehre besteht demnach in dem notwendigen Gedanken der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbständigkeit schlechthin und ohne Ausnahme bestimmen solle. Die Äußerung und Darstellung des reinen Ich im individuellen Ich ist das Sittengesetz. Durch die Sittlichkeit geht das empirische Ich vermöge einer unendlichen Annäherung in das reine Ich zurück. Die Natur hat nur Sinn als Vorbedingung eines moralischen Lebens; sie bietet die Mittel zum Handeln, ist aber eigentlich nur eine Schranke, die stets aufzuheben ist. — Der Gesellschaft nützlich zu sein, ist der einzelne verpflichtet, ja für den letzten Zweck der Gesellschaft zu arbeiten, d. h. das Menschengeschlecht immer mehr vom Zwange der Natur zu befreien, überhaupt zu veredeln; er ist hierzu verpflichtet, weil seine ganze Bildung nur durch die Gesellschaft möglich war. Im übrigen bedingt der Fortschritt eines Mitgliedes den Fortschritt aller. Das Gefühl meiner Würde und meiner Kraft steigt, wenn ich sehe, daß mein Dasein nicht zwecklos ist, daß ich ein notwendiges Mitglied der großen Kette bin, die von der Entwicklung der ersten Menschen bis in die Ewigkeit hinausgeht. Alle Wohltäter der Menschheit, alle großen Namen haben für mich gearbeitet; ich kann aber selbst ihre Aufgabe ergreifen, das gemeinsame Brüdergeschlecht immer reicher und glücklicher zu machen; ich kann den herrlichen Tempel, den sie unvollendet lassen mußten, seiner Vollendung näher bringen. Wenn ich auch aufhören muß wie sie, so ist es doch der erhabenste Gedanke, daß, wenn ich jene erhabene Aufgabe übernehme, sie nie vollendet haben werde, nie aufhören werde zu wirken und so überhaupt nie aufhören werde. „Das, was man Tod nennt, kann mein Werk nicht abrechnen; denn mein Werk soll vollendet werden, und es kann in keiner Zeit vollendet werden, mithin ist meinem Dasein keine Zeit bestimmt — und ich bin ewig. Ich habe zugleich mit der Übernehmung jener großen Aufgabe die Ewigkeit an mich gerissen. Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge und zu dem tobenden Wassersturz und zu den krachenden, in einem Feuermeer schwimmenden Wolken und sage: Ich bin ewig, und ich trotze eurer Macht! Brecht alle herab auf mich, und du Erde und du Himmel, vermischet euch im

wilden Tumulte, und ihr Elemente alle — schäumt und tobet und zerreibet im wilden Kampfe das letzte Sonnenstäubchen des Körpers, den ich mein nenne; — mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben; denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist dauernder als ihr; sie ist ewig, und ich bin ewig, wie sie.“ (Einige Vorlesung. üb. die Bestimmung des Gelehrten, 1794, Ges. Werke VI, S. 322 f., zugleich ein Beispiel dafür, zu welch begeisterten Worten Fichte sich erheben konnte.)

Im Jahre 1793 hatte Fichte von den Fürsten Europas volle Denkfreiheit verlangt und die französische Revolution, als die Selbsttätigkeit und die Freiheit des Individuums proklamierend, freudigst begrüßt. Dagegen wollte er in seinem „geschlossenen Handelsstaat“ (1800) eine Art Sozialismus, mit scharfer Bevormundung durch den Staat, durchgeführt wissen. Allerdings Recht auf Arbeit oder Recht auf Existenz des einzelnen, aber Aufsicht des Staats über Wahl des Berufs, über Grund und Boden, nur nicht Kommunismus. Dagegen ist Gewerbe-freiheit, Freihandel, Weltgeld zu verwerfen, nur Landesgeld soll es geben, das Gleichgewicht von Warenmenge und Geld soll festgehalten sowie der Wert der im Staate produzierten Güter genau bestimmt werden. Also hier will Fichte volle Herrschaft des Staates.

In der „Kritik aller Offenbarung“ nimmt Fichte an, daß unter der Voraussetzung totaler Entartung die Empfänglichkeit für Moralität mittelst der Sinnlichkeit vermöge der Religion durch Wunder und Offenbarungen angeregt werden könne, wogegen Kant in seiner Relig. innerh. d. Grenz. d. bl. Vnft. alle außer-moralischen Elemente als statutarische bezeichnet und nicht als von Gott unmittelbar veranstaltete Heilmittel, sondern nur als menschliche Verunstaltungen der rein moralischen Religion gelten läßt. Auf dem Standpunkt der Wissenschaftslehre läßt Fichte die Religion ganz in den Glauben an eine sittliche Weltordnung aufgehen. So insbesondere in der Abhandlung vom Jahre 1798 über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung und in der sich hieran anschließenden Verteidigungsschrift gegen die Anklage des Atheismus. Der Gottesglaube ist die ihm praktisch sich bewährende Zuversicht zu der absoluten Macht des Guten. „Die lebendige und wirkende moralische Ordnung“, sagt Fichte in jener Abhandlung, „ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen andern fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelt eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache derselben anzunehmen. Es ist gar nicht zweifelhaft, vielmehr das Gewisseste, was es gibt, ja der Grund aller andern Gewißheit, das einzige absolute gültige Objektive, daß es eine moralische Weltordnung gibt, daß jedem Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen und auf seine Arbeit gerechnet ist, daß jedes seiner Schicksale, inwiefern es nicht etwa durch sein eigenes Betragen verursacht ist, Resultat ist von diesem Plane, daß ohne ihn kein Haar fällt von seinem Haupte und in seiner Wirkungssphäre kein Sperling vom Dache, daß jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse mißlingt, und daß denen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen. Es kann ebensowenig von anderer Seite dem, der nur einen Augenblick nachdenken und das Resultat dieses Nachdenkens sich redlich gestehen will, zweifelhaft bleiben, daß der Begriff von Gott als einer besonderen Substanz unmöglich und widersprechend ist, und es ist erlaubt, dies aufrichtig zu sagen und das Schulgeschwätz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechttuns sich erhebe.“ — Es ist klar, daß hiermit von Fichte ein entschiedener Pantheismus bekannt wurde.

Forberg hat in dem Aufsatz, welchem der fichtesche vorangeschickt wurde, es für ungewiß erklärt, ob ein Gott sei, den Polytheismus, falls nur die mythologischen Götter moralisch handelten, für ebenso verträglich mit der Religion wie den Monotheismus und in künstlerischem Betracht für vorzüglicher erklärt, die Religion auf zwei Glaubensartikel beschränkt: den Glauben an die Unsterblichkeit der Tugend, d. h. den Glauben, daß es immer auf Erden Tugend gab und gibt, und den Glauben an ein Reich Gottes auf Erden, d. h. die Maxime, an der Beförderung des Guten wenigstens so lange zu arbeiten, als die Unmöglichkeit des Erfolges nicht klar erwiesen sei; endlich es dem Ermessen eines jeden anheimgegeben, ob er es ratsamer finde, an einen alten Ausdruck „Religion“ einen neuen verwandten Begriff zu binden und dadurch diesen der Gefahr auszusetzen, von jenem wieder verschlungen zu werden, oder lieber den alten Ausdruck gänzlich beiseite zu legen, aber dann zugleich auch bei sehr vielen schwerer oder gar nicht Eingang zu finden. Forberg hat auch später noch, in einem Briefe an Paulus, Koburg 1821, in: Paulus u. s. Zeit, von Reichlin-Meldegg, Stuttgart 1853, Bd. II, S. 268 f., vgl. Hase, Fichte-Büchlein S. 24 f., erklärt: „Des Glaubens habe ich in keiner Lage meines Lebens bedurft und gedenke in meinem entschiedenen Unglauben zu beharren bis ans Ende, das für mich ein totales Ende ist“ etc., wogegen Fichte über die Unsterblichkeit, obschon er sich zu verschiedenen Zeiten verschieden äußert, doch stets affirmativere Ansichten gehegt hat: kein wirklich gewordenes Ich kann nach Fichtes Doktrin jemals untergehen; wie das Sein ursprünglich sich brach, so bleibt es gebrochen in alle Ewigkeit. Wirklich geworden im vollem Sinne ist aber nur das Ich, das sich als Leben des Begriffs erscheint, das also etwas allgemein und ewig Giltiges aus sich entwickelt hat. (Vergl. Löwe, Die Ph. F.s, Stuttg. 1862, S. 224—230.)

Die „Bestimmung des Menschen“ ist eine lebendige exoterische Darstellung des fichteschen Idealismus in seinem Gegensatz zum Spinozismus; sie sollte „anziehen und erwärmen und den Leser kräftig von der Sinnlichkeit zum Übersinnlichen fortreißen“. Die Schrift teilt sich in drei Bücher, deren erstes vom Zweifel, deren zweites vom Wissen (Gespräch zwischen „Ich“ und einem erscheinenden Geiste) und deren drittes vom Glauben handelt.

Bald nach dem Atheismus-Streit ging Fichte dazu über, den Ausgangspunkt seines Philosophierens im Absoluten zu nehmen, insbesondere bereits in der Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801 (erst in den Werken, Bd. II, 1845 gedruckt), in welche auch einzelne schleiermachersche Begriffe aus den Reden über die Religion eingegangen sind, und in der „Anweisung zum seligen Leben“. Er erklärt Gott für das allein wahrhaft Seiende welches sich, durch sein absolutes Denken die äußere Natur als ein unwirkliches Nicht-Ich gegenüberstelle. Zu den beiden früher (im Anschluß an Kants Ethik) unterschiedenen praktischen Lebensstandpunkten, dem des Genusses und dem des Pflichtbewußtseins in der Form des kategorischen Imperativs, fügt Fichte nunmehr drei andere hinzu, die ihm als höhere gelten: die positive oder schaffende Sittlichkeit, die religiöse Gemeinschaft mit Gott und die philosophische Gotteserkenntnis.

In der Schrift: „Grundzüge d. gegenw. Ztalt.“, Vorlesg., geh. zu Berlin 1804 bis 1805 (Berl. 1806), unterscheidet Fichte geschichtsphilosophisch fünf Perioden: 1. diejenige, da die menschlichen Verhältnisse ohne Zwang und Mühe durch den bloßen Vernunftinstinkt geordnet werden; 2. diejenige, da dieser Instinkt schwächer geworden und, nur noch in wenigen Auserwählten sich aus-

sprechend, durch diese wenigen in eine zwingende äußere Autorität für alle verwandelt wird; 3. diejenige, da diese Autorität und mit ihr die Vernunft in der einzigen Gestalt, in der sie bis jetzt vorhanden, abgeworfen wird; 4. diejenige, da die Vernunft in der Gestalt der Wissenschaft in die Gattung eintritt; 5. diejenige, da zu dieser Wissenschaft sich die Kunst gesellt, um das Leben mit sicherer und fester Hand nach der Wissenschaft zu gestalten, und da diese Kunst die vernunftgemäße Einrichtung der menschlichen Verhältnisse frei vollendet, und der Zweck des gesamten Erdenlebens erreicht wird, und unsere Gattung die höheren Sphären einer andern Welt betritt. Die letzte Periode ist eine Rückkehr zum Ursprung, jedoch so, daß die Menschheit sich mit Bewußtsein wieder zu dem macht, was sie ohne ihr Zutun gewesen ist. F. findet, daß seine Zeit in der dritten Epoche stehe. — In den im Sommersemester 1813 gehaltenen Vorlesungen über die Staatslehre erklärt F. (Werke, Bd. IV, 508) die Geschichte für den Fortgang von der ursprünglichen, auf bloßem Glauben beruhenden Ungleichheit zu der Gleichheit, die das Resultat des die menschlichen Verhältnisse durchaus ordnenden Verstandes sei.

Die Energie der sittlichen Gesinnung Fichtes hat sich zumeist in seinen „Reden an die deutsche Nation“ bekundet, die eine geistige Wiedergeburt erstreben. „Laßt die Freiheit auf einige Zeit verschwunden sein aus der sichtbaren Welt; geben wir ihr eine Zuflucht im Innersten unserer Gedanken so lange, bis um uns herum die neue Welt emporwachse, die da Kraft habe, diese Gedanken auch äußerlich darzustellen.“ Dieses Ziel soll erreicht werden durch eine völlig neue, zur Selbsttätigkeit und Sittlichkeit führende Erziehung, für welche Fichte in Pestalozzis Pädagogik den Anknüpfungspunkt findet. Der Staat soll die Erziehung ganz in die Hand nehmen. Die Jugend muß in geschlossenen Anstalten, fern von der Familie, für die Sittlichkeit und namentlich für die nationalen Aufgaben herangebildet werden. Nicht durch die einzelnen Vorschläge, die größtenteils überspannt und abenteuerlich sind, wohl aber durch das ethische Prinzip hat Fichte zur sittlichen Erhebung der deutschen Nation wesentlich mitgewirkt und zumal die Jugend zum aufopferungsfreudigen Kampfe für die nationale Unabhängigkeit begeistert. Gegen Fichtes früheren Kosmopolitismus, der ihn noch 1804 in dem Staate, der jedesmal auf der Höhe der Kultur stehe, das wahre Vaterland des Gebildeten finden ließ, kontrastiert scharf die in den Reden sich bekundende warme Liebe zu der deutschen Nation, die sich jedoch bis zu einem überschwenglichen, den Gegensatz des Deutschen und Fremden nahezu mit dem des Guten und Bösen identifizierenden Kultus des Deutschtums potenziert. — Gerade die Lehre vom Staat hat Fichte öfter behandelt, was wohl seiner glühenden Liebe zum Vaterlande zum Teil zuzuschreiben ist.

Fichtes spätere Lehre ist eine Fortbildung der früheren in der nämlichen Richtung, in welcher Schelling über Fichte hinausging. Die Differenz zwischen F.s früherem und späterem Philosophieren ist vielleicht in der Sache geringer als in der Lehrform. Schelling, der seinen eigenen Einfluß auf Fichtes spätere Gedankenbildung wohl überschätzt hat, mag die Differenz überspannt und vielleicht F.s früheren Standpunkt zu subjektivistisch gedeutet haben. Andererseits aber ist nicht zu verkennen, daß Fichte von Kants transzendentaler Apperzeption, welche das reine Selbstbewußtsein jedes Individuums ist, ausgehend, mehr und mehr in dem Begriff des alle Individuen in sich befassenden Absoluten das Prinzip seines Philosophierens gefunden hat und daß demgemäß sein späteres Lehrgebäude auch materiell von dem früheren gar nicht unbeträchtlich verschieden ist.

Zu der von Fichte in der „Wissenschaftslehre“ dargelegten Doktrin hat sich eine Zeitlang auch Karl Leonhard Reinhold bekannt, der später theils bardilische, theils jacobische Ansichten annahm (s. Grundr. III, S. 376). Friedr. Karl Forberg (1770—1848) und Friedr. Imm. Niethammer (geb. 1766, Dozent und außerord. Prof. in Jena, 1803 zugleich mit Schelling nach Würzburg berufen, seit 1807 Studien- und Oberkonsistorialrat in München, gest. 1848) schlossen sich an eben jene Lehre an. Der letztere trug zuerst die kantische Lehre vor, näherte sich dann Fichte und schrieb von dessen Standpunkt aus: Ableitung des moralischen Gesetzes aus der Form der reinen Vernunft, Jena 1793, Ueb. Religion als Wissensch., zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden, Neustrel. 1795, Vers. einer Begründung des vernunftmäßigen Offenbarungsglaubens. Er war Herausgeber des „Philosophischen Journals“, zuerst allein, dann mit Fichte zusammen, 1795—1798, in dem der zum Atheismus-Streit führende Aufsatz Fichtes erschien. Johannes Baptista Schads, geb. 1758 zu Mürtzbach zwischen Koburg und Bamberg, vom 9. Jahre im Benediktinerkloster Banz erzogen, dann in Bamberg von Jesuiten unterrichtet, trat 1778 als Novize in das Kloster Banz ein und entsprang 1798 aus demselben, nachdem er wegen seines gegen das wüste Leben im Kloster geäußerten Abscheues und wegen seiner freieren Ansichten hart behandelt worden war. Bald darauf habilitierte er sich in Jena, wurde 1802 daselbst außerord. Prof. und ging 1804 als ord. Prof. der Philos. nach Charkow. 1817 erhielt er daselbst plötzlich wegen einiger Stellen in seinen Schriften die Entlassung und wurde aus Rußland verwiesen. Nach Jena zurückgekehrt, starb er daselbst 1834. Vgl. Schads Lebens- und Klostersgesch., von ihm selbst beschrieben, 2. Bd., Erf. 1803—1804, 2. Aufl.: Schads Lebensgesch., Altenb. 1828. Als Anhänger Fichtes zeigte sich Schads in den Schriften: Gemeinfassliche Darstellung des fichteschen Systems und der daraus hervorgeh. Religionstheorie, 3 Bde., Erf. 1800—1801; Grundriss der Wissenschaftsl., Jena 1800; Neuer Grundriss der transcendental. Logik und der Metaphys. nach den Principien der Wissenschaftsl., Jena 1801; Absolute Harmonie des fichteschen Systems mit der Relig., Erf. 1802. Der Lehre Schellings nähert sich Schads in: System der Natur und Transcendentalphilos., 2 Bde., Landshut 1803—1804. Gottl. Ernst Aug. Mehmel (geb. 1761, gest. 1840 als Professor in Erlangen) hat in Schriften und Vorlesungen sich im wesentlichen Fichte angeschlossen. Von seinen Werken seien erwähnt: Versuch einer vollständigen analytischen Denklehre als Vorphilosophie, 1803, von Jean Paul als die einzig genießbare Logik bezeichnet, Ueber das Verhältniss der Philosophie zur Religion, 1805, Jahrbuch der Sittenlehre, 1811.

§ 4. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (später von Schelling, geb. 1775, gest. 1854) hat die fichtesche Ichlehre, von der er ausging, durch Verschmelzung mit dem Spinozismus zu dem Identitätssystem umgestaltet, aber von den beiden Seiten desselben, der Lehre von der Natur und vom Geist, vorzugsweise die erstere ausgebildet, indem er im Gegensatz zu Fichte der Natur wieder zu ihrem Rechte zu verhelfen suchte. Objekt und Subjekt, Reales und Ideales, Natur und Geist sind identisch im Absoluten, das viel Ähnlichkeit mit der Substanz Spinozas hat. Wir erkennen diese Identität mittelst intellektueller Anschauung. Die ursprüngliche ungeschiedene Einheit oder Indifferenz tritt in die polarischen Gegensätze des positiven oder

idealen und des negativen oder realen Seins auseinander. Der negative oder reale Pol ist die Natur. Der Natur wohnt ein Lebensprinzip inne, welches die unorganischen und die organischen Wesen vermöge einer allgemeinen Kontinuität aller Naturursachen zu einem Gesamtorganismus verknüpft. Dieses Prinzip nennt Schelling die Weltseele. Die Kräfte der unorganischen Natur wiederholen sich in höherer Potenz in der organischen. Der positive oder ideale Pol ist der Geist. Die Stufen seiner Entwicklung sind: das theoretische, das praktische und das künstlerische Verhalten, d. h. die Hineinbildung des Stoffes in die Form, der Form in den Stoff, und die absolute Ineinsbildung von Form und Stoff. Die Kunst ist bewußte Nachbildung der bewußtlosen Naturidealität, Nachbildung der Natur in den Kulminationspunkten ihrer Entwicklung; die höchste Stufe der Kunst ist die Aufhebung der Form durch die vollendete Fülle der Form. — Der durchschlagende Begriff bei Schelling, eigentlich in allen seinen Phasen war „einheitlicher Organismus“. Die Philosophie hat nach ihm die Gegenstände der einzelnen Wissenschaften, die Natur, die Tiere und Pflanzenwelt, den Staat, die Geschichte wie die Kunst nur als „Glieder eines großen Organismus“ zu erfassen, der hervorgehe aus den Tiefen der Natur, und dessen Höhe die Geisterwelt sei.

Durch successive Mitaufnahme mancher Philosopheme von Platon und Neuplatonikern, Giordano Bruno, Jakob Böhme und anderen hat Schelling später eine synkretistische Doktrin gebildet, die immer mystischer geworden ist und namentlich in den „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ ihren Ausdruck fand, auf den Entwicklungsgang der Philosophie aber einen weit geringeren Einfluß als das anfängliche Identitätssystem gewonnen hat.

Nach Hegels Tode hat Schelling das Identitätssystem, das von Hegel nur auf eine logische Form gebracht worden sei, zwar nicht für falsch, aber für einseitig erklärt und als negative Philosophie bezeichnet, die nur im Rationalen bleibe und nicht von dem zu Denken aus das Existierende begreifen könne. In dem Existierenden ist nicht nur Vernunft, sondern auch Vernunftwidriges, und so ist es durch die Erfahrung aufzunehmen und nicht aus reiner Vernunft zu erfassen. Deshalb bedarf die negative oder rationale Philosophie einer Ergänzung durch eine positive Philosophie, nämlich durch die „Philosophie der Mythologie“ und „Philosophie der Offenbarung“. Es geht freilich diese höhere Stufe der Philosophie bei Schelling in Theosophie über und ist eine Spekulation über die Potenzen und Personen der Gottheit, wodurch der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums oder des Katholizismus und Protestantismus in einer Johanneskirche

der Zukunft aufgehoben werden soll. — Der Erfolg dieser positiven Philosophie ist weit hinter Schellings großen Verheißungen zurückgeblieben, indem nur sehr wenige diesen Gedanken Bedeutung zuerkannten oder sich ihnen gar anschlossen.

Schellings Werke hat in einer Gesamtausgabe, welche außer dem früher Gedruckten auch vieles bis dahin Ungedruckte enthält, sein Sohn K. F. A. Schelling ediert, 1. Abt. 10 Bde., 2. Abt. 4 Bde., Stuttg. u. Augsb. 1856 ff. Von G. L. Plitt in Erlangen ist hrsgeg. worden: Aus Sch.s Leb., in Briefen, Bd. I, 1775—1803, Lpz. 1869; Bd. II u. III, Lpz. 1870. Maximilian II., König v. Bayern u. Schelling, Briefwechsel, hrsgeg. von L. Trost u. F. Leist, Stuttg. 1891. Schelling ist auch der Verfasser der „Nachtwachen von Bonaventura“, Penig 1805, die eine pessimistische, ja nihilistische Tendenz haben. Seine hauptsächlichsten Schriften s. u. bei der Darstellung seiner Lehre.

Über Schelling handelt insbesondere C. Rosenkranz, Schelling, Vorlesgn., geh. im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg, Danzig 1843. Vgl. die Darstellungen seines Systems bei den Historikern Michelet, Erdmann usw., ferner unter den älteren Schriften namentlich die von Jak. Fries üb. Reinhold, Fichte u. Schelling, Lpz. 1803, F. Köppen, Sch.s Lehre od. das Ganze d. Philos. des absol. Nichts, nebst drei Briefen von F. H. Jacobi, Hamburg, wie auch Jacobis Schrift v. d. göttl. Dingen, Lpz. 1811 (s. Grundr. III, S. 380), von neueren mehrere bei der Eröffnung der Vorlesungen Sch.s in Berlin erschienene Streit-schriften: Schelling u. d. Offenbarg., Krit. d. neuest. Reaktionsversuchs geg. d. freie Philos., Lpz. 1842, (Glaser) Differenz der schellingschen u. hegelschen Philos., Lpz. 1842, Marheineke, Krit. d. sch.schen Offenbarungsphil., Berl. 1843. Sálat, Sch. in München, Heidelb. 1845. L. Noack, Sch. u. d. Philos. der Romantik, Berl. 1859. Ad. Planck, Schellings nachgelassene Werke u. ihre Bedeutung für Philos. u. Theologie, 1858. Mignet, Notice historique sur la vie et les travaux de M. de Sch., Paris 1858. E. A. Weber, Examen critique de la philos. religieuse de Sch., thèse, Straßb. 1860. Abhandlungen v. Hub. Beckers in den Abh. der bayer. Akad. d. Wiss. (Ueb. d. Bedeutung d. sch.schen Metaph., e. Beitrag z. tieferem Verständn. d. Potenzen- u. Principienlehre Sch.s, in: Abh. d. philos.-philol. Kl. der Akad. d. Wiss., Bd. IX, Münch. 1863, S. 399—546; Ueb. d. wahre u. bleibende Bedeute. d. Naturphilos. Sch.s, ebd. Bd. X, 2, Münch. 1865, S. 401 bis 499; die Unsterblichkeitslehre Sch.s im ganz. Zusammenhange ihrer Entwickel. dargest., ebd. Bd. XI, 1, Münch. 1866, S. 1—112, v. dems. Sch.s Geistes-entw. in ihr. inneren Zusammenh., Rede, Münch. 1875), v. Ehrenfeuchter, Dorner, Hamberger in den Jahrb. f. deutsche Theol., auch in den Erlangen 1863 ersch. Abhandl.: Christenth. u. moderne Kultur, Hoffmann im Athenaeum, Brandis (Gedächtnisrede) in den Abh. d. Berl. Akad. 1855, Böckh, Ueb. Sch.s Verhältn. zu Leibniz, in den Monatsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1855, kl. Schr. Bd. II. E. v. Hartmann, Sch.s positive Philos. als Einheit v. Hegel u. Schopenhauer, Berl. 1869. J. H. Fichte, Ueb. d. Unterschied zwisch. ethisch. u. naturalist. Theism., mit Bez. auf Sch.s WW., in: Vermischte Schriften, Bd. 1, 1869. J. G. T. F. Helmes, D. Zeitgeist, mit besond. Rücks. auf d. Weltanschauung Sch.s in dess. letztem Syst., Münch. 1874. Kuno Fischer, F. W. Schelling, im VI. Bd. seiner Gesch. der neueren Philos. der aber nicht auf die positive Philos. Sch.s eingeht. H. v. Stein, Sch., populärwissenschaftl. Vortr., Rostock 1875. O. Pfleiderer, Gedächtnisrede, geh. zu Jena 1875. Th. Hoppe, D. Philos. Sch.s u. ihr Verh. z. Christenth., Diss., Rostock 1875. Dorner, Sch., zur Erinn. a. s. 100j. Geburtst., in Jahrb. f. deutsche Th. 1875. R. Zimmermann, Sch.s Philos. der Kunst, Wien 1876. J. Klaiber, Hölderlin, Hegel u. Schelling in ihren schwäbisch. Jugendjahren, Stuttg. 1877. Konstantin Frantz, Sch.s positive Philos., 3 Thle., Köthen 1879—1880. R. Koeber, Die Grundprincipien der schellingschen Naturphil. (Samml. gemeinverst. wissenschaftl. Vorträge), Berl. 1882. John Watson, Schellings transcendental. Idealism., Chicago 1882. Hans Heußler, Sch.s Entwicklungsl., in: Rhein. Blätter f. Erzieh. u. Unterr., 1882. Hn. Lisco, Die Geschichtsphilos. Schellings 1792—1809, I.-D., Jena 1884. Rich. Gebel, Sch.s Theorie vom Ich des All-Einen u. deren Widerlegung, Lpz. I.-D., Berl. 1885. Karl Groos, D. reine Vernunftwissensch. Systemat. Darstell. v. Sch.s rationaler od. negativer Philosophie, Hdlb. 1889. Resa v. Schirnhöfer, Vergleich zwischen

den Lehren Sch.s u. Spinozas, Diss., Zürich 1890. Frederichs, Ueb. d. schellingschen Freiheitsbegr., philos. Vortr., Halle 1891. Frdr. Schaper, Sch.s Philos. d. Mythol., Pr., Nauen 1893; ders., Sch.s Philos. der Offenbarung, Pr., ebd. 1894. Ed. v. Hartmann, Sch.s philos. System, Lpz. 1897. Arth. Drews, D. Bedeut. Sch.s f. unsere Zeit, Preuss. Jahrb., 1898, Nr. 2, S. 281—294; ders., Schellings Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie u. Darstellung des philos. Empirismus, neu herausg. u. m. erläuternd. Anmerkung. versehen, Lpz. 1900. — Diese beiden letzterwähnten Schriftsteller versprechen der schellingschen Philosophie noch eine große Bedeutung für die Zukunft. B. F. Battin, D. ethische Elem. in d. Aesthet. Fichtes u. Sch.s, Diss., Jena 1901. Lázár Roth, Schelling u. Spencer, eine logische Kontinuität (Berner Studien), Bern 1901. von Schmid, D. Lehre Sch.s von der Quelle der ewigen Wahrheiten, Philosoph. Jahrb., XIV, 1901. Vict. Delbos, De posteriore Schellingii philosophia quatenus Hegelianae doctrinae adversatur, Thesis, Lut. Par. MCMII. E. Fuchs, Vom Werden dreier Denker. Was wollten Fichte, Schelling u. Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwicklung? Tüb. 1904.

Sohn eines württembergischen Landgeistlichen, geb. zu Leonberg am 27. Jan. 1775, trat Schelling, dessen glänzende Anlagen sich früh entwickelten, bereits in seinem 16. Lebensjahre, zu Michaelis 1790, in das theologische Seminar zu Tübingen. Mit Hölderlin und Hegel, beide fünf Jahre älter als er, war Schelling in Tübingen sehr befreundet. Als letzterer seine Phänomenologie des Geistes veröffentlicht hatte, worin er sich gegen schellingsche Ansichten ausspricht, sah ihn Schelling als seinen entschiedensten Widersacher an und hat sich nie wieder mit ihm ausgesöhnt. Außer den theologischen Studien trieb Schelling philosophische und philosophische, dann 1796 und 1797 zu Leipzig, wo er die Studien zweier junger Barone von Riedesel leitete, besonders naturwissenschaftliche und mathematische. Auf Goethes Veranlassung 1798 nach Jena berufen, dozierte er hier neben Fichte und ebendasselbst auch noch nach dessen Abgange. Hier bildete den Mittelpunkt der Romantiker die geistvolle Karoline, die Frau A. W. Schlegels, geb. Michaelis, verwitwete Böhmer, die er schon bei einem kurzen Aufenthalt in Dresden kennen gelernt hatte. Nachdem sie sich von Schlegel hatte scheiden lassen, wurde sie, wiewohl sie beinahe 12 Jahre älter war als Schelling, 1803 dessen Frau. Sie starb schon 1809, worauf Schelling 1812 sich mit der viel jüngeren Pauline Gotter vermählte. (S. Caroline. Briefe an ihre Geschwister, ihre Tochter Auguste, die Familie Gotter, F. L. W. Meyer, A. W. und Fr. Schlegel, Schelling u. a., herausgeg. von G. Waitz, Lpz. 1871.) Er erhielt 1803 eine Professur der Philosophie in Würzburg, wo er sich in verschiedene Streitigkeiten verwickelte. Bis 1806 bekleidete er diese Professur, wurde dann Mitglied der Akademie der Wissenschaften in München (später, nach Frdr. Hnr. Jacobis Tode, deren beständiger Sekretär), las in Erlangen 1820—1826, ward 1827, als unter Aufhebung der Universität zu Landshut die zu München gegründet wurde, an derselben Professor. Von da 1841 nach Berlin als Mitglied der Akademie der Wissenschaften durch den romantisch gesinnten König Friedrich Wilhelm IV. berufen, hielt er an der dortigen Universität einige Jahre lang Vorlesungen über Mythologie und Offenbarung, gab aber die Lehrtätigkeit bald wieder auf, nachdem diese Vorlesungen sofort aus nachgeschriebenen Heften ihrem wesentlichen Inhalte nach teils durch Jul. Frauenstädt, „Schellings Vorlesungen in Berlin“, Berlin 1842, teils durch H. E. G. Paulus, einen heftigen Gegner Schellings, den er selbst den „alten Bösewicht“ nennt, „Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung — der allgemeinen Prüfung dargelegt“, Darmstadt 1843, herausgegeben worden waren. Schelling ließ sich infolge dieser ohne sein Wissen und seinen Willen geschehenen Veröffentlichung in einen Prozeß wegen Nachdrucks mit Paulus ein, der aber zu seinen Ungunsten entschieden wurde, nachdem Paulus

eine Schrift hatte erscheinen lassen: „Vorläufige Appellation an das Publikum contra des Philosophen F. W. J. v. Schellings Versuch, sich mittelst der Polizei unwiderleglich zu machen“. Die Abweisung der Klage verbitterte Schelling sehr, so daß er dem Ministerium erklärte, unter solchen Umständen nicht weiter Vorlesungen halten zu können, und sich möglichst von der Welt zurückzog. Er starb am 20. August 1854 im Badeorte Ragaz in der Schweiz, wohin er zur Beseitigung eines alten katarrhalischen Übels gereist war. Hier wurde er bestattet und ihm auf dem Friedhofe ein Büstendenkmal errichtet. Eine Bildsäule von ihm steht in München.

Schelling war eine geniale, vielseitige, gedankenreiche, künstlerisch veranlagte und kunstverständige Natur, voller Empfänglichkeit für äußere Anregungen und fremde Gedanken, phantasievoll und von poetischer Auffassung, von größter Beweglichkeit, das an ihn Herankommende zu bearbeiten und in eigener Weise zu gestalten, so daß er nicht ein feststehendes System aufstellte und ausführlich entwickelte, wie Hegel, sondern im philosophischen Produzieren immer vorwärts drang und eine Gestalt seiner Überzeugungen auf die andere folgen ließ, in dieser Beziehung ähnlich dem Platon, so daß man vier, fünf oder auch noch mehr Perioden seines Philosophierens annehmen kann. In seinen Werken ist vieles Mystische und Unklare, es herrscht in ihnen die Phantasie statt des strengen logischen Denkens vor; zum Teil sind sie glanzvoll geschrieben. Man kann Schelling den Philosophen der Romantik nennen, auf deren Vertreter er wesentlich eingewirkt hat, wie auch sie auf ihn. Von seiner Bedeutung war er in vornehmer Weise tief durchdrungen, wie sich dies namentlich auch seinem Verhalten Hegel gegenüber zeigte, über den er sich z. B. äußerte: „Ich kann also wohl von ihm und seinen Nachfolgern sagen, daß sie mein Brot essen.“ Von manchen seiner Zeitgenossen wurde er wie ein höheres Wesen angestaunt, von anderen wie eine „Inkarnation des Bösen“ selbst angesehen.

In seiner Magisterdissertation „*Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen criticum*“ (1792) gab er der biblischen Erzählung vom Sündenfall eine allegorische oder mythische Deutung, im Anschluß an herdersche Ideen. In gleichem Geiste war die Abhandlung geschrieben, die 1793 in Paulus' *Memorabilen* (Stück V, S. 1—65) erschien: „*Ueber Mythen, histor. Sagen und Philosopheme der ältest. Welt.*“ Der neutestamentlichen Kritik und ältesten Kirchengeschichte gehört die Abhandlung an: „*De Marcione Paulinarum epistolarum emendatore*“, 1795. Immer mehr aber wandte sich Sch.s Interesse der Philosophie zu. Er las Kants Vernunftkritik, Reinholds Elementarphilosophie, Maimons Neue Theorie des Denkens, G. E. Schulzes Aenesidemus und Fichtes Rezension dieser Schrift und dessen Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre und schrieb 1794 die (zu Tübingen 1795 erschienene) wesentlich fichtesche Gedanken bringende Schrift: „*Ueber die Möglichk. einer Form d. Philosophie überhaupt*“, worin er zu zeigen sucht, daß weder ein materialer Grundsatz, wie Reinholds Satz des Bewußtseins, noch ein bloß formaler, wie der Satz der Identität, sich zum Prinzip der Philosophie eigne; dieses Prinzip müsse in dem Ich liegen, in welchem das Setzen und das Gesezte zusammenfallen. In dem Satze: Ich = Ich bedingen Form und Inhalt sich gegenseitig.

In der nächstfolgenden Schrift: „*Vom Ich als Princip der Philosophie oder üb. das Unbedingte im menschl. Wissen*“, Tüb. 1795 (wiederabgedr. in den „*Philos. Schriften*“, Landshut 1809) bezeichnet Sch. als das wahre Prinzip der Philosophie das absolute Ich. Das Subjekt ist das durch ein Objekt bedingte Ich; der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt setzt ein absolutes Ich voraus, welches nicht durch ein Objekt bedingt ist, sondern alles Objekt ausschließt. Das

Ich ist das Unbedingte im menschlichen Wissen; durch das Ich selbst und durch Entgegensetzung durch das Ich muß sich der ganze Inhalt alles Wissens bestimmen lassen. Die kantische Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? ist, in ihrer höchsten Abstraktion vorgestellt, keine andere als diese: Wie kommt das absolute Ich dazu, aus sich selbst herauszugehen und sich ein Nicht-Ich schlechthin entgegenzusetzen? Im endlichen Ich ist die Einheit des Bewußtseins, d. h. Persönlichkeit; das unendliche Ich aber kennt gar kein Objekt, also auch gar kein Bewußtsein und keine Einheit des Bewußtseins, keine Persönlichkeit; die Kausalität des unendlichen Ich kann nicht als Moralität, Weisheit usw., sondern nur als absolute Macht vorgestellt werden.

In den „Philos. Briefen über Dogmatismus und Kriticismus“, in Niethammers Philos. Journal 1796 (wiederabgedr. in den „Philos. Schriften“, Landshut 1809), tritt Schelling den Kantianern entgegen, die er im Begriff findet, „aus den Trophäen des Kriticismus ein neues System des Dogmatismus zu erbauen, an dessen Stelle wohl jeder aufrichtige Denker das alte Gebäude zurückwünschen möchte“. Schelling sucht, besonders bei dem moralischen Beweise für das Dasein Gottes, nachzuweisen, daß der Kritizismus in dem Sinne, wie die meisten Kantianer denselben verstehen, nur ein widerspruchsvolles Mittelding von Dogmatismus und Kritizismus sei; recht verstanden, sei die Kritik der reinen Vernunft gerade dazu bestimmt, die Möglichkeit zweier einander entgegengesetzter Systeme, welche beide den Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt durch Reduktion des einen auf das andere aufheben, nämlich des Idealismus und des Realismus, aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten. „Uns allen,“ sagt Schelling, „wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem, was von außen her hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige anzuschauen; diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben.“ Schelling nennt dieselbe die „intellektuelle Anschauung“. (Freilich ist das, was er hier beschreibt, vielmehr eine Abstraktion als eine Anschauung.) Spinoza, meint Schelling, objektiviert dogmatisch oder realistisch diese Anschauung und glaubt daher (gleich dem Mystiker) sich im Absoluten zu verlieren; der Idealist aber erkennt sie als Anschauung seiner selbst; sofern wir streben, das Absolute in uns zu realisieren, sind nicht wir in der Anschauung der objektiven Welt, sondern ist sie in dieser unserer Anschauung verloren, in welcher Zeit und Dauer für uns dahinschwinden und die reine absolute Ewigkeit in uns ist. — Die Quelle des Selbstbewußtseins ist das Wollen. Im absoluten Willen wird der Geist seiner selbst unmittelbar inne, und er hat eine intellektuelle Anschauung seiner selbst.

Obwohl Kant die Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung negiert, so glaubt doch Schelling in der 1796 und 1797 geschriebenen, gleichfalls zuerst in dem von Fichte und Niethammer herausgegebenen Philos. Journal erschienenen „Allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur“, später in den „Philos. Schriften“ 1809 wieder abgedr. unter dem Titel: „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre“, mit dem Geist seiner Lehre sich in Übereinstimmung zu finden, da Kant selbst das Ich in dem Satze: Ich denke, für eine rein intellektuelle Vorstellung erkläre, die allem empirischen Denken notwendig vorangehe. Die von Reinhold aufgeworfene Frage, ob Fichte durch seine Behauptung, daß das Prinzip der Vorstellungen lediglich ein inneres sei, von Kant abweiche, beantwortet Schelling, indem er sagt: „Beide Philosophen sind einig in der Behauptung, daß der Grund unserer Vorstellungen nicht im Sinnlichen, sondern im Übersinnlichen liege.

Diesen übersinnlichen Grund muß Kant in der theoretischen Philosophie symbolisieren und spricht daher von Dingen an sich als solchen, die den Stoff zu unseren Vorstellungen geben. Diese symbolische Darstellung kann Fichte entbehren, weil er die theoretische Philosophie nicht, wie Kant, getrennt von der praktischen behandelt. Denn eben darin besteht das eigentümliche Verdienst des letzteren, daß er das Prinzip, das Kant an die Spitze der praktischen Philosophie stellt, die Autonomie des Willens, zum Prinzip der gesamten Philosophie erweitert und dadurch der Stifter einer Philosophie wird, die man mit Recht höhere Philosophie heißen kann, weil sie ihrem Geiste nach weder theoretisch noch praktisch allein, sondern beides zugleich ist.“ Von der (historisch richtigen) Auffassung der kantischen „Dinge an sich“ im eigentlichen Sinne redet Schelling mit derselben Verachtung, wie von der (aristotelischen, im wesentlichen gleichfalls historisch richtigen) Auffassung der platonischen Ideen als Substanzen, indem er die großenteils allerdings unleugbar vorhandenen und auch von anderen bereits aufgezeigten, teilweise jedoch nur vermeintlichen, durch Schellings eigenes Mißverständnis erzeugten Widersprüche urgirt, in welche jene Auffassung sich verwickelte. „Die unendliche Welt ist ja nichts anderes, als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Produktionen und Reproduktionen. Nicht also Kants Schüler! Ihnen ist die Welt und die ganze Wirklichkeit etwas, das, unserem Geiste ursprünglich fremd, mit ihm keine Verwandtschaft hat als die zufällige, daß sie auf ihn wirkt. Nichtsdestoweniger beherrschen sie eine solche Welt, die für sie doch nur zufällig ist und die ebenso gut auch anders sein könnte, mit Gesetzen, die, sie wissen nicht wie und woher, in ihrem Verstande eingegraben sind. Diese Begriffe und diese Gesetze des Verstandes tragen sie, als höchste Gesetzgeber der Natur, mit vollem Bewußtsein, daß die Welt aus Dingen an sich besteht, doch auf diese Dinge an sich über, wenden sie ganz frei und selbstbeliebig an, und diese Welt, diese ewige und notwendige Natur, gehorcht ihrem spekulativen Gutdünken? Und diese soll Kant gelehrt haben? — Es hat nie ein System existiert, das lächerlicher und abenteuerlicher gewesen wäre.“*) — In Kant sah Schelling zu dieser Zeit nur die Morgenröte der Philosophie. Über ihn müsse

*) Diese Kritik trifft nur halb zu, sofern nicht auf die Dinge an sich selbst, sondern auf die durch sie in uns hervorgerufenen Vorstellungen die apriorischen Formen und Gesetze übertragen werden sollen; da aber diese Vorstellungen, sofern sie von Dingen an sich abhängen, auch durch diese mitbestimmt sein müssen, so liegt in der Tat in der Doktrin Kants und seiner strengen Anhänger die Ungereintheit, daß eben diese Vorstellungen doch zugleich auch widerstandslos, als ob sie gar nicht durch die Dinge an sich mitbestimmt wären, den Gesetzen gehorchen sollen, welche das Ich „ganz frei und selbstbeliebig“ aus sich erzeugt (vgl. Grundr. III, S. 327). Wenn übrigens Schelling selbst dafür hält, es gäbe für unsere Vorstellung kein Original außer ihr, und es finde zwischen dem vorgestellten und wirklichen Gegenstand gar kein Unterschied statt, so beweist dies nur, daß er — ebenso wie später Hegel und andere — Kants Erkenntnistheoretisches Problem nicht gelöst und nicht einmal verstanden hat. Ein wesentlich anderes Problem, nämlich das des realen Verhältnisses zwischen Natur und Geist, hat sich, ihm selbst unbewußt, in seinem Philosophieren jenem erkenntnistheoretischen Probleme untergeschoben und ist von ihm geistvoll und tief in seinen nächstfolgenden Schriften behandelt worden, während jenes ungelöst blieb, aber Schelling selbst und seinen Nachfolgern irrigerweise mit diesem zugleich für gelöst galt. Daß die Natur teleologisch durch den Geist, der aus ihr hervorgehen soll, bedingt sei, wie dieser genetisch durch sie bedingt ist, ist allerdings ein Gedanke von tiefer und bleibender Wahrheit; aber von dem einzelnen Erkenntnisakt des Individuums ist doch das jedesmalige Erkenntnisobjekt nicht abhängig, sondern besteht an sich außerhalb des individuellen Bewußtseins; auf dieses An sich hat Schelling seine Aufmerksamkeit nicht gerichtet.

man hinausgehen: Fichte habe die Philosophie auf eine Höhe gehoben, vor der selbst den meisten Kantianern schwindeln werde. Die fichtesche Wissenschaftslehre sei die gereinigte, echte, folgerichtige Lehre Kants; sie sei die einzige Rettung des Menschengeschlechts, da sie die Menschheit heiße, endlich in sich selbst zu suchen, was sie bisher in der Welt außer sich zu finden geglaubt habe. — Durch die „Uebersicht“ zog er Fichtes Aufmerksamkeit auf sich, so daß dieser seine Berufung nach Jena ins Auge faßte.

Im Jahre 1797 erschien zu Leipzig der erste (und einzige) Teil der „Ideen zu einer Philos. d. Natur“ (2. Aufl. Landshut 1803), mit welcher Schelling ein weiteres Stadium seines Philosophierens beginnt. Er sucht die Natur aus dem Wesen des Ich in fichtescher Weise abzuleiten. Der „große Kunstgriff“ der Natur soll darin bestehen, daß sie alles in ihren Erscheinungen durch die entgegengesetzten Kräfte der Abstoßung und Anziehung erzeuge, nicht mechanisch-atomistisch, sondern dynamisch. Die Natur ist der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur. — Hierauf veröffentlichte Schelling im Jahre 1798, Hamburg, die Schrift: „Von der Weltseele, eine Hypothese d. höh. Physik z. Erklärung des allgemeinen Organismus“ (der 2. Auflage, welche zu Hamburg 1806 erschien, wie auch der 3., Hamb. 1809, ist eine Abh. „Ueber die Verhältnisse des Realen und des Idealen in der Natur od. Entwicklung der erst. Grundsätze der Naturphilos. an den Principien der Schwere und des Lichts“ beigefügt). Von Hölderlin beeinflusst, an den kantischen Begriff des Organischen anknüpfend, faßt er hier das Leben als das Wesentliche aller Dinge. Die Prinzipien des Mechanismus und Organismus sind ihm dieselben, da ein und dasselbe Prinzip anorganische und organische Natur verbindet. Er spricht hier den Gedanken schon aus, „daß die Stufenfolge aller organischen Wesen durch allmähliche Entwicklung einer und derselben Organisation sich herausgebildet habe“, und kommt zum Begriff eines organisierenden, die Welt zum System bildenden Prinzips, d. h. einer Weltseele.*) Hier zeigt sich schon die spekulative Naturlehre bei Schelling.

Im folgenden Jahre erschien: „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“, Jena und Lpz. 1799, nebst der kleinen Schrift: „Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder: Ueber den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft.“ Dann folgt das „System des transcendentalen Idealismus“, Tübingen 1800. Schelling betrachtet in diesen Schriften das Subjektive oder Ideelle und das Objektive oder Reelle als zwei Pole, die sich wechselseitig voraussetzen und fordern. Auf der Übereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven beruht alles Wissen. Demgemäß gibt es, wie Schelling in diesen Schriften ausführt, notwendig zwei Grundwissenschaften. Entweder nämlich wird das Objektive zum ersten gemacht und gefragt, wie ein Subjektives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimme, oder das Subjektive wird zum ersten

*) In der Annahme einer Weltseele ist unter den alten Philosophen namentlich Platon, unter den durch Kant angeregten Denkern aber Sal. Maimon Schelling vorangegangen. Maimon handelt „Ueb. d. Weltseele, entelechia universi“, im Berlinisch. Journal f. Aufklärung, hrsg. v. A. Riem, Bd. VIII, Juli 1790, S. 47—92. Er bemerkt mit Recht, daß man nach Kant so wenig behaupten dürfe, daß es mehrere Seelen, überhaupt Kräfte, als daß es bloß eine einzige allgemeine gebe, weil Vielheit, Einheit, Existenz etc. Formen des Denkens seien, die ohne ein sinnliches Schema nicht gebraucht werden können, hält aber für eine zulässige und die Naturerkenntnis fördernde Hypothese die Annahme einer Weltseele als des Grundes der unorganischen und organischen Bildungen, des tierischen Lebens und des Verstandes und der Vernunft im Menschen.

gemacht, und die Aufgabe ist die: wie ein Objektives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimme. Die erste Aufgabe ist die der spekulativen Physik, die andere die der Transzendentalphilosophie. Die Transzendentalphilosophie betrachtet, indem sie die reelle oder bewußtlose Vernunfttätigkeit auf die ideelle oder bewußte zurückführt, die Natur als den sichtbaren Organismus unseres Verstandes; die Naturphilosophie dagegen zeigt, wie das Ideelle auch hinwiederum aus dem Reellen entspringt und aus ihm erklärt werden muß. Zum Behuf der Erklärung des Fortgangs der Natur von den niedrigsten bis zu den höchsten Gebilden nimmt Schelling die Weltseele an. Er faßt im „System des transcendentalen Idealismus“ die Grundgedanken seiner Naturphilosophie, welche, obschon mit Irrigem und Phantastischem untermischt, doch auch bleibenden Wert haben, dahin zusammen: „Die notwendige Tendenz aller Naturwissenschaft ist, von der Natur aufs Intelligente zu kommen. Dies und nichts anderes liegt dem Bestreben zugrunde, in die Naturscheinungen Theorie zu bringen. — Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. Die toten und bewußtlosen Produkte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflektieren, die sogenannte tote Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch, oder allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligenz und Bewußtes erkannt wird.“ Aus dem Subjektiven aber das Objektive entstehen zu lassen, ist die Aufgabe der Transzendentalphilosophie. „Wenn alle Philosophie darauf ausgehen muß, entweder aus der Natur eine Intelligenz oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen, so ist die Transzendentalphilosophie, welche diese letztere Aufgabe hat, die andere notwendige Grundwissenschaft der Philosophie.“

Schelling teilt die Transzendentalphilosophie den drei kantischen Kritiken gemäß in drei Teile: die theoretische Philosophie, die praktische und die, welche auf die Einheit des Theoretischen und Praktischen geht, und erklärt, wie die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen und diese als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden können, indem sie die Identität der bewußtlosen und der bewußten Tätigkeit nachweist, d. h. die Lehre von der Naturzweckmäßigkeit und von der Kunst. In dem theoretischen Teile der Transzendentalphilosophie betrachtet Sch. die Stufen der Erkenntnis in ihrer Beziehung auf die Stufen der Natur. Die Materie ist der erloschene Geist: die Akte und Epochen des Selbstbewußtseins lassen sich in den Kräften der Materie und in den Momenten ihrer Konstruktion wiederfinden. Alle Kräfte des Universums kommen zuletzt auf Vorstellungskräfte zurück; der leibnizische Idealismus, dem die Materie als der Schlafzustand der Monaden gilt, ist, gehörig verstanden, vom transzendentalen in der Tat nicht verschieden. Die Organisation ist darum notwendig, weil die Intelligenz sich selbst in ihrem produktiven Übergehen von Ursache zu Wirkung oder in der Succession ihrer Vorstellungen anschauen muß, insofern diese in sich selbst zurückläuft; dies aber kann sie nicht, ohne jede Succession permanent zu machen oder sie in Ruhe darzustellen; die in sich selbst zurückkehrende, in Ruhe dargestellte Succession ist eben die Organisation. Es ist aber eine Stufenfolge der Organisation notwendig, weil die Succession, die

der Intelligenz zum Objekt wird, innerhalb ihrer Grenzen wieder endlos, die Intelligenz also ein unendliches Bestreben, sich zu organisieren, ist. In der Stufenfolge der Organisation muß notwendig eine vorkommen, welche die Intelligenz als identisch mit sich selbst anzuschauen genötigt ist. Nur eine nie aufhörende Wechselwirkung des Individuums mit anderen Intelligenzen vollendet das ganze Bewußtsein mit allen seinen Bestimmungen. Nur dadurch, daß Intelligenzen außer mir sind, wird mir die Welt überhaupt objektiv: die Vorstellung von Objekten außer mir kann mir gar nicht anders entstehen, als durch Intelligenzen außer mir, und nur durch Wechselwirkung mit anderen Individuen kann ich zum Bewußtsein meiner Freiheit gelangen. Eine Wechselwirkung von Vernunftwesen durch das Medium der objektiven Welt ist die Bedingung der Freiheit. Ob aber alle Vernunftwesen der Vernunftforderung gemäß ihr Handeln durch die Möglichkeit des freien Handelns aller übrigen einschränken oder nicht, darf nicht dem Zufall anvertraut sein; es muß eine zweite und höhere Natur gleichsam über der ersten errichtet werden, nämlich das Rechtsgesetz, welches mit der Unverbrüchlichkeit eines Naturgesetzes herrschen soll zum Behuf der Freiheit.

Alle Versuche, die Rechtsordnung in eine moralische umzuwandeln, sind verfehlt und schlagen in Despotismus um. Ursprünglich hat der Trieb zur Reaktion gegen Gewaltthätigkeit die Menschen zu einer Rechtsordnung geführt, die für das nächste Bedürfnis eingerichtet war. Die Sicherung guter Verfassung des einzelnen Staates liegt zuhächst in der Unterordnung der Staaten unter ein gemeinsames, von einem Völkerareopag gehandhabtes Rechtsgesetz. Das allmähliche Realisieren der Rechtsverfassung ist das Objekt der Geschichte. Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Man kann in der Geschichte nie eine einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar wäre; nur durch die ganze Geschichte kann der Beweis vom Dasein Gottes vollendet sein. Jede einzelne Intelligenz kann betrachtet werden als ein integrierender Teil Gottes oder der moralischen Weltordnung; diese wird existieren, sobald jene sie errichten. Die Geschichte nähert sich diesem Ziele vermöge einer prästabilierten Harmonie des Objektiven oder Gesetzmäßigen und des Bestimmenden oder Freien, welche nur denkbar ist durch etwas Höheres, was über beiden ist als der Grund der Identität zwischen dem absolut Subjektiven und dem absolut Objektiven, dem Bewußtsein und dem Bewußtlosen, welche eben zum Behuf der Erscheinung im freien Handeln sich trennen. Ist die Erscheinung der Freiheit notwendig unendlich, so ist auch die Geschichte selbst eine nie ganz geschehene Offenbarung jenes Absoluten, das zum Behuf des Erscheinens in das Bewußte und Bewußtlose sich trennt, selbst aber in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie zwischen beiden ist. Sch. unterscheidet drei Perioden dieser Offenbarung des Absoluten oder der Geschichte, welche er als die des Schicksals, der Natur und der Vorsehung charakterisiert. In der ersten Periode, welche die tragische genannt werden kann, zerstört das Herrschende als völlig blinde Macht kalt und bewußtlos auch das Größte und Herrlichste; in sie fällt der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist. In der zweiten Periode offenbart sich das als Natur, was in der ersten als Schicksal erschien, und führt so allmählich wenigstens eine mechanische Gesetzmäßigkeit in der Geschichte herbei. Diese Periode läßt Sch. mit der Ausbreitung der römischen Republik beginnen, wodurch die Völker untereinander verbunden wurden und, was bis dahin von Sitten und Gesetzen, Künsten und Wissenschaften nur abgesondert unter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechselseitige Berührung kam. Die dritte Periode

der Geschichte wird die sein, wo das, was in den früheren als Schicksal und Natur erschien, sich als Vorsehung entwickeln und offenbar werden wird, daß selbst das, was bloßes Werk des Schicksals oder der Natur zu sein schien, schon der Anfang einer auf unvollkommene Weise sich offenbarenden Vorsehung war. „Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode sein wird, dann wird auch Gott sein.“ Auf der notwendigen Harmonie der bewußtlosen und der bewußten Tätigkeit beruht die Naturzweckmäßigkeit und die Kunst. Die Natur ist zweckmäßig, ohne einem Zweck gemäß hervorgebracht zu sein. Das Ich selbst aber ist für sich selbst in einer und derselben Anschauung zugleich bewußt und bewußtlos, nämlich in der Kunstanschauung.

Was in der Erscheinung der Freiheit und was in der Anschauung des Naturprodukts getrennt existiert, nämlich Identität des Bewußten und Bewußtlosen im Ich und Bewußtsein dieser Identität, das faßt die Anschauung des Kunstproduktes in sich zusammen. Jede ästhetische Produktion geht aus von einer an sich unendlichen Trennung der beiden Tätigkeiten, welche in jedem freien Produzieren getrennt sind. Da nun aber diese beiden Tätigkeiten im Produkt als vereinigt dargestellt werden sollen, so wird durch dasselbe ein Unendliches endlich dargestellt. Das Unendliche, endlich dargestellt, ist Schönheit. Wo Schönheit ist, ist der unendliche Widerspruch im Objekt selbst aufgehoben; wo Erhabenheit ist, ist der Widerspruch nicht im Objekt selbst vereinigt, sondern nur bis zu einer Höhe gesteigert, bei welcher er in der Anschauung unwillkürlich sich aufhebt. Das künstlerische Produzieren ist nur durch Genie möglich, weil seine Bedingung ein unendlicher Gegensatz ist. Was die Kunst in ihrer Vollkommenheit hervorbringt, ist für die Beurteilung der Naturschönheit, die an dem organischen Naturprodukt als schlechthin zufällig erscheint, Prinzip und Norm. Mit der Kunst hat die Wissenschaft in ihrer höchsten Funktion eine und dieselbe Aufgabe; aber die Art der Lösung ist eine verschiedene, sofern sie in der Wissenschaft mechanisch ist, und das Genie in ihr stets problematisch bleibt, während jede künstlerische Aufgabe nur durch Genie aufgelöst werden kann. Die Kunst ist die höchste Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit.

Die „Zeitschrift für speculative Physik“, 2 Bde., hrsg. von Schelling, Jena und Leipzig 1800–1801, enthält im ersten Bande neben Abhandlungen von Steffens namentlich eine „Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik“ von Schelling, an deren Schluß sich die bemerkenswerte Äußerung findet: „Wir können von der Natur zu uns, von uns zu der Natur gehen, aber die wahre Richtung für den, dem das Wissen über alles geht, ist die, welche die Natur selbst genommen hat,“ ferner „Miscellen“, unter welchen ein kurzes naturphilosophisches Gedicht hervorgehoben zu werden verdient, das den Grundgedanken der fortschreitenden Entwickelung des in der Natur gleichsam versteinerten Riesengeistes zum Bewußtsein, welches er im Menschen gewinnt, sehr lebendig und klar darstellt. Der Mensch kann zu sich im Hinblick auf die Welt sprechen: „Ich bin der Gott, den sie im Busen hegt, der Geist, der sich in allem bewegt. Vom ersten Ringen dunkler Kräfte bis zum Erguß der ersten Lebensäfte, wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt, die erste Blüt', die erste Knospe schwillt, zum ersten Strahl von neugebornem Licht, das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht und aus den tausend Augen der Welt den Himmel so Tag wie Nacht erhellt, ist eine Kraft, ein Wechselspiel und Weben, ein Trieb und Drang nach immer höherm Leben.“

In der „Darstellung meines Systems“ im zweiten Bande dieser Zeitschrift führt Schelling die Nebenordnung der Natur- und Transzendentalphilo-

sophie auf den Grundgedanken zurück, daß nichts außer der absoluten Vernunft, sondern alles in ihr sei, die absolute Vernunft aber als die totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht werden müsse. Die Vernunft ist das Wahre an sich; die Dinge an sich erkennen, heißt, sie erkennen, wie sie in der Vernunft sind. Schelling weist unter bildlicher Anwendung mathematischer Formeln in geometrischer Methode die Stufen der Natur als Potenzen des Subjekts-Objekts nach. Die Darstellung der Stufen des Geistes fehlt. Die Differenz, welche Schelling (hypothetisch und mit der Hoffnung auf spätere Einigung) zwischen seinem Standpunkt und dem fichteschen findet, bezeichnet er durch den Gegensatz der Formeln: Ich = alles, und alles = Ich; auf jenem Satze beruhe Fichtes subjektiver Idealismus, auf diesem sein eigener objektiver Idealismus, den Schelling auch das absolute Identitätssystem nennt. Die mathematische Form der spinozischen Ethik wählt er, weil er denjenigen, welchem er den Inhalt und der Sache nach am meisten sich anzunähern glaube, auch in Ansehung der Form zum Vorbild zu wählen den meisten Grund habe.

Im Jahre 1802 erschien das Gespräch: „Bruno od. üb. das natürl. und göttl. Princip der Dinge“ Berl. 1802 (2. Aufl. ebd. 1842), worin Sch. sich theils an Sätze des Giordano Bruno, theils an den Timäus des Platon anlehnt. Neben der Indifferenz wird hier mitunter das Ideale Gott genannt. Theils an den Bruno, theils an die Darstellung des Systems im zweiten Bande der „Zeitschrift für specul. Physik“: „Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie“ schließen sich die „Fernerer Darstellungen aus dem Systeme der Philosophie“ an, welche die „Neue Zeitschrift für speculative Physik“, Tüb. 1802, enthält, die auf einen Band beschränkt blieb. In demselben Jahre verband sich Schelling mit Hegel zur Herausgabe der Zeitschrift: „Kritisches Journal der Philosophie“, Tüb. 1802—1803. Der in diesem Journal enthaltene Aufsatz: „Ueb. d. Verhältniss der Naturphil. zur Philos. überhaupt“ ist nicht von Hegel, der übrigens die meisten Beiträge geliefert hat, sondern von Schelling verfaßt worden, was sich nach Erdmanns Bemerkung aus der Nichtunterscheidung der Logik als des allgemeinen Theiles der Philosophie von der Natur- und Transzendentalphilosophie, da doch Hegel nachweisbar damals schon diese Unterscheidung machte, schließen läßt. (Michelet in seiner Schrift: Schelling und Hegel, Berlin 1839, und Rosenkranz, Schelling, Danzig 1843, S. 190—195, haben das Gegentheil behauptet. Für Schellings Autorschaft erklärt sich auch Haym, Hegel u. s. Zeit, S. 156 und 495; doch vgl. anderseits Rosenkranz und Michelet in der Zeitschrift: „Der Gedanke“, Bd. I, Berl. 1861, S. 72 ff., und Michelet, Wahrh. a. m. L., S. 172 ff. Auch die Autorschaft der Abhandlungen: Ueber Rückert und Weiss, und: Ueber Konstruktion in der Philosophie, ist streitig; doch scheinen beide Hegel zugeschrieben werden zu müssen. So auch Erdmann, Grundr. d. Gesch. d. Philos. II, S. 614 f.)

Die Grundzüge seines gesamten Lehrgebäudes hat Schelling in populärer Form in seine (1802 gehaltenen) „Vorlesungen üb. d. Methode des akadem. Studiums“, Stuttg. und Tüb. 1803 (3. Aufl. ebd. 1830), aufgenommen. Er definiert hier die Philosophie als die Wissenschaft der absoluten Identität, die Wissenschaft alles Wissens, welche das Urwissen unmittelbar und an sich selbst zum Grund und Gegenstand hat. Ihrer Form nach ist die Philosophie eine unmittelbare Vernunft- oder intellektuelle Anschauung, die mit ihrem Gegenstande, dem Urwissen selbst, schlechthin identisch ist. Darstellung intellektueller Anschauung ist philosophische Konstruktion. In der absoluten Identität oder der allgemeinen Einheit des Allgemeinen und Besonderen liegen besondere Einheiten, welche den Übergang zu den Individuen vermitteln: diese nennt Schelling im

Anschluß an Platon Ideen. Diese Ideen können nur in der Vernunftanschauung enthalten sein, und die Philosophie ist demgemäß die Wissenschaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge. Die Staatsverfassung, sagt Schelling, ist ein Bild der Verfassung des Ideenreichs. In diesem ist das Absolute als die Macht, von der alles ausfließt, der Monarch, die Ideen sind die Freien, die einzelnen wirklichen Dinge sind die Sklaven und Leibeigenen. Schelling nimmt hiermit den Realismus (dieses Wort im scholastischen Sinne verstanden), der seit dem Ausgange des Mittelalters von allen namhaften Philosophen aufgegeben worden war und nur in der Doktrin des Spinoza in bezug auf die absolute Substanz in gewissem Sinne liegt, durch Verschmelzung dieser letzteren Doktrin mit Platons Ideenlehre von neuem auf. Die Philosophie wird in drei positiven Wissenschaften objektiv, welche nach dem Bilde des innern Typus der Philosophie sich gliedern.

Von diesen ist die erste die Theologie, welche als Wissenschaft des absoluten und göttlichen Wesens den absoluten Indifferenzpunkt des Idealen und Realen objektiv darstellt. Die ideelle Seite der Philosophie, in sich getrennt objektiviert, ist die Wissenschaft der Geschichte, und, sofern das vorzüglichste Werk der letzteren die Bildung der Rechtsverfassung ist, die Wissenschaft des Rechts oder die Jurisprudenz. Die reelle Seite der Philosophie wird, für sich genommen, äußerlich repräsentiert durch die Wissenschaft der Natur, und wiefern diese sich in der des Organismus konzentriert, die Medizin. Nur durch das historische Element können die positiven oder realen Wissenschaften von der absoluten oder der Philosophie geschieden sein. Da die Theologie als das wahre Zentrum des Objektivwerdens der Philosophie vorzugsweise auf spekulativen Ideen beruht, so ist sie überhaupt die höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens. Sofern das Ideale die höhere Potenz des Realen ist, so folgt, daß die juridische Fakultät der medizinischen vorangehe. Der Gegensatz des Realen und Idealen wiederholt sich innerhalb der Religionsgeschichte als der des Hellenismus und des Christentums. Wie in den Sinnbildern der Natur, lag in den griechischen Dichtungen die Intellektualwelt wie in einer Knospe verschlossen, verhüllt im Gegenstand und unausgesprochen im Subjekt. Das Christentum dagegen ist das geoffenbarte Mysterium; in der idealen Welt, die sich in ihm erschließt, legt das Göttliche die Hülle ab, sie ist das laut gewordene Mysterium des göttlichen Reiches. Die geschichtsphilosophische Konstruktion, die Schelling im System des transzendentalen Idealismus gegeben hat, modifiziert er jetzt in dem Sinne, daß er die bewußtlose Identität mit der Natur der ersten Periode als der Zeit der schönsten Blüte der griechischen Religion und Poesie vindiziert, dann mit dem Abbrechen des Menschen von der Natur das Schicksal herrschen, endlich aber die Einheit als bewußte Versöhnung wiederhergestellt werden läßt; diese letzte Periode, welche die der Vorsehung sei, leite in der Geschichte das Christentum ein. Die Ideen des Christentums, die in den Dogmen symbolisiert wurden, sind von spekulativer Bedeutung. Schelling deutet die Dreieinigkeit als das Fundamentaldogma des Christentums dahin, daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche selbst sei, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit unterworfenen Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet. Die Menschwerdung Gottes ist eine Menschwerdung von Ewigkeit. Das Christentum als historische Erscheinung ist zunächst aus einem einzelnen religiösen Verein unter den Juden (dem Essäismus) hervorgegangen; seine allgemeinere Wurzel hat es in dem orientalischen Geist,

der bereits in der indischen Religion das Intellektualsystem und den ältesten Idealismus geschaffen und, nachdem er durch den ganzen Orient geflossen war, im Christentum sein bleibendes Bett gefunden hat; von ihm war von alters her die Strömung unterschieden, die in der hellenischen Religion und Kunst die höchste Schönheit geboren hat, während doch auch auf dem Boden des Hellenismus mystische Elemente sich finden und eine der Volksreligion entgegenstehende Philosophie, vornehmlich die platonische, eine Prophezeiung des Christentums ist. Die Ausbreitung des Christentums erklärt sich aus dem Unglück der Zeit, welches für eine Religion empfänglich machte, die den Menschen an das Ideale zurückwies, Verleugnung lehrte und zum Glück machte. Die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christentums sind nur eine besondere, noch dazu unvollkommene Erscheinung desselben; ihr Wert muß nach dem Maß bestimmt werden, in welchem sie die Idee des Christentums ausdrücken. Weil diese Idee nicht von dieser Einzelheit abhängig, sondern allgemein und absolut ist, so darf sie die Auslegung dieser für die erste Geschichte des Christentums wichtigen Urkunden nicht binden. Die Entwicklung der Idee des Christentums liegt in seiner ganzen Geschichte und in der neuen, von ihm geschaffenen Welt. Die Philosophie hat mit dem wahrhaft spekulativen Standpunkt auch den der Religion wiedererrungen und die Wiedergeburt des esoterischen Christentums wie die Verkündigung des absoluten Evangeliums in sich vorbereitet.

In den Bemerkungen über das Studium der Geschichte und der Natur geht Schelling von dem Gedanken aus, daß jene im Idealen ausdrücke, was diese im Realen. Er unterscheidet von der philosophischen Geschichtskonstruktion die empirische Aufnahme und Ausmittelung des Geschehenen, die pragmatische Behandlung der Geschichte nach einem bestimmten durch das Subjekt entworfenen Zweck und die künstlerische Synthesis des Gegebenen und Wirklichen mit dem Idealen, welche die Geschichte als Spiegel des Weltgeistes, als ewiges Gedicht des göttlichen Verstandes darstellt. Der Gegenstand der Historie im engeren Sinne ist die Bildung eines objektiven Organismus der Freiheit oder des Staats. Jeder Staat ist in dem Verhältnis vollkommen, in welchem jedes einzelne Glied, indem es Mittel zum Ganzen, zugleich in sich selbst Zweck ist. Die Natur ist die reale Seite in dem ewigen Akt der Subjekt-Objektivierung. Das Sein jedes Dinges in der Identität als der allgemeinen Seele und das Streben zur Wiedervereinigung mit ihr, wenn es aus der Einheit gesetzt ist, ist der allgemeine Grund der lebendigen Erscheinungen. Die Ideen sind die einzigen Mittler, wodurch die besonderen Dinge in Gott sein können. Die absolute, in Ideen gegründete Wissenschaft der Natur ist die Bedingung für ein methodisches Verfahren der empirischen Naturlehre; in dem Experiment und seinem notwendigen Korrelat, der Theorie, liegt die exoterische Seite, welcher die Naturwissenschaft zu ihrer objektiven Existenz bedarf; die Empirie schließt sich der Wissenschaft als Leib an, sofern sie reine objektive Darstellung der Erscheinung selbst ist und keine Idee anders als durch diese auszusprechen sucht. Es ist Aufgabe der Naturwissenschaft, in den verschiedenen Naturprodukten die Denkmäler einer wahren Geschichte der zeugenden Natur zu erkennen. Die Kunst ist vollkommene Ineinsbildung des Realen und Idealen; sie teilt mit der Philosophie die Aufhebung der Gegensätze der Erscheinung; aber sie verhält sich doch wiederum zur Philosophie, mit der sie sich auf dem letzten Gipfel begegnet, wie Reales zu Idealem. Philosophie der Kunst ist notwendiges Ziel des Philosophen, der in dieser das innere Wesen seiner Wissenschaft wie in einem magischen und symbolischen Spiegel schaut.

Das in den bisher erwähnten Schriften dargelegte Identitätssystem ist Schellings relativ originale Leistung. Immer mehr wich von nun an die Fülle eigener Produktivität einem Synkretismus und Mystizismus, der immer trüber und doch zugleich präensionsvoller ward. Von Anfang an war Schellings Philosophieren in seinen einzelnen Schriften nicht eine Systembildung auf dem Grunde vorangegangener Vertrautheit mit der Gesamtheit der früheren Leistungen, sondern vielmehr eine sofortige modifizierende Aneignung von Philosophemen einzelner Denker; je mehr daher sein Studium sich ausbreitete, umso mehr mangelte seinem Denken Prinzip und System. Einzelne mystische Anklänge finden sich schon in den Vorlesungen über akademisches Studium. Ein an den Neuplatonismus und danach auch an Sätze des Jakob Böhme anknüpfender Mystizismus beginnt Macht zu gewinnen in der durch Eschenmayers „Philos. in ihr. Uebergange zur Nicht-philos.“, Erlangen 1803, s. unt. S. 44 (worin Eschenmayer ähnlich wie Jacobi ein Hinausgehen über das philosophische Denken zum religiösen Glauben fordert) provozierten Schrift: „Philosophie und Religion“, Tüb. 1804, in welcher Schelling die Endlichkeit und Leiblichkeit für ein Produkt des Abfalls vom Absoluten, diesen Abfall aber, dessen Versöhnung die Endabsicht der Geschichte sei, für das Mittel zur vollendeten Offenbarung Gottes erklärt. Doch sind nur Anfänge des späteren Standpunkts in dieser Schrift nachzuweisen. Die (oben erwähnte, der 2. Aufl. der Schrift von der Weltseele beigegebene) Abhandlung „Ueb. d. Verhältn. des Realen und Idealen in der Natur“, wie auch die Schrift: „Darlegung d. wahr. Verhältnisses der Naturphilos. zur verbesserten fichteschen Lehre, eine Erläuterungsschrift der ersteren“, Tüb. 1806, und die naturphilosophischen Aufsätze in den (von A. F. Marcus und Schelling herausgegebenen) „Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft“, Tübingen 1806 bis 1808, zeigen neben theosophischen Elementen doch vorwiegend immer noch den alten Gedankenkreis. Freilich sagt er sich in der „Darlegung“ von Fichte vollständig los und bringt wie in der Schrift „Ueber das Verhältniss“ die Lehre vom absoluten Bande vor, indem dieses oder die Kopula die auf die logische Kopula gegründete Identität im Absoluten oder die Untrennbarkeit des Endlichen und Unendlichen sein soll. Zugleich ist aber die Kopula mit jedem der beiden Verbundenen identisch: Ist ist Ist. Sie ist auch die unendliche Liebe seiner selbst. „Das Ist liebt unendlich das Ist, das Unendliche liebt unendlich das Endliche.“ Es läuft dies in Mystik aus; Schelling sagt auch damals geradezu, er schäme sich des Namens vieler sogenannter Schwärmer nicht, sondern er wolle ihn laut bekennen und sich auch rühmen, von ihnen gelernt zu haben. Zugleich aber wird Naturphilosophie hineingemenget, indem das Band, das alle Dinge bindet und in der Allheit eins macht, in der Natur die Schwere ist.

Eine treffliche Ausführung und Fortbildung der in früheren Schriften geäußerten Gedanken über Schönheit und Kunst enthält die 1807 gehaltene, in die „Philos. Schriften“, Landsh. 1809, aufgenommene Festrede: „Ueb. das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur“, welche als das letzte Ziel der Kunst die Vernichtung der Form durch Vollendung der Form bezeichnet; wie die Natur in ihren elementaren Bildungen zuerst auf Härte und Verslossenheit hinwirkt und erst in ihrer Vollendung als die höchste Milde erscheint, so soll der Künstler, der der Natur als der ewig schaffenden Urkraft nacheifert und die Produkte derselben nach ihrem ewigen, im unendlichen Verstande entworfenen Begriff im Momente ihres vollendeten Daseins darstellt, erst im Begrenzten treu und wahr sein, um im Ganzen vollendet und schön zu erscheinen und durch immer höhere Verbindung und endliche Verschmelzung mannigfaltiger Formen

die äußerste Schönheit in Bildungen von höchster Einfalt bei unendlichem Inhalt zu erreichen.

Die Theosophie prävaliert, zum Teil infolge des zunehmenden Einflusses des der Lehre Jak. Böhmes und St. Martins huldigenden Franz Baader, in den „Philos. Untersuchungen über das Wesen der menschl. Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“, welche zuerst in den „Philos. Schriften“, Landshut 1809, erschienen sind. Schelling hält an dem Grundsatz fest, daß von den höchsten Begriffen eine klare Vernunft Einsicht möglich sein muß, indem sie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns selbst aufgenommen und ewig gegründet werden können. Er hält auch mit Lessing die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings notwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll. Zu diesem Behuf unterscheidet er in Gott drei Momente: 1. die Indifferenz, den Urgrund oder Ungrund, 2. die Entzweiung in Grund und Existenz, 3. die Identität oder die Versöhnung des Entzweiten. Der Ungrund oder die Indifferenz, worin noch keine Persönlichkeit ist, ist nur der Anfangspunkt des göttlichen Wesens, das, was in Gott nicht er selbst ist, die unbegreifliche Basis der Realität. In ihm hat das Unvollkommene und Böse, das in den endlichen Dingen ist, seinen Grund. Alle Naturwesen haben ein bloßes Sein im Grunde oder in der noch nicht zur Einheit mit dem Verstande gelangten anfänglichen Sehnsucht und sind also in bezug auf Gott bloß peripherische Wesen. Nur der Mensch ist in Gott und eben durch dieses In-Gott-sein der Freiheit fähig. Die Freiheit des Menschen liegt in einer intelligiblen, vorzeitlichen Tat, durch welche er sich zu dem gemacht hat, was er jetzt ist; der empirische Mensch ist in seinem Handeln der Notwendigkeit unterworfen, aber diese Notwendigkeit ruht auf seiner zeitlosen Selbstbestimmung.*) Wollen ist Ursein. Die Einheit des partikularen Willens mit dem universalen Willen ist das Gute, die Trennung das Böse. Der Mensch ist ein Zentralwesen und soll darum auch im Zentro bleiben. In ihm sind alle Dinge erschaffen, so wie Gott nur durch den Menschen auch die Natur annimmt und mit sich verbindet. Die Natur ist das erste oder alte Testament, da die Dinge noch ausser dem Zentro und daher unter dem Gesetze sind. Der Mensch ist der Anfang des neuen Bundes, der Erlöser der Natur, durch welchen als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, nach der letzten Scheidung Gott auch die Natur annimmt und zu sich macht.

In der Streitschrift gegen Jacobi: „Denkmal der Schrift Jacobis von d. göttl. Dingen und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtl. täuschend., Lüge redenden Atheismus“, Tüb. 1812, weist Schelling die Anschuldigung zurück, seine Philosophie sei Naturalismus, Spinozismus und Atheismus. Er sagt, Gott sei ihm beides, A und O, erstes und letztes, jenes als Deus implicitus, unpersönliche Indifferenz, dieses als Deus explicitus, Gott als Persönlichkeit, als Subjekt der Existenz. Ein Theismus, welcher den Grund oder die Natur in Gott nicht anerkenne, sei unkräftig und leer. Gegen die von Jacobi behauptete Identität eines reinen Theismus mit dem Wesentlichen im Christentum richtet Schelling eine herbe Polemik, welche das Irrationale und Mystische als das wahrhaft Spekulative verteidigt.

*) Diese Lehre paßt in den Zusammenhang des kantischen Systems, woraus Schelling sie entnimmt; sie setzt die Unterscheidung der Dinge an sich von den Erscheinungen voraus; Schelling aber adoptiert sie, obschon er diese ihre notwendige Voraussetzung aufgehoben hat.

Die Schrift „Ueber die Gottheiten von Samothrake“, Stuttg. und Tüb. 1815, die eine Beilage zu den (nicht mit veröffentlichten) „Weltaltern“ bilden sollte, ist eine allegorische Deutung jener Gottheiten auf die Momente des Gottes der schellingschen Abhandlung über die Freiheit.

Nach langem Schweigen veröffentlichte Sch. 1834 eine Vorrede zu Hubert Beckers' Übersetzung einer Schrift Victor Cousins (über franz. und deutsche Philos. in den *Fragments philosophiques*, Par. 1833). Sch. bezeichnet hier die hegelsche Philosophie als eine bloß negative, die an die Stelle des Lebendigen und Wirklichen unter Beseitigung des empirischen Elementes den logischen Begriff gesetzt und demselben durch die seltsamste Fiktion oder Hypostasierung die nur jenem zukommende Selbstbewegung geliehen habe. Im wesentlichen die gleiche Kritik hat Schelling in seinen zu München gehaltenen Vorlesungen „Zur Gesch. der neueren Philos.“ geübt (welche im X. Bde. der I. Abt. der „Sämtl. Werke“ aus dem handschriftlichen Nachlaß veröffentlicht worden sind): er tadelt die Voranstellung der abstrakten Begriffe (Sein, Nichts, Werden, Dasein etc.) vor die Natur- und Geistesphilosophie, da doch Abstrakta dasjenige voraussetzen, wovon sie abstrahiert seien, und Begriffe nur im Bewußtsein, also im Geiste, existieren und nicht der Natur und dem Geiste als Bedingung vorangehen, sich potenzieren und schließlich zur Natur entäußern können.

In seiner Berliner Antrittsvorlesung (Stuttg. und Tüb. 1841) erklärt Sch., er werde die Erfindung seiner Jugend, das Identitätssystem, das Hegel nur auf eine abstrakte logische Form gebracht habe, nicht aufgeben, wohl aber als negative Philosophie durch die positive Philosophie ergänzen. Hegel hat die Logik ausgebildet, d. h. die Wissenschaft des Rationalen oder des Nicht-nicht-zu-Denkenden. Durch Vernunft wird aber das Irrationale, das in dem wirklich Existierenden sich findet, nicht erfaßt. Deshalb soll die positive Philosophie, als eine neue bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft, die wirkliche Aufschlüsse zu gewähren, das menschliche Bewußtsein über seine gegenwärtigen Grenzen zu erweitern versprach, über die bloße Vernunftwissenschaft durch Mitaufnahme einer die Resultate hypothetischer Deduktion bestätigenden, das Sein (das „Daß“) des rational erkennbaren Wesens (des „Was“) erkennenden Empirie hinausgehen. Existiert ein „transzendentes Positives“, so ist dieses aus der Religion durch Erfahrung aufzunehmen. Die Religion ist aber entweder mythologische oder geoffenbarte: deshalb ist die positive Philosophie vornehmlich Philosophie der Mythologie und Offenbarung, d. h. der unvollendeten und der vollendeten Religion.

In den an der Berliner Universität gehaltenen, nach Schellings Tode aus seinem Nachlaß als zweite Abteilung der „Sämtl. Werke“ herausgegebenen, jedoch der Hauptsache nach schon früher (s. ob. S. 26 f.) veröffentlichten religions-philosophischen Vorlesungen führte Schelling im wesentlichen nur die schon in der Schrift über die Freiheit vorgetragene Spekulation weiter aus. Die positive Philosophie will nicht aus dem Begriffe Gottes seine Existenz, sondern umgekehrt, von der Existenz ausgehend, die Göttlichkeit des Existierenden beweisen. In Gott werden von Schelling unterschieden: a) das blind notwendige oder unvor-denkliche Sein, b) die drei Potenzen des göttlichen Wesens: der bewußtlose Wille als die *causa materialis* der Schöpfung, der besonnene Wille als die *causa efficiens*, die Einheit beider als die *causa finalis*, *secundum quam omnia fiunt*; c) die drei Personen, die aus den drei Potenzen durch Überwindung des unvordenklichen Seins vermöge des theogonischen Prozesses hervorgehen, nämlich: der Vater als die absolute Möglichkeit des Überwindens, der Sohn als die überwindende Macht,

der Geist als die Vollendung der Überwindung. In der Natur wirken nur die Potenzen, im Menschen die Persönlichkeiten. Indem der Mensch vermöge seiner Freiheit die Einheit der Potenzen wieder aufhob, ward die zweite vermittelnde Potenz entwirklcht, d. h. der Herrschaft über das blindseiende Prinzip beraubt und zur bloß natürlich wirkenden Potenz erniedrigt. Sie macht sich im Bewußtsein des Menschen wieder zum Herrn jenes Seins und wird zur göttlichen Persönlichkeit vermöge des theognischen Prozesses, dessen Momente die Mythologie und Offenbarung sind. Die zweite Potenz war im mythologischen Bewußtsein in göttlicher Gestalt (*ἐν μορφῇ Θεοῦ*), entäußerte sich aber derselben und ward Mensch, um durch Gehorsam in Einheit mit dem Vater göttliche Persönlichkeit zu werden. Die Epochen der christlichen Zeit bestimmt Schelling, indem er den fichteschen Gedanken, daß der Protestantismus den paulinischen Charakter trage, das Johannes-Evangelium aber mit seinem Logos-Begriff den christlichen Geist am reinsten ausdrücke, weiter ausbildet, als das petrinische Christentum oder den Katholizismus, das paulinische oder den Protestantismus, und drittens als die „Johanneskirche der Zukunft“^{*)}

§ 5. Unter den zahlreichen Anhängern und Geistesverwandten Schellings sind für die Geschichte der Philosophie besonders folgende von Bedeutung, in deren Nennung wir von Männern, die sich enger an Schelling, besonders an die erste Form seiner Lehre anschlossen und hier an die Naturphilosophie, zu solchen fortgehen, die zu ihm in einem freieren Verhältnis standen und zum Teil ihrerseits auf ihn Einfluß geübt haben: Georg Michael Klein, der treue Darsteller des Identitätssystems, Johann Jakob Wagner, der den Pantheismus des Identitätssystems gegenüber dem Neuplatonismus und Mystizismus in Schellings späteren Schriften festhält, an die Stelle des Ternars oder der Trichotomie aber den Quaternar oder die vierteilige Konstruktion setzt, der um die Geschichte der Philosophie und besonders der platonischen verdiente Georg Anton Friedrich Ast, der durch sein Handbuch der Geschichte der Philosophie bekannte Thaddäus Anselm Rixner, der Naturalist Lorenz Oken, nach welchem alle Philosophie nur Naturphilosophie ist, der Pflanzenphysiolog Nees v. Esenbeck, der Pädagog und Religionsphilosoph Bernhard Heinrich Blasche, der um die Bearbeitung der Erkenntnislehre verdiente Ignaz Paul Vital Troxler, welcher in manchem Betracht von Schellings Lehre abweicht, Adam Karl August Eschenmayer, der die Philosophie schließlich in Nicht-

^{*)} Dieses konnte freilich durch Schellings erneuten Gnostizismus, der gleich dem alten an die Stelle des religionsphilosophischen Begriffes das Phantasma setzte, sicherlich nicht begründet werden; zudem ist die Voraussetzung unhistorisch, daß der Gegensatz der katholischen und protestantischen Kirche sich mit dem der petrinischen und paulinischen Richtung decke. Das „Johannes-Evangelium“ hat durch Umformung paulinischer Gedanken eben die Vermittelung angebahnt, welche bereits die altkatholische Kirche auch praktisch darstellt. Die Aufgaben der Zukunft aber können nicht durch eine wirkliche Repristination gelöst und nicht durch ein mit dem Scheine der Repristination sich umkleidendes Analogien-spiel zutreffend bezeichnet werden.

philosophie oder religiösen Glauben übergehen läßt, der extreme Katholik und Enthusiast Joseph Görres, der mystisch-naturphilosophische Psycholog und Kosmolog Gotthilf Heinrich v. Schubert, der die schellingsche Naturphilosophie mit besonnenem Empirismus verbindende Physiolog und Psycholog Karl Friedrich Burdach, der geistvolle Psycholog und Kranioskop Karl Gustav Carus, der Physiker Hans Christian Oersted, der Ästhetiker Karl Wilhelm Ferdinand Solger, der vielseitig gebildete, schließlich dem strengen Konfessionalismus der Altlutheraner huldigende Heinrich Steffens, der mit Steffens befreundete Astronom und Rechtsphilosoph Johann Erich v. Berger.

Der Theosoph Franz v. Baader, der von Schelling zwar vielfach beeinflusst ist, aber auf diesen selbst wieder eingewirkt hat, ist Stifter einer besonderen philosophischen Richtung geworden. Er hat sich vielfach an Jakob Böhme angelehnt und mit dessen mystischen Gedanken kantische und fichtesche Elemente verbunden. Es kommt ihm besonders darauf an, einen Parallelismus zwischen dem „Reich der Natur“ und dem „Reich der Gnade“ herzustellen.

Von Schelling gingen auch der vielseitige Krause, der außer durch Schelling besonders durch Platon, Spinoza, Kant und Fichte philosophisch angeregte Theolog Schleiermacher und der Philosoph Hegel aus. Sie haben alle drei eigene Systeme ausgearbeitet und sind deshalb nicht als Schüler Schellings oder nur in Verbindung mit diesem zu behandeln. — Mit gewissen neuschellingschen Prinzipien kommt der antirationalistische, theologisierende Rechtsphilosoph Friedrich Julius Stahl überein (obwohl derselbe gegen die Bezeichnung seiner Gesamtrichtung als „Neuschellingianismus“ protestiert).

Für den Zweck des vorliegenden Grundrisses mag es genügen, die philosophischen Hauptschriften der genannten Männer zu nennen und ihre vorzüglichsten Gedanken anzugeben, sowie etwaige Schriften über sie aufzuführen. Über Hegel, Krause und Schleiermacher wird in besonderen Paragraphen gehandelt werden. Wer genauere Belehrung sucht, sei auf die Werke selbst und auf Spezialdarstellungen, daneben aber besonders auf Erdmanns umfassende Gesamtübersicht (Teil II seiner Entwicklg. d. deutsch. Spekulation seit Kant, d. h. seine Gesch. der neuer. Ph., Bd. III, 2. Abt.) verwiesen.

G. M. Kleins (geb. 1776 zu Alitzheim in Bayern, gest. 1820 als Prof. der Philosophie in Würzburg) ganz auf schellingschen Schriften und Vorträgen beruhendes Hauptwerk ist: Beiträge z. Stud. d. Philos. als Wissenschaft des All, nebst einer vollständ. und faßl. Darstellg. ihrer Hauptmomente, Würzburg 1805. Speziell hat derselbe die Logik, Ethik und Religionslehre nach den Prinzipien des Identitätssystems, aber doch etwas vollständiger, bearbeitet in den Schriften: Verstandeslehre, Bamberg 1810, umgearbeitet als: Anschauungs- und Denklehre, Bamberg u. Würzburg 1818; Versuch, die Ethik als Wissenschaft zu begründen, Rudolstadt 1811; Darstellung der philos. Relig. u. Sittenlehre, Bamberg u. Würzburg 1818. In der letzten Schrift suchte er das Identitätssystem als der Religion und Sittlichkeit ungefährlich zu erweisen und ging dabei auch auf den Vernunftglauben Kants zurück.

Eine verwandte, jedoch der fichteschen näher stehende Richtung verfolgte Joh. Josua Stutzmann (geb. 1777, gest. als Gymnasiallehrer und Privatdozent in Erlangen 1816), Philos. Untersuchung üb. d. Gründe aller Moral u. Religion, in: Henkes Mus. d. Relig. 1803. Systemat. Einleit. in die Religionsphilos., Götting. 1804. Philosophie des Universums als Organisation des gesammten Wissens, Erlang. 1806. Er will darin darlegen, daß die Philosophie nicht in Natur-, Ideal- und Kunstphilosophie auseinandergelegt werden müsse, sondern daß in jedem dieser drei Teile das ganze Universum, nur von verschiedenen Seiten aus, betrachtet werden müsse. Philosophie der Gesch. der Menschh., Nürnberg. 1808. Grundzüge des Standpunktes, Geistes u. Gesetzes der universell. Philos., Nürnberg 1811.

Joh. Jak. Wagner (geb. 1775, lange Zeit, von 1803 an, außerordentlicher Prof. in Würzburg, einige Jahre mit Schelling daselbst zusammen, zuletzt ihm aber entfremdet, gest. 1841 in Neu-Ulm), Philos. der Erziehungskunst, Lpz. 1802. Von der Natur der Dinge, Lpz. 1803. Syst. d. Idealphilos., Lpz. 1804. Grundriss der Staatswissensch. und Politik, Lpz. 1805. Theodicee, Bamberg 1809. Mathematische Philos., Erlang. 1811. Der Staat, Erlang. 1811. Organon der menschl. Erkenntniss, Erlang. 1830, Ulm 1850. Kleine Schriften, 3 Tle., auch unter dem Titel: Strahlen deutscher Weltanschauung, hrsg. Ulm 1839—1847, von Ph. L. Adam, Nachgelassene Schriften, 1. bis 7. Teil, Metaphysik, Logik, Erkenntnisslehre, Naturphilosophie, Anthropologie, Aesthetik, Praktische Philosophie, hrsg. von dems., Ulm 1852—57. Joh. Jak. W., Lebensnachrichten und Briefe, von Phil. Ludw. Adam und Aug. Kothe, neue Ausg., Ulm 1851. Über ihn handelt Leonh. Rabus, J. J. Wagners Leben, Lehre und Bedeutg., ein Beitrag z. Gesch. d. deutsch. Geistes, Nürnberg. 1862. Heinze in der Allgem. Deutsch. Biographie. — Wagner schloß sich zunächst an die Naturphilosophie Schellings eng und mit Begeisterung an, indem er dessen Gedanken nur in mehr mathematischer Weise auszuführen suchte. Durch die theologischen und neuplatonischen Elemente, die später in Schellings Philosophie hervortraten, wurde er ihm ganz entfremdet, so daß er ihn sogar aufs heftigste angriff. Die intellektuelle Anschauung und absolutes Wissen seien leere Redensarten, das Absolute sei nicht zu erkennen, sondern nur anzuerkennen. Wagner selbst suchte die Mathematik eng mit der Philosophie zu verbinden. Die begriffenen mathematischen Sätze sollen mit den Formen des Denkens und der Sprache übereinstimmen. Denken ist Rechnen; eine chemische Analyse ist nichts als eine Division. Das Grundschema alles Seins bildet nach dem „Organon“ die Tetrade: Wesen, Gegensatz, Vermittelung, Form, und das allherrschende Gesetz lautet: Das Wesen der endlichen Dinge geht durch vermittelte Gegensätze in Form über, und ebenso geht die Form durch Lösung aller Vermittelung und Erlöschen aller Gegensätze in das einfache Wesen zurück. So zerfällt das Organon in vier Teile: Ontologie, d. i. das System von den Kategorien, Erkenntnissystem, Sprachsystem und Weltsystem.

F. Ast (geb. 1778 in Gotha, seit 1805 Prof. der klass. Literatur in Landshut, seit 1826 in München, wo er 1841 starb), Handb. d. Aesthetik, Lpz. 1805. Grundlinien der Philos., Landshut 1807, 2. Aufl. 1809. Grundriss e. Gesch. der Philos., ebd. 1807, 2. Aufl. 1825, worin er den Versuch machte, in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie eine vernünftige Notwendigkeit nachzuweisen. Platons Leben u. Schriften, Lpz. 1816, worin er die bisherigen Annahmen mehrfach bekämpfte.

Thaddaeus Ans. Rixner (geb. 1776 zu Tegernsee, seit 1787 Benediktiner in Metten, hierauf Lehrer an verschiedenen Lyceen, zuletzt am Amberger, gest. 1838 in München), Aphorismen aus der Philos., Landshut 1809, umgearbeitet

Sulzbach 1818 unter dem Titel: Aphorismen der gesamten Philosophie, I: reintheoretische Philosophie, II: praktische und ästhetische Philosophie. In diesem Werke folgte er der früheren schellingschen Richtung. Später neigte er etwas zu Hegel in seinem Handb. d. Gesch. d. Philos., ebd. 1822—23, 2. Aufl. 1829; Supplementband, verfaßt v. Viktor Philipp Gumpesch, ebd. 1850. Mit Thaddaeus Siber zusammen gab er Leben und Meinungen berühmter Physiker am Ende des 16. und zu Anfang des 17. Jahrh. heraus, Sulzb. 1809—26, s. T. III des Grundr., S. 41.

Lor. Oken (1779—1851, lange Zeit Prof. in Jena, zuletzt in Zürich), Die Zeugung, Bamberg u. Würzb. 1805 (die Samenbildung ist Zersetzung des Organismus in Infusorien, die Fortpflanzung ist eine Flucht des Bewohners aus der einstürzenden Hütte. Elemente des organischen Körpers sind die Blüten, die im Wasser zu Tieren, in der Luft zu Pflanzen determiniert werden). Ueb. d. Universum, Jena 1808. Lehrb. d. Naturphilos., Jena 1809, 3. Aufl., Zürich 1843. Isis, encyclopädische Zeitschrift, Jena 1817 ff. Von der Theosophie Schellings wollte Oken, der sich stets sehr freisinnig äußerte, nichts wissen, andererseits äußerte sich Schelling in späterer Zeit sehr abfällig über Okens Lehre. Jedenfalls ist er unter den Naturphilosophen aus dem schellingschen Kreise der hervorragendste und ist auch heutigentages noch zu berücksichtigen. Es nähern sich die Naturphilosophen heutigentages ihm mehrfach wieder. Die Naturphilosophie ist für Oken die Lehre von der ewigen Verwandlung Gottes in die Welt, welche sein Selbstbewußtseinsakt ist, und zwar gilt ihm die ganze Philosophie nur als Naturphilosophie. Zwar behandelt er auch Wissenschaft, Staat, Kunst, aber alles dies ist ihm nichts als Naturerscheinung. Der Mensch ist das vollkommene Tier; sein Verstand ist Weltverstand. Er stellt in der Kunst, der Wissenschaft, dem Staate den Willen der Natur vollkommen her. Die Organismen haben sich aus einem Urschleim entwickelt, und das Tierreich ist der in seine Bestandteile auseinandergelegte Mensch, indem sich bei diesem in kleine Organe gesammelt hat, was auf die verschiedensten Tierklassen verteilt ist. Die auf den niederen Stufen selbständigen Gegensätze kehren auf den höheren als Attribute wieder. Vgl. A. Ecker, L. Oken, eine biograph. Skizze, Stuttg. 1880; C. Güttler, L. O. u. s. Verhältn. zur modernen Entwicklungsl., Lpz. 1884.

Nees v. Esenbeck (1776—1858, hatte Medizin studiert, auch eine Zeitlang als Arzt praktiziert, wurde 1817 Prof. der Botanik in Erlangen, dann in Bonn und Breslau, 1852 wegen Teilnahme an der Arbeiterbewegung aus seinem Amte entlassen), Das System der spekulativen Philosophie, Bd. I: Naturphilosophie, Glogau u. Lpz. 1842. Allgemeine Formenlehre der Natur, 1852.

B. H. Blasche (1776—1832, starb zu Waltershausen als Schwarzburger Edukationsrat), Ueber das Wichtigste, was in der Naturphilos. seit 1811 ist geleistet worden, in Isis 1810, IX. Das Böse im Einklang mit der Weltordnung, Lpz. 1827. Handb. d. Erziehungswissensch., Gießen 1828. Philos. der Offenbarung, Lpz. 1829. Philos. Unsterblichkeitslehre, oder: wie offenbart sich das ewige Leben? Erfurt und Gotha 1831. Seine Schriften suchen die schellingsche Identitätslehre dem allgemeinen Verständnis zugänglich zu machen. Das Universum als Einheit betrachtet ist Gott, in seiner sich verändernden Mannigfaltigkeit Welt. Nur für den, der das Ganze nicht ins Auge faßt, gibt es Übel und Böses. — Blasche war besonders auf pädagogischem Gebiete tätig.

Ignaz Paul Vitalis Troxler (1780—1866, war lange Zeit Arzt, zuletzt Prof. der Philos. nacheinander in Luzern, Basel und Bern), huldigte in seinen ersten Schriften, so in seinen Ideen zur Grundlage der Nosologie und Therapie, 1803, in der über das Leben und sein Problem, 1807, in den Elementen der Biosophie,

1807, der schellingschen Naturphilosophie. In seinen späteren Schriften, die manches Ähnliche mit den Schriften Joh. Jak. Wagners aufzeigen, wandte er sich von ihr ab. Blicke in das Wesen des Menschen, Aarau 1812. Naturlehre des menschl. Erkennens, Aarau 1828. Logik der Wissensch. des Denkens u. Krit. aller Erkenntniss, Stuttg. u. Tüb. 1829—1830. Vorlesungen üb. d. Philos., als Encyclopädie u. Methodologie der philos. Wissenschaften, Bern 1835. Troxler huldigt der tetradischen Konstruktion, der Tetraktys, die er anthropologisch begründet: Geist und Körper als absoluter Gegensatz, Seele und Leib als relativer Gegensatz, der die Glieder des absoluten vermittelt. Werber, D. Lehre von der menschl. Erkenntniss, Karlsr. 1841, Abhandlungen: I. D. Entstehung d. menschl. Sprache u. ihre Fortbildg., II. Grundlagen der Philos. des Schönen u. d. Philos. des Wahr., Heidelb. 1871—73, der, seinem Berufe nach Mediziner, sich an Troxler anschloß.

Karl Adolf Eschenmayer (1770—1852, seit 1811 in Tübingen a.o. Prof. der Philos. und Medizin, seit 1818 daselbst o. Prof. der prakt. Philos., seit 1836 Privatmann in Kirchheim, wo er auch starb), D. Philos. in ihr. Uebergange zur Nichtphilos., Erlang. 1803, eine Schrift, die Einfluß auf Schelling hatte, s. ob., S. 34. Psychologie, Tüb. 1817, 2. Aufl. 1822. System der Moralphilos., Stuttg. u. Tüb. 1818. Normalrecht, ebd. 1819—1820. Religionsphil., 1. Teil: Rationalismus, Tüb. 1818, 2. Teil: Mystizismus, ebd. 1822, 3. Teil: Supranaturalismus, ebd. 1824. Mysterien d. innern Leb., erläut. aus der Gesch. der Seherin von Prevorst, Tüb. 1830. Grundr. d. Naturphil., ebd. 1832. Die hegelsche Religionsphilos., ebd. 1834. Grundzüge einer christl. Philos. Basel 1841. Über die Philosophie muß man zur „Nichtphilosophie“ hinausgehen. Der Glaube steht über der Spekulation und will diese nicht verwerfen, sondern ergänzen. Die übersinnlichen Ideen, d. h. die des Wahren, Guten und Schönen, sowie die Gottes, der Freiheit und der Unsterblichkeit sollen nur durch ein unmittelbares Wissen vernommen werden. In seiner Religionsphilosophie stellt er über den Rationalismus und Mystizismus den Supranaturalismus. Gegen Ende seines Lebens beschäftigte sich E. besonders mit Geistererscheinungen.

G. H. Schubert (1780—1860, Prof. in Erlangen und München), Ahndungen einer allgem. Gesch. d. Lebens, Lpz. 1806—1821. Ansichten von der Nachtseite der Naturwissensch., Dresd. 1808, 4. Aufl. 1840, entstanden aus naturphilosophischen Vorträgen, die er in Dresden gehalten hatte. Die Symbolik des Traumes, Bamberg 1814, 4. Aufl. 1862. Die Urwelt und die Fixsterne, Dresd. 1823, 2. Aufl. 1839. Gesch. der Seele, Tüb. 1830, 5. Aufl. Stuttg. 1878, sein bekanntestes Werk, phantasievoll, träumerisch-mystisch, anregend, aber ohne wissenschaftliches, genaueres Eingehen auf die psychologischen Probleme. Die Seele ist der Übergang von Materie zu Geist. Ein Auszug daraus: Lehrbuch der Menschen- und Seelenkunde, Erlang. 1838, 2. Aufl. 1842. Altes und Neues aus dem Gebiete der inneren Seelenkunde, 5 Bde., Lpz. u. Erlang. 1817—44, neue Folge, 2 Bde., 3. Aufl. Frkf. 1856—59. Die Krankheiten und Störungen der menschl. Seele, Stuttg. 1845. Der Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von einem künftigen Leben, eine Selbstbiographie, 2 Bde., Erlang. 1854 u. 1855. Sch. schloß sich in seinen ersten Schriften der Naturphilosophie Schellings an, später huldigte er mehr und mehr einer Art Mystik.

K. F. Burdach (1776—1847), Der Mensch nach den verschied. Seiten seiner Natur, Stuttg. 1836, 2. Aufl. a. u. d. T.: Anthropol. für das gebild. Publikum, hrsg. von Ernst Burdach, ebd. 1847. Blicke ins Leben, Bd. I—II: Komparative Psychol., Bd. III: Sinnenmängel und Geistesmacht Lebensbahnen, Bd. IV: Rückblick auf mein Leben, Lpz. 1842—48.

Dav. Theod. Aug. Suabedissen (1773—1835, seit 1822 Prof. der Philosophie in Marburg), *Die Betrachtung des Menschen*, Kassel u. Lpz. 1815—18. *Philosophie der Geschichte*, 1821. *Zur Einleitung in d. Philos.*, Marburg 1827. *Grundzüge d. Lehre vom Menschen*, ebd. 1829. *Grundzüge d. philos. Religionslehre*, ebd. 1831. *Grundzüge d. Metaph.*, ebd. 1836. S. war ebenso sehr durch Kant, Reinhold und Jacobi wie durch Schelling angeregt. Die Selbsterkenntnis ist ihm das Zentrum des philosophischen Erkennens, indem ihm die Philosophie Wissenschaft vom Leben des Menschen ist, in seinem Verhältnis zu beiden, zu Gott und zur Welt. S. E. Platner, *Zur Erinnerung an D. Th. S.*, 1835.

Karl Gust. Carus (1789—1869, seit 1815 in Dresden als Direktor der medizinisch-chirurgischen Akademie, seit 1827 Leibarzt des Königs), *Grundzüge der vergleich. Anatomie u. Physiologie*, Dresd. 1825. *Vorlesungen über Psychol.*, Lpz. 1831. *Syst. der Physiol.*, Lpz. 1838—40, 2. Aufl. 1847—49. *Grundzüge der Kranioskopie*, Stuttg. 1841. *Psyche, zur Entwicklungsgesch. der Seele*, Pforzheim 1846, 3. Aufl., Stuttg. 1860. *Physis, zur Gesch. d. leibl. Lebens*, Stuttg. 1851. *Symbolik der menschl. Gestalt*, Lpz. 1853, 2. Aufl. 1857. *Organon der Erkenntnis der Natur u. d. Geistes*, Lpz. 1855. *Vergleichende Psychol. oder Gesch. der Seele in der Reihenfolge der Tierwelt*, Wien 1866. In seinen philosophischen Arbeiten huldigte er einem ästhetischen Naturpantheismus. Vgl. Karl Gust. Carus, *Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten*, Lpz. 1865.

Frederik Christian Sibbern (1785—1872), Professor in Kopenhagen, der sich wesentlich an Schelling anschließt und nicht ohne Bedeutung für das Geistesleben in Dänemark gewesen ist. Sein vorzüglichstes Werk ist: *Menneskets aandelige Natur og Væsen* (des Menschen geistige Natur und Wesen), 2 Bde., Kopenhagen 1819—1828, in späteren Auflagen unter dem Titel: *Psychologie*. Ferner hat er geschrieben: *Logikens Elementer*, Kopenh., 3. Aufl. 1866. *Meddelelser af Inholdet af et Skrift fra Aaret 2135* (Mitteilungen aus dem Inhalt einer Schrift vom J. 2135), eine utopistische Darstellung sozialer und religiöser Ideale. S. über Sibbern auch unt. den Abschnitt über dänische Philosophie.

H. Chr. Oersted (1777—1851, Entdecker des Elektromagnetismus), *D. Geist in d. Natur*, Kopenh. 1849—50, deutsch v. K. L. Kannegießer, Lpz. 1850, 6. Aufl. ebd. 1874. *Neue Beiträge zu dem Geist in d. Nat.*, deutsch, Lpz. 1851. *D. Naturwissensch. in ihr. Verhältniss zu Dichtkunst u. Religion*, deutsch, Lpz. 1850. *Die Naturwissensch. u. die Geistesbildung*, deutsch, Lpz. 1850. H. Chr. Oersted, *gesammelte Schriften*, deutsch von Kannegießer, 6 Bde., Lpz. 1851—53. S. über ihn unt. in dem Paragraphen über dänische Philosophie.

K. W. Ferd. Solger (1780—1819, Prof. in Berlin), *Erwin, vier Gespräche üb. das Schöne u. d. Kunst*, Berl. 1815. *Philosoph. Gespräche*, Berl. 1817. *Nachgelass. Schriften u. Briefwechsel*, hrsg. von Ludw. Tieck u. Friedr. v. Raumer, Lpz. 1826. *Vorles. üb. Ästhetik*, hrsg. von K. W. L. Heyse, Berl. 1829. Solger will zwischen Schelling und Fichte vermitteln, erkennt aber auch Spinoza als seinen Lehrer an; ohne strenges methodisches Philosophieren neigt er sich der Mystik zu und sieht die Offenbarung als die Quelle der Religion, aber ebenso der Philosophie an, welche letztere auch eine gewisse Begeisterung verlange.

H. Steffens (1773—1845, Norweger von Geburt, seit 1804 in Deutschland, Prof. in Halle, Breslau, Berlin), *Rezens. von Schellings naturphilos. Schriften*, verfaßt 1800, abg. in *Schellings Ztschr. für specul. Physik*, Bd. I, Heft 1, S. 1 bis 48 und Heft 2, S. 88—121. *Ueber d. Oxydations- und Desoxydationsproceß der Erde*, ebd. Heft 1, 143—168. *Beiträge z. inneren Naturgesch. der Erde*, Freiberg 1801. *Grundzüge d. philos. Naturwissensch.*, Berl. 1806. *Ueb. d. Idee der Universitäten*, Berl. 1809. *Caricaturen des Heiligsten*, Lpz. 1819—12. (Durch

die Sünde werden die einzelnen Momente der Idee des Staates in den Erscheinungen isoliert und verzerrt. Zusammengenommen lassen sie allerdings noch die Idee erkennen, aber einzeln sind sie ihr entgegengesetzt.) Anthropol., 2 Bde., Bresl. 1823. Wie ich wieder Lutheraner ward, und was mir das Lutherthum ist, ebd. 1836 (gegen die Union). Polemische Blätter zur Beförderung der specul. Physik, Bresl. 1829, 1835. Novellen, ebd. 1837—1838. Christl. Religionsphilos., ebd. 1839. Was ich erlebte, ebd. 1840—1845, 2. Aufl. 1844—1846. Nachgel. Schriften, m. e. Vorw. v. Schelling, Berl. 1846. Mit Mineralogie und Geognosie besonders vertraut, stellte er eine geschichtliche Ansicht von der Natur auf und suchte Entstehung und Geschichte des Menschen einzureihen in einen Zusammenhang mit dem Erdorganismus und der Entwicklung des ganzen Sonnensystems, wie er auch den ersten Teil der Anthropologie geologische Anthropologie nennt. In der ganzen organischen Entwicklung kommt es namentlich auf die Individualität an, die erst im Menschen ganz erfüllt ist. In dem zweiten und dritten Teil, dem physiologischen und psychologischen, sucht er darzutun, wie durch die Begierde des Menschen die ganze Natur angesteckt in Kampf geriet, und wie dieser Kampf durch Aneignung der Gnade zu Ende kommt. Auf Schleiermacher hat Steffens während dessen Aufenthalt in Halle nicht unbedeutend gewirkt, später hat er besonders auf Braniß großen Einfluß geübt.

J. E. v. Berger (1772—1833, seit 1814 Prof. der Astronomie in Kiel, nach Reinholds Tode seit 1823 der Philosophie), Philosoph. Darstellg. d. Harmonie des Weltalls. Altona 1808. Allgem. Grundzüge der Wissenschaft, 4 Bde. (1. Analyse des Erkenntnißvermög., 2. Zur philos. Naturerkenntniß, 3. Anthropol., 4. Prakt. Phil.), Altona 1817—27. Er schloß sich zuerst schellingschen Ansichten an, versuchte dann in seinem größeren Werke eine Vereinigung Schellings und Fichtes, zeigte aber hier zugleich eine Abhängigkeit von Hegel; die Natur ist ihm eine Erscheinung des Geistes, der Pantheismus muß in Theismus übergehen. Vergl. H. Ratjen, Joh. Erich v. Bergers Leben, Altona 1835. J. Gehring, Die Religionsphilosophie J. E. v. B.s, Diss., Erlang. 1897. Berger ist von Einfluß auf Trendelenburg gewesen.

Karl Hieron. Windischmann (1775—1839, seit 1818 Prof. der Philos. und Mediz. in Bonn) schloß sich zuerst unbedingt an Schelling an, so in: Begriff der Physik, 1802, Idee zur Physik, Würzb. 1805. Später gewann die hegelsche Philosophie wesentlichen Einfluß auf ihn. Sein Hauptwerk: Die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte, 4 Bde., Bonn 1827—34, ist über China und Indien nicht hinausgekommen. Es sollte „die Geschichte der Philosophie so darstellen, daß in ihr die Geschichte der Intelligenz im Fortgange der Weltgeschichte erkannt werde“. Wie bei Schubert, Baader, Molitor (s. unt. S. 46) tritt auch bei Windischmann zeitweise Hinneigung zum magnetischen Somnambulismus hervor. In Bonn bildete er den Mittelpunkt des den Hermesianismus bekämpfenden Ultramontanismus.

Franz Baader (geb. 27. März 1765 in München, später geadelt, zuerst Arzt, dann Bergmann und als solcher bis 1820 im bayerischen Staatsdienst, seit 1826 Honorarprofessor an der Univers. München, gest. ebd. 23. Mai 1841; seine Biogr., von Franz Hoffmann verf., steht im 15. Bde. der Gesamtausgabe seiner Werke und ist auch separat, Lpz. 1857, erschienen), der mit seinen Fachstudien das der Philosophie und Mathematik verband, besonders mit Schriften Kants, später auch Fichtes und Schellings, wie anderseits Jakob Böhmes und Louis Claude de St. Martins vertraut (über sein Verhältnis zu Böhme handelt Hamberger im 13., zu St. Martin Fr. v. Osten-Sacken im 12. Bde. der Gesamtausgabe der Werke

Baaders), hat auf die Ausbildung von Schellings Naturphilosophie einen nicht unbeträchtlichen, auf die der schellingschen Theosophie einen wesentlich mitbestimmenden Einfluß gewonnen, während er anderseits durch Schellings Doktrin in der Ausbildung seiner eigenen Spekulation gefördert worden ist. Baaders Beiträge zur Elementarphysiologie, Hamb. 1799, sind von Schelling in seinen naturphilosophischen Schriften benutzt worden, durch Schellings „Weltseele“ ist Baader zu seiner Schrift: Ueb. d. pythagor. Quadrat in d. Natur od. d. vier Weltgegenden, Tüb. 1798, veranlaßt worden, woraus Schelling wiederum manches in seinem Ersten Entwurf e. Syst. d. Naturphil. 1797 und in der Ztschr. f. spekul. Physik entnommen hat. Demnächst hat Baader, hauptsächlich im mündlichen Verkehr, Schelling auf den Theosophen Jakob Böhme hingelenkt. Eine Sammlung baaderscher Abhandlungen sind die Beiträge zur dynamischen Philos., Berl. 1809. In den *Fermenta cognitionis*, 1822—25, bekämpft Baader die damals herrschenden philosophischen Richtungen und empfiehlt das Studium des Jak. Böhme. Die an der Münchener Universität gehaltenen Vorlesungen über speculative Dogmatik sind in 5 Heften 1827—38 im Druck erschienen.

Die zu Baaders Lebzeiten veröffentlichten und die im Manuskript nachgelassenen Schriften hat Baaders bedeutendster Schüler, Franz Hoffmann (gest. 22. Oktober 1881 als Prof. der Philos. in Würzburg, der Verfasser der specul. Entwickl. d. ewig. Selbsterzeugung Gottes, aus Baaders Schriften zusammengetragen, Amberg 1835, der Vorhalle zur specul. Theol. Baaders, Aschaffenh. 1836, der Grundzüge der Societätsphilos. von Franz Baader, Würzburg 1837, Franz v. Baader als Begründer der Philos. der Zukunft, Lpz. 1836, und anderer Schriften), im Verein mit Jul. Hamberger, Emil August v. Schaden, Christoph Schlüter, Anton Lutterbeck und Freih. v. Osten-Sacken, unter Beifügung von Einleitungen und Erläuterungen in einer Gesamtausgabe zusammengestellt. „Franz v. Baaders sämtliche Werke“, 16 Bde., Lpz. 1851—60. Die Einleitung: Apologie der Naturphil. Baaders wider directe und indirecte Angriffe d. modern. Phil. und Naturwissensch., ist auch in besond. Abdruck, Lpz. 1852, erschienen. Ferner hat Hoffmann hrsg.: Die Weltalter, Lichtstrahlen aus Baaders Werken, Erlang. 1868; J. A. B. Lutterbeck: Ueb. d. philos. Standpunkt Baaders, Mainz 1854 (vgl. auch Lutterbeck, Die neuest. Lehrbegriffe, Mainz 1852); Hamberger: Die Cardinalpunkte der b.schen Philos., Stuttg. 1855, Christenthum und moderne Kultur, Erlang. 1863, *Physica sacra* od. r. Begriff d. himmlisch. Leiblichk., Stuttg. 1869, Versuche e. Charakteristik d. Theosophie Frz. Baaders, im Theol. St. u. Kr., Jahrg. 1867, S. 107—123; J. Claaßen, F. von Bs Leben u. Theosophische WW. als Inbegriff christlicher Philos. Vollständiger naturgetreuer Ausz., 1 Bd., Stuttg. 1886, 2. Bd. 1887. Theod. Culman: Die Principien der Phil. Franz v. Bs u. E. A. v. Schadens, in Zeitschr. f. Ph., Bd. 37, 1860, S. 192 bis 226 und Bd. 38, 1861, S. 73—102. Franz Hoffmann: Beleuchtung d. Angriffs auf B. in Thilos Schrift: Die theologisirende Rechts- und Staatslehre, Lpz. 1861, Über die b.sche und herbartsche Philosophie, in Athenaeum (Philos. Zeitschr., hrsg. von Frohschammer), Bd. 2, Heft 1, 1863, Über die b.sche und schopenhauersche Phil. ebd. Heft 3, 1863, Philos. Schriften, I—VIII, Erlang. 1868—82. S. ferner über Baader: K. Ph. Fischer, Zur hundertjähr. Geburtstagsfeier Bs: Versuch e. Charakteristik seiner Theosophie u. ihres Verhältnisses z. d. Systemen Schellings u. Hegels, Daubs u. Schleiermachers, Erlang. 1865; Lutterbeck, Baaders Lehre vom Weltgebäude, Frankf. 1866; Alex. Jung, Ueb. Bs Dogmatik als Reform der Societäts-Wissenschaft, Erlang. 1868; Baumann, Kurze Darstellung der Phil. Franz v. Baaders, in Phil. Monatsh., Bd. 14, S. 321—340. Max Runze, Hegel u. Frz v. B., Vorträge der Philos. Gesellsch. zu Berl. 1892. Hans Reichel,

D. Societätsphilos. Frz. v. B.: Seine Lehren über Gesch. u. Gesellsch., Staat u. Kirche, Leipz. Diss., Tüb. 1901. Vgl. auch den ausführlichen Artikel über B. in Noacks Philos.-gesch. Lexikon.

Die Schriften Baaders sind reich an Etymologien und spielenden Analogien und meist in wenig zusammenhängender Form abgefaßt. Mit der schellingschen Spekulation teilt die baadersche den Mangel an strenger Beweisführung und das Prävalieren der Phantasie. Schüler Baaders, wie Hoffmann, haben diesem Mangel insoweit abzuhelpen gesucht, als derselbe in Baaders aphoristischer Schreibart begründet ist, ohne jedoch hierdurch die Gedanken selbst als wissenschaftlich notwendige erweisen zu können. Nach Baader ist der Mensch weder im Praktischen autonom, wie Kant will, noch ist er im Theoretischen in der Ausübung seiner Vernunft alleinwirkend. Was sein Wollen begründet in seiner Bewegung, muß selbst Wille, ein Wollender sein, und in seiner Erkenntnis ist der Mensch nur ein Mitwirkter der göttlichen Vernunft. Unser Wissen ist ein Mitwissen (*conscientia*) des göttlichen Wissens und daher weder ohne dieses zu begreifen, noch auch anderseits mit diesem zu identifizieren. Zwar kann Gott nicht erwiesen werden, aber man kann doch die unmittelbare Überzeugung von Gott klarer machen. Mit dem Gewissen, d. h. dem Sichwissen, fällt zusammen das Wissen des Gewußtwerdens von einem Höheren. Wir sind weder theoretisch noch praktisch spontan tätig, sondern nur rezeptiv tätig, bedürfen also fortwährend eines Höheren. Der Mensch ist das sprechende und wirksame Bild Gottes, und demnach wird man sich nach dem Wesen des Menschen auch eine weitere Kenntnis Gottes verschaffen können. Von dem immanenten oder esoterischen oder logischen Lebensprozeß Gottes, wodurch Gott sich selbst aus seinem Nicht-offenbarsein hervorbringt, ist der emanente oder exoterische oder reale zu unterscheiden, in welchem Gott durch Überwindung der ewigen Natur oder des Prinzips der Selbstheit zur Dreipersönlichkeit wird, und von beiden Prozessen wiederum der Kurationsakt, in welchem Gott sich nicht mit sich selbst, sondern mit seinem Bilde zusammenschließt. Infolge des Sündenfalls ist der Mensch von Gott in die Zeit und in den Raum gesetzt worden, um durch Ergreifung des Heils in Christo die Ewigkeit und Seligkeit wieder zu gewinnen, oder anderenfalls der Läuterungsstrafe teils in diesem Leben, teils im Hades, teils im Höllenpfehl zu verfallen. Aus dem Hades findet noch Erlösung statt, aus der Hölle nicht mehr. Doch involviert der richtige Satz: „*ex infernis nulla redemptio*“ nicht notwendig das Nichtaufhören der Höllenpein. Die Materie, als die Konkretheit von Zeit und Raum, ist nicht Grund des Bösen, sondern vielmehr Folge desselben, also Strafe, zugleich aber auch Schutzmittel gegen das Böse, da der Mensch in dieser Scheinzeit im einzelnen verneinen kann, was er in der wahren Zeit, d. h. der Ewigkeit, bei seinem Fall im ganzen bejaht hat. Zeit und Materie wird aufhören. Nach dem Aufhören der Zeitregion kann jedoch die Kreatur immer noch aus der ewigen Höllenregion in die ewige Himmelsregion (aber nicht umgekehrt) übertreten; nachdem die zur Hölle Verdammten ohne Gottes Hilfe ihre Sünde selbst gebüßt haben, erlischt ihre Widerstandskraft gegen Gott, und sie werden nun, nachdem durch die Peinigung ihr Widerstreben gebrochen worden ist, die untersten und äußersten Glieder des Himmelreichs. Obschon dem Papsttum abgeneigt, bekennt sich Baader zu der Doktrin der katholischen Kirche im Sinne Anselms, wonach das Erkennen dem Glauben, von welchem es ausgehen muß, in keinem Betracht widerstreiten darf. Er wirft den Begründern des Protestantismus vor, anstatt des reformierenden Prinzips das revolutionäre ergriffen zu haben: denn revolutionierend sei jede Richtung einer

Tätigkeit, welche, anstatt von ihrem Begründenden auszugehen, gegen dasselbe, als ob es ein Hemmendes wäre, sich wende und erhebe (s. Werke I, S. 76).

Den Einfluß Schellings, später den Baaders, zeigt Franz Jos. Molitor (1799—1860), der durch mündlichen Verkehr mehr als durch seine Schriften gewirkt hat. Ideen zu einer künstlichen Dynamik der Geschichte, Frankf. a. M. 1805. Seine mystisch-kabbalistischen Ansichten sind vertreten in seinem Hauptwerk: Philosophie der Geschichte oder üb. die Tradition, 1. Bd. Frankf. a. M. 1827 (vollständig umgearbeitet 1855), 2. Bd. Münster 1834, 3. ebd. 1839, 4. I. Abt. ebd. 1853. Die jüdische Kabbala hat für die Kirche Bedeutung, insofern sie Mystik erzeugt, durch welche eine eigentlich christliche Philosophie erst möglich ist.

Über Stahl und andere neue Philosophen, die durch Schelling beeinflusst worden sind, s. den letzten Abschnitt dieses Bandes.

§ 6. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831) hat, indem er das von Schelling vorausgesetzte Identitätsprinzip nach der von Fichte geübten Methode dialektischer Entwicklung begründet und durchgeführt, das System des absoluten Idealismus geschaffen, dem die endlichen Dinge nicht (wie dem subjektiven Idealismus) als Erscheinungen für uns gelten, die nur in unserm Bewußtsein wären, sondern als Erscheinungen an sich, ihrer eigenen Natur nach, d. h. als solches, was den Grund seines Seins nicht in sich, sondern in der allgemeinen göttlichen Idee hat. Die absolute Vernunft offenbart sich in Natur und Geist, indem sie nicht nur als Substanz beiden zum Grunde liegt, sondern auch als Subjekt vermöge fortschreitender Entwicklung von den niedrigsten zu den höchsten Stufen aus ihrer Entäußerung zu sich zurückkehrt. So ist alles Wirkliche, d. h. das Wirkliche im Sinne Hegels, vernünftig. Daher kann die Lehre Hegels mit vollem Recht als Panlogismus bezeichnet werden. Die Philosophie ist die Wissenschaft des Absoluten, der sich entwickelnden absoluten Vernunft. Als denkende Betrachtung der Selbstentfaltung der absoluten Vernunft hat die Philosophie zu ihrer notwendigen Form die dialektische Methode, welche im Bewußtsein des denkenden Subjekts die Selbstbewegung des gedachten Inhalts reproduziert.

Die absolute Vernunft entäußert sich in der Natur und kehrt aus ihrem Anderssein in sich zurück im Geiste; ihre Selbstentwicklung ist demnach eine dreifache, nämlich 1. im abstrakten Elemente des Gedankens, 2. in der Natur, 3. im Geiste; nach dem Schema: Thesis, Antithesis, Synthesis. Demgemäß hat auch die Philosophie drei Teile, nämlich 1. die Logik, welche die Vernunft an sich als das Prius von Natur und Geist betrachtet, 2. die Naturphilosophie, 3. die Philosophie des Geistes.

Um das Subjekt auf den Standpunkt des philosophischen Denkens zu erheben, kann dem System die Phänomenologie des Geistes,

d. h. die Lehre von den Entwicklungsstufen des Bewußtseins als Erscheinungsformen des Geistes, propädeutisch vorangeschickt werden, die jedoch auch als ein Glied der philosophischen Wissenschaft innerhalb des Systems, nämlich in der Philosophie des Geistes, ihre Stelle findet. Die Logik, die in gleicher Weise die Formen des Denkens wie des Seins umfaßt, also zugleich Metaphysik ist, betrachtet die Selbstbewegung des Absoluten von dem abstraktesten Begriff, nämlich dem Begriff des reinen Seins, bis zu dem konkretesten derjenigen Begriffe, die der Spaltung in Natur und Geist vorangehen, d. h. bis zur absoluten Idee. Ihre Teile sind: die Lehre vom Sein, vom Wesen und vom Begriff. Die Lehre vom Sein gliedert sich in die Abschnitte: Qualität, Quantität, Maß; in dem ersten werden als Momente des Seins das reine Sein, das Nichts und das Werden betrachtet; dann wird das Dasein dem Sein entgegengesetzt und im Fürsichsein die Vermittelung gefunden, die das Umschlagen der Qualität in die Quantität zur Folge hat. Die Momente der Quantität sind: die reine Quantität, das Quantum und der Grad; die Einheit von Qualität und Quantität ist das Maß. Die Lehre vom Wesen handelt von dem Wesen als Grund der Existenz, dann von der Erscheinung, endlich von der Wirklichkeit als der Einheit von Wesen und Erscheinung: unter den Begriff der Wirklichkeit stellt Hegel die Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung. Die Lehre vom Begriff handelt vom subjektiven Begriff, welchen Hegel in den Begriff als solchen, das Urteil und den Schluß einteilt, von dem Objekt, worunter Hegel den Mechanismus, Chemismus und die Teleologie begreift, und von der Idee, die sich als Leben, Erkennen und absolute Idee dialektisch entfaltet.

Die Idee entläßt aus sich die Natur, indem sie in ihr Anderssein umschlägt. Die Natur strebt, die verlorene Einheit wieder zu gewinnen; die Erreichung derselben aber ist der Geist als das Ziel und Ende der Natur. Die Stufen des natürlichen Daseins betrachtet Hegel in den drei Abschnitten: Mechanik, Physik, Organik; die letztere handelt von dem Erdorganismus, von der Pflanze und von dem Tiere. Das Höchste im Leben der Pflanze ist der Gattungsprozeß, durch welchen das Einzelne in seiner Unmittelbarkeit für sich negiert, aber in die Gattung aufgehoben wird. Die animalische Natur ist in der Wirklichkeit und Äußerlichkeit der unmittelbaren Einzelheit zugleich in sich reflektiertes Selbst der Einzelheit, in sich seiende subjektive Allgemeinheit; das Außereinanderbestehen der Räumlichkeit hat keine Wahrheit für die Seele, die eben darum nicht an einem Punkte, sondern in Millionen Punkten überall gegenwärtig ist. Aber die tierische Subjektivität ist noch nicht für sich selbst als reine, allgemeine Subjektivität; sie denkt sich nicht, sondern fühlt sich und

schaut sich an, sie ist sich nur in einem bestimmten, besonderen Zustande gegenständlich.

Das Beisichsein der Idee, die Freiheit, oder die Idee, welche aus ihrem Anderssein in sich zurückgekehrt ist, ist der Geist. Die Philosophie des Geistes hat drei Abschnitte: die Lehre vom subjektiven, objektiven und absoluten Geist. Der subjektive Geist ist der Geist in der Form der Beziehung auf sich selbst, dem innerhalb seiner die ideelle Totalität der Idee, d. h. das, was sein Begriff ist, für ihn wird; der objektive Geist ist der Geist in der Form der Realität als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt, in welcher die Freiheit als vorhandene Notwendigkeit ist; der absolute Geist ist der Geist in an und für sich seiender und ewig sich hervorbringender Einheit der Objektivität des Geistes und seiner Idealität oder seines Begriffs, der Geist in seiner absoluten Wahrheit. Die Hauptstufen des subjektiven Geistes sind: der Naturgeist oder die Seele, das Bewußtsein oder der Geist als solcher. Hegel nennt die betreffenden Abschnitte seiner Doktrin: Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie. Der objektive Geist realisiert sich in dem Recht, der Moralität und der beides in sich vereinigenden Sittlichkeit, in welcher die Person den Geist der Gemeinschaft oder die sittliche Substanz in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat als ihr eigenes Wesen weiß. In dem Staat ist der göttliche Wille selbst gegenwärtig; die monarchische Verfassung ist die Entwicklung der Vernunft, alle anderen Verfassungen gehören niedrigeren Stufen der Entwicklung und Realisierung der Vernunft an. Der absolute Geist umfaßt die Kunst, welche die konkrete Anschauung des an sich absoluten Geistes als des Ideals in der aus dem subjektiven Geiste geborenen konkreten Gestalt, der Gestalt der Schönheit, gewährt, die Religion, welche das Wahre in der Form der Vorstellung, und die Philosophie, welche das Wahre in der Form der Wahrheit ist. Die starke Betonung der Staatsautorität macht es erklärlich, wie Hegel in Preußen längere Zeit der eigentliche Staatsphilosoph war.

Auf die Gestaltung vieler Wissenschaften, namentlich der Rechtswissenschaft, der Ästhetik, der Religionsphilosophie, der Geschichtsphilosophie, der Soziologie hat die hegelsche Lehre großen Einfluß gehabt, hat ihn zum Teil noch und wird, wie es scheint, noch mehr in der nächsten Zeit gewinnen.

Über Hegels Leben handelt Karl Rosenkranz, Georg Wilh. Friedr. Hegels Leben, Supplement zu Hegels Werken, Berl. 1844, u. R. Haym, Hegel u. seine Zeit, Vorlesungen üb. Entstehg., Wesen u. Werth der hegelschen Phil., Berl. 1857, jener mit liebevoller Anhänglichkeit und Verehrung, dieser mit strenger, rücksichtsloser Kritik, die namentlich auch die in Hegels Charakter und Lehre (besonders in Rechtsphilosophie) liegenden antiliberalen Elemente tadelnd hervorhebt. Übrigens vgl. auch Rosenkranz, Apologie Hegels geg. Haym, Berl. 1858. J. E. Erdmann, H. in d. Allgem. Deutsch. Biographie.

Hegels Werke sind bald nach seinem Tode in einer Gesamtausgabe erschienen: „G. W. F. Hegels Werke, vollständige Ausg. durch einen Verein von Freunden des Verewigten“, Bd. I—XIX, Berl. 1832 ff., zum Teil seitdem neu aufgelegt. Bd. I: Hegels philos. Abhandlungen, hrsg. von Karl Ludw. Michelet 1832. Bd. II: Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. Joh. Schulze 1832. Bd. III—V: Wissenschaft der Logik, hrsg. von Leop. v. Henning 1833—1834. Bd. VI u. VII: Encyclopädie der philos. Wissenschaften im Grundrisse, und zwar Bd. VI: Der Encyclopädie erster Theil, die Logik, hrsg. und, nach Anleitung der vom Verfasser gehalt. Vorlesungen, mit Erläuterungen u. Zusätzen versehen von Leop. v. Henning, 1840; Bd. VII, 1. Abt.: Vorlesgn. üb. d. Naturphilos. als der Encykl. der philos. Wissenschaften zweiter Theil, hrsg. von K. L. Michelet 1842; Bd. VII, 2. Abt.: Der Encykl. dritter Teil, die Philos. d. Geistes, hrsg. von Ludw. Boumann 1845. Bd. VIII: Grundlinien der Phil. des Rechts oder Naturrecht u. Staatswissenschaft im Grundrisse, hrsg. von Ed. Gans 1833. Bd. IX: Vorlesungen üb. die Philos. der Gesch., hrsg. von Ed. Gans 1837 (in 2. Aufl. hrsg. von Hegels Sohn Karl H.). Bd. X, Abt. 1—3: Vorlesungen üb. d. Aesthetik, hrsg. von H. G. Hotho 1836 bis 1838. Bd. XI u. XII: Vorlesungen üb. d. Philos. d. Relig., nebst e. Schrift üb. d. Beweise vom Dasein Gottes, hrsg. von Phil. Marheineke 1832 (in 2. Aufl. von Bruno Bauer). Bd. XIII—XV: Vorlesungen üb. d. Gesch. der Phil., hrsg. von Karl Ludw. Michelet 1833—1836. Bd. XVI u. XVII: Vermischte Schriften, hrsg. von Friedr. Förster u. Ludw. Boumann 1834—1835. Bd. XVIII: Philos. Propädeutik, hrsg. von Karl Rosenkranz 1840. Bd. XIX, 1 u. 2: Briefe von und an Hegel, hrsg. von Karl Hegel, Lpz. 1887. Die im VI. Bde. der s. Werke enthaltene „Encyclopädie“ hat ohne die oben erwähnten Zusätze Rosenkranz separat Berl. 1845 herausgegeben und von neuem in der „Philos. Bibl.“, Bd. 30, Berl. 1870, nebst von Rosenkranz verfaßten „Erläuterungen“, ebd. 1870. Weitere Sonderausgaben neuerdings besorgt von G. J. P. J. Bolland: H.s kleine Logik nebst dem Kapitel über Raum u. Zeit nach dem Texte der Encyclopädie in der Ausgabe seiner sämmtl. WW., Leiden; Vorlesungen über Philosophie der Religion mit einem Kommentar, I. T.: Text, II.: Kommentar, 1. Hälfte, Leid. 1901; Grundlinien der Philosophie des Rechts mit einer Einleitung (CLXXV Seiten), Leid. 1902. System der Sittlichkeit. Aus dem handschriftl. Nachlasse des Verf.s hrsg. von Geo. Mollat, Osterwieck 1893. Der handschriftliche Nachlaß Hegels, der umfangreiche Arbeiten aus den verschiedensten Perioden seiner schriftstellerischen Entwicklung enthält, befindet sich auf der Königl. Bibliothek in Berlin. Verwertet, aber nicht vollkommen ausgenutzt ist er worden von Rosenkranz u. Haym.

Sachlich geordnete Auszüge aus Hegels Schriften haben Frantz u. Hillert (Hegels Philos. in wörtl. Auszügen, Berl. 1843, brauchbar), ferner mit mannigfachen Erläuterungen Thaulow (Hegels Aeusserungen über Erziehung u. Unterricht, Kiel 1854) geliefert. Kritische Erläuterungen des hegelschen Systems hat Rosenkranz, Königsberg 1843, erscheinen lassen. Dem gleichen Zweck dienen mehrere von den Vorreden der Herausgeber der Werke, ferner Erdmanns und Michelets Darstellungen des h.schen Systems in ihren Geschichten der neueren Philosophie, und manche andere Schriften. Von mehreren hegelschen Schriften sind im Ausland Übersetzungen erschienen, französische, italienische und englische, z. B. *Lectures on the philosophy of history* transl. by John Sibree, Lond. 1861, *Lectures on the history of philosophy*, transl. by E. S. Haldane, vol. I, Lond. 1894. Übersetzungen einer Reihe von Hegels Schriften finden sich in dem *Journal of speculative philos.*

Über die h.sche Logik ist eine genau eingehende Kritik von Trendelenburg in dessen log. Unters. geübt worden, s. auch dens., *Die logische Frage in H.s System*, Lpz. 1843. Ferner handeln über dieselbe und über H.s gesamte Doktrin in verschiedenem Sinne Hegelianer und Antihegelianer in Schriften und Abhandlungen, die zum Teil unten Erwähnung finden werden. Vgl. u. a. C. Fr. Bachmann, *Ueb. H.s System u. d. Nothwendigk. einer nochmal. Umgestaltung der Phil.*, 1833. H. Ulrici, *Ueb. Princ. u. Method. der hegelschen Philos.*, 1841. H. Exner, *D. Psychologie der hegelschen Schule*, 1842. A. Ott, *H. et la philos. allem.*, 1844. Auch Theod. Wilh. Danzel, *Üb. die Ästhetik d. h.schen Phil.*, Hamb. 1844. Ant. H. Springer, *Die h.sche Geschichtsanschauung*, Tüb. 1848. A. L. Kym, *Hegels Dial. in ihrer Anw. auf die Gesch. d. Philos.*, Zürich 1849. Aloys Schmid (in Dillingen), *Entwicklungsgesch. d. h.schen Logik*, Regensb. 1858. P. Janet, *Etudes sur la dialectique dans Platon et dans Hégel*, Par. 1860. A. Foucher de Careil, *Hégel et Schopenhauer*, Par. 1862, ins Deutsche übers. von J. Singer,

Wien 1888. Friedr. Reiff, Ueb. die h.sche Dialektik, Tüb. 1866. Ed. v. Hartmann, Ueb. d. dialekt. Methode, hist.-krit. Untersuchungen, Berl. 1868 (vgl. dessen Artikel: Ueb. eine nothwend. Umbildung der h.schen Philos. in Bergmanns Philos. Monatsh. V, 5, Aug. 1870). Eine kritische Darstellung des Systems enthält die Schrift von J. H. Stirling, *The secret of Hegel, being the Hegelian system in origin, principle, form and matter*, Lond. 1865. Aug. Vera hat Hegels Logik, Naturphil. u. Geistesphil. ins Französ. übersetzt u. erklärt (Par. 1859, 63—66, 67) und auch selbst mehrere Schriften im hegelschen Sinne verfaßt, s. unt. Ferner haben die Italiener A. Galasso (Neapel 1867), G. Prisco (Neapel 1868, 1872), Gius. Allievo (Mailand 1868), L. Miraglia (Neapel 1873) u. a. über den Hegelianismus geschrieben. G. Biedermann, *Kants Krit. d. r. V. und die hegelsche Logik in ihrer Bedeutung für die Begriffswissenschaft*, Prag 1869. K. Rosenkranz, *H. als deutscher Nationalphilosoph*, Lpz. 1870. T. Collyns Simon, *Hegel and his connexion with British thought*, in: *The Contemporary Review*, Part I, II. Jan. u. Febr. 1870. Einl. u. Erläut. z. H.s Encyklopädie von Karl Rosenkranz in der „Philos. Bibl.“, Bd. 30 u. 31, Berl. 1870. Karl Köstlin, *H. in philos., polit. u. nat. Beziehung*, Tüb. 1870. M. Schasler, *Hegel, populäre Ged. aus s. Werken*, Berlin 1870, 2. Aufl. 1873, zur Einführung in das Studium H.s ganz geeignet. Emil Feuerlein, *Ueb. d. kulturgesch. Bedeutg. Hegels in: Hist. Zeitschr.*, 12. Jahrg., 1870, S. 314—368.

Frdr. Harms, *Zur Erinnerung an Georg W. Fr. Hegel*, in Bergmanns Phil. Monatsheft. VII, 1871, S. 145—161 (auch separat). Gust. Thaulow, *Acten, den 100jähr. Geburtstag H.s betr.*, Kiel 1870—1872. C. Stommel, *Die Differenz Kants u. Hegels in Bez. auf d. Erklär. der Antinomien*, I.-D., Halle 1876. J. Klaiber, *Hölderlin, Hegel u. Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren*, Stuttgart. 1877. M. Ehrenhauf, *H.s Gottesbegr. in seinen Grundlinien u. nächst. Folgen aus d. Quellen dargelegt*, Wittenb. 1880. W. James, *On some Hegelisms*, in: *Mind* 1882, S. 186—208. O. Hering, *Vergleich. Darstellung u. Beurtheil. der Religionsphil. Hegels u. Schleiermachers*, Jena 1882. E. Caird, *Hegel*, Lond. 1883 (in *Philosophical classics*). Reinhold Geijer, *Hegelianism och Positivism* (ur Lunds Universitets Årsskrift, Tom. 18), Lund 1883. Ant. Bullinger, *H.s L. vom Widerspruch Missverständnissen gegenüber vertheidigt*, Dillingen 1884. Walter B. Wines, *H.s idea of the nature and sanction of law*, in: *The Journ. of spec. ph.*, XVIII, 1884, S. 9—10. John Steinfors Kedney, *Hegels Aesthetics, a critic. exposition*, Chicago 1884 (in Griggs' Philos. classics). G. Levi (Gielle), *La dottrina dello Stato e le altre dottrine intorno allo stesso argomento*, I—III, Roma 1884. F. L. Soldan, *H.s Philosophy of religion*, *Journ. of spec. phil.*, 20, 1886; 21, 1887. S. Alexander, *H.s conception of nature*, in: *Mind* 11, 1886, S. 494—523. Joh. Werner, *H.s Offenbarungsbegr.*, Lpz. 1887. George G. Morris, *H.s Philosophy of the state and of history*, Lond. 1888. Andr. Seth, *Hegelianism and Personality*, Edinb. and Lond. 1887. C. L. Michelet u. G. H. Haring, *Histor.-krit. Darstell. der dialekt. Methode Hegels*, Lpz. 1888. Eug. Hnr. Schmitt, *Das Geheimniß der h.schen Dialekt., beleuchtet vom concret-sinnl. Standpunkte*, Halle 1888. Diese und die vorige Schrift sind inhaltlich sehr verschieden ausgefallene Bearbeitungen einer von der Philosoph. Gesellsch. zu Berlin gestellten Preisaufgabe: „Historisch-krit. Darstell. der dialekt. Methode H.s“. Schmitt sucht eine Annäherung der hegelschen Lehre an den konkreten Standpunkt der Naturwissenschaft.

Paul Barth, *D. Geschichtsphilos. H.s u. der Hegelianer bis auf Marx u. Hartmann*, Lpz. 1890, dazu: F. Tönnies, *Neuere Philos. d. Gesch. Hegel, Marx, Comte*, A. f. G. d. Ph., VII, 1894, und dazu wieder: P. Barth, *Zu H.s u. Marx' Geschichtsphilos.*, A. f. G. d. Ph., VIII, S. 241—255, 315—335. Max Rackwitz, *H.s Ansicht üb. d. Apriorität v. Zt. u. Raum u. d. Kantischen Kategorien*. E. philos. Krit. nach H.s Phänomenologie d. Geistes, Halle 1891. G. Kent, *D. L. H.s vom Wesen d. Erfahrung u. ihrer Bedeut. fürs Erkennen*, Christiania 1892 (will Hegel als Forscher rechtfertigen). Max Runze, *H. u. Frz. v. Baader, Vorträge d. Philos. Gesellsch. z. Berl.*, 1892. G. Sodens, *D. Staatslehre Kants u. H.s*, Diss., Erlang. 1893. Andr. Seth, *Hegelianism and its critics*, *Mind*, New series III, 1894. J. M. Sterret, *Studies in H.s philos. of religion*, Lond. 1891; ders., *The Ethics of H.*, Boston 1894. W. Wallace, *Prolegomena to the study of H.s philos. and especially of his logic*, 2. ed., Oxf. 1894. S. W. Dyde, *H.s conception of freedom*, *Philos. Rev.*, III, 1894. J. Watson, *The problem of Hegel*, *Philos. Rev.* III, 1894. Mc Taggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, Camb. 1896, zum Teil schon vorher veröffentlicht in *Mind*, in einer Dissertation und in der

Rev. d. métaph. et mor.; ders., H.s treatment of the categories of the subjective, Mind, 1897; ders., H.s treatm. of the cat. of the idea, ebd. 1900. G. Noël, La logique de H., Revue de métaph. et de mor., III, 1895.

E. Digby, H.s monism and Christianity, Monist 1896, Oct. J. A. Leighton, H.s conception of God, The philos. Rev., 1896, Nov. E. Vowinkel, D. Verhältn. des einheitl. Wesens der Religion zur histor. Mannigfaltigk. d. Religionen b. Schleiermacher u. H., Diss., Erlang. 1896. J. Aug. Mc Vannel, H.s Doctrin of the will, Contribut. to philos. etc., Columb. Univ., N. Y. 1896. E. S. Haldane, Jak. Böhme and his relation to H., The philos. Rev., 1897, März. E. B. Gilvary, The presupposition Question in H.s Logic, The philos. Rev., 1897. B. Bosanquet, H.s Theory of the political organism, Mind, 1898, Jan. S. W. Dyde, H.s Theory of Punishment, The philos. Rev., VII, 1, 1898. Gust. Ad. Wyneken, H.s Kritik Kants, zur Einleit. in d. hegelsche Philosophie, Greifsw. 1898. R. Mackintosh, Hegel and Hegelianism, Edinb. 1899. H. Richert, H.s Religionsphilos. in ihr. Grundz. dargest. u. beurth., Pr., Bromb. 1900. A. K. Rogers, The Absolute of Hegelianism, Mind, 35, 1900; ders., The Hegelian conception of thought, The philos. Rev., IX, 1900. Samuel Eck, G. W. Fr. H. u. der Entwicklungsgedanke, Vortr., Aus d. grossen Tagen der deutschen Philosophie, Tübing. u. Lpz. 1901. A. Bullinger, Hegelsche Logik u. gegenwärtig herrschender antihegelscher Unverstand. Mit ein. Vorwort üb. d. gegenwärt. Zustand der Philosophie etc., Münch. 1901; ders., G. W. Fr. H.s Phänomenologie des Geistes, behufs Einführung in d. Philos. u. christl. Theologie auf ihr. kürzesten u. durchaus leichtverständlichen Ausdruck reduziert, Münch. 1904. Mackenzie, The Hegelian point of view, Mind, 1902, 41. G. J. P. J. Bolland, Alte Vernunft u. neuer Verstand od. d. Unterschied im Prinzip zwisch. Hegel u. E. v. Hartmann. E. Versuch zur Anregung neuer Hegelstudien, Leiden 1902. Jonas Cohn, Hegels Aesthetik, Zeitschr. f. Ph. u. philos. Kr., 120, 1902, S. 160—186. Fürst Trubezkoy, Eine erneute Untersuchung üb. d. Rechtsphilosophie Kants u. H.s (Probleme der Philos. u. Psychol., Veröffentlichung. der Moskauer psychol. Gesellsch. — Russisch), 1902. John Grier Hibben, Hegels Logic. An Essay in Interpretation, N. Y. 1902. W. Fickler, Unter welchen philosoph. Voraussetzungen hat sich bei Hegel die Wertschätzung des Staats entwickelt, u. wie ist diese zu beurteilen?, Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr., 122, 1903, S. 152—176, 123, 1903, 9—32. F. W. Dunlop, Hauptmomente in H.s Begriff der Persönlichkeit, Diss., Jena 1903. Calkins, The order of the Hegelian Categories in the Hegelian argument, Mind, XII, New S., 1903. A. Bullinger, H.s Naturphilosophie in vollem Recht gegenüber ihren Kritikastern, Münch. 1903. E. Ott, D. Religionsphilosophie H.s in ihrer Genesis dargest. u. in ihrer Bedeutung für d. Gegenwart gewürdigt, Leipziger Diss., Berl. 1904.

Georg Wilh. Friedr. Hegel, geb. zu Stuttgart am 27. August 1770, war der Sohn eines herzoglichen Verwaltungsbeamten (Rentkammersekretärs, später Expeditionsrats). Er studierte auf der Landesuniversität zu Tübingen als Mitglied des Stifts, indem er von 1788—1790 den philosophischen, 1790—1793 den theologischen Kursus absolvierte. Zur Erlangung der philosophischen Magisterwürde schrieb er Specimina „Ueber das Urtheil des gemeinen Menschenverstandes über Objectivität und Subjectivität“, und „Ueber das Studium der Geschichte der Philosophie“ und verteidigte eine von dem Professor der Philosophie und Eloquenz A. F. Boek verfaßte Dissertation „De limite officiorum humanorum seposita animorum immortalitate“, deren Thema Hegel auch später noch (wie aus einem 1795 von ihm verfaßten Manuskript hervorgeht) viel zu denken gab; zur Erlangung der Kandidatenwürde verteidigte er die von dem Kanzler le Bret verfaßte Dissertation „De ecclesiae Wirtembergicae renascentis calamitatibus“. (Über H.s theologische Entwicklung in dieser und der nachfolgenden Zeit handelt Zeller im IV. Bande der Theol. Jahrbücher, Tübingen 1845, S. 205 ff.) Der streng bibelgläubige Supranaturalist Storr trug die Dogmatik vor; neben ihm wirkten der mit ihm gleichgesinnte Flatt und die mehr rationalisierenden Professoren der Exegese und Kirchengeschichte Schnurrer und Rösler. Die Lektüre von Schriften Kants, Jacobis und anderer Philosophen, auch Herders, Lessings, Schillers, die

Freundschaft mit dem für hellenisches Altertum begeisterten Hölderlin, die Teilnahme, mit welcher er gleich Schelling und anderen Kommilitonen die Ereignisse in Frankreich begleitete, scheinen ihn mehr als die vorgeschriebenen Studien in Anspruch genommen zu haben, was aus dem Abgangszeugnis, das nur seine Anlagen, nicht seine Kenntnisse (auch nicht die philosophischen) lobt, sich schließen läßt.

Eifrig setzte er seine theologischen und philosophischen Studien während seiner Hauslehrerstellung in Bern fort; zugleich stand er hier in einem lebhaften Briefwechsel mit Schelling, der noch im Tübinger Stift studierte. Von besonderer Wichtigkeit für das Verständnis seines Entwicklungsganges ist das im Frühjahr 1795 von ihm geschriebene „Leben Jesu“, das handschriftlich erhalten ist und woraus Rosenkranz und Haym Proben mitgeteilt haben. Die lessingsche Unterscheidung der persönlichen Religionsanschauung Jesu von dem Dogma der christlichen Kirche liegt Hegels Schrift zugrunde. Daß nicht sowohl rein historische Motive, als vielmehr das Bedürfnis, seinen eigenen damaligen Standpunkt bei Jesu wiederzufinden, ihm diese Unterscheidung wert gemacht haben, geht aus den aus jenen Gedanken gebauten Ausführungen hervor. Das Judentum repräsentiert den Moralismus des kategorischen Imperativs der kantischen Philosophie, den Jesus durch die Liebe überwindet, welche die „Synthese“ ist, „in der das Gesetz seine Allgemeinheit und ebenso das Subjekt seine Besonderheit, beide ihre Entgegensetzung verlieren, während in der kantischen Tugend diese Entgegensetzung bleibt“. Doch weist Hegel anderseits auch das in der bloßen Liebe liegende pathologische Element und dessen Gefahren nach. In der Gebundenheit an eine bestimmte geistige Richtung liegt das Schicksal; Jesus trat nicht zu einzelnen Seiten des jüdischen Schicksals, sondern durch sein Prinzip der Liebe zu diesem selbst in Gegensatz. Die Aussprüche über die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo führt Hegel auf den Gedanken zurück, daß nur die Reflexion, die das Leben trenne, es in unendliches und endliches unterscheide; außerhalb der Reflexion, in der Wahrheit, finde diese Scheidung nicht statt. Sehr hart redet Hegel gegen diese Scheidung, welche fälschlich die Gottheit objektiviere: dieselbe gehe mit der Verdorbenheit und Sklaverei der Menschen in gleichem Schritt und sei nur deren Offenbarung. Den Sieg des dogmatisierenden kirchlichen Christentums, wie es in den letzten Jahrhunderten des Altertums herrschte, erklärt Hegel aus der Unfreiheit, zu welcher das römische Weltreich die früher selbständigen Staaten herabgebracht hatte; dem Bürger der alten Staaten war die Republik als seine „Seele“ das Ewige: das unfreie, dem allgemeinen Interesse entfremdete Individuum aber beschränkte seinen Blick auf sich selbst; das Recht des Bürgers gab ihm nur ein Recht an Sicherheit des Eigentums, das jetzt seine ganze Welt ausfüllte; der Tod mußte ihm schrecklich sein, der das ganze Gewebe seiner Zwecke niederriß; so sah sich der Mensch durch Unfreiheit und Elend gezwungen, sein Absolutes in die Gottheit zu flüchten, Glückseligkeit im Himmel zu suchen und zu erwarten; eine Religion mußte willkommen sein, die den herrschenden Geist der Zeiten, die moralische Ohnmacht, die Unehre, mit Füßen getreten zu werden, unter dem Namen des leidenden Gehorsams zur Ehre und zur höchsten Tugend stempelte usw. — Der Radikalismus dieser jugendlichen Oppositionsgedanken ist in dem Konservatismus der späteren Religionsphilosophie als ein zurückgedrängtes, aber unausgetilgtes Moment mitenthaltend, welches durch einen Teil der Schüler (in der schroffsten Weise durch Bruno Bauer) aufs neue verselbständigt und weiter durchgebildet worden ist.

Nach dreijährigem Aufenthalt in der Schweiz kehrte Hegel nach Deutschland zurück und trat im Januar 1797 eine Hauslehrerstelle in Frankfurt am Main

an. Hier trieb er in seinen Mußestunden, wie zum Teil schon in Bern, politische Studien neben den theologischen, die auch nicht vernachlässigt wurden. Im Jahre 1798 verfaßte Hegel eine kleine ungedruckt gebliebene Schrift „Ueber die neuesten inneren Verhältnisse Wirtembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung“, woran sich später, nach dem 9. Februar 1801, eine gleichfalls Manuskript gebliebene Schrift über die Deutsche Reichsverfassung angeschlossen hat, die demgemäß bereits dem Aufenthalt in Jena angehört, wohin Hegel im Januar 1801 übersiedelte. Ihm hatte sich (wie er am 2. November 1800 an Schelling schrieb) das Ideal des Jünglingsalters zur Reflexionsform umgesetzt und in ein System verwandelt; Hegel hatte die Logik und Metaphysik und teilweise auch die Naturphilosophie handschriftlich ausgearbeitet, woran sich als dritter Teil die Ethik schließen sollte. In Jena hatte Hegel zuerst eine Schrift veröffentlicht: „Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie“, Jena 1801. Das fichtesche System ist subjektiver Idealismus, das schellingsche subjektiv-objektiver und daher absoluter Idealismus. Es beruht auf dem Grundgedanken der absoluten Identität des Subjektiven und Objektiven; in der Naturphilosophie und der Transzendentalphilosophie wird das Absolute in den beiden notwendigen Formen seiner Existenz konstruiert. Zu dem schellingschen Standpunkt bekennt Hegel sich selbst. Nachdem Hegel sich durch die Dissertation „De orbitis planetarum“ habilitiert hatte, wirkte er in Gemeinschaft mit Schelling für die Verbreitung des Identitätssystems als akademischer Lehrer und (1802 bis 1803) als Mitherausgeber des (schon oben bei der Darstellung der schellingschen Philosophie erwähnten) „Kritischen Journals der Philosophie“, zu welchem er die meisten Beiträge geliefert hat. Daneben arbeitete Hegel den dritten Teil seines Systems, das „System der Sittlichkeit“, handschriftlich zunächst zum Behufe seiner Vorlesungen aus; dieser Teil hat sich später zur „Philosophie des Geistes“ erweitert.

Allmählich gewann in Hegel das Bewußtsein seiner Differenz von Schelling Macht, zumal seit dieser im Sommer 1803 Jena verlassen hatte, und der unmittelbare persönliche Verkehr wegfiel. Er bezeichnet diese Differenz scharf und schneidend in dem im Jahre 1806 vollendeten vielumfassenden Werke „Phänomenologie des Geistes“. Seitdem betrachtete ihn Schelling als seinen Widersacher, während er vorher auf das innigste mit ihm befreundet gewesen war. Bald nachher verließ Hegel infolge der Kriegsereignisse Jena, gab die ihm dort im Februar 1805 erteilte außerordentliche Professur auf und redigierte eine Zeitlang die Bamberger Zeitung, bis er im November 1808 das Direktariat des Ägidiengymnasiums zu Nürnberg erhielt. Er bekleidete dasselbe bis zum Jahre 1816. In dieser Stellung schrieb er zum Behuf des Gymnasialvortrags seine philosophische Propädeutik und verfaßte das ausführliche, die früher von ihm selbst noch unterschiedenen Doktrinen Logik und Metaphysik zur Einheit zusammenfassende Werk: „Wissenschaft der Logik“, Nürnberg 1812–16. Im Herbst 1816 trat Hegel eine Professur der Philosophie in Heidelberg an, nachdem Fries von dort nach Jena zurückgekehrt war. Während des Aufenthalts in Heidelberg wurde von Hegel neben einer „Beurtheilung der Verhandlungen der Wirtembergischen Landstände in den Jahren 1815 und 1816“ in den Heidelb. Jahrbüchern 1817 (einer Verteidigung der von der Regierung erstrebten Reformen) die „Encyclop. der philosoph. Wissenschaften im Grundrisse“, Heidelb. 1817, veröffentlicht (2. sehr erweit. Aufl. 1827, 3. Aufl. 1830).

Am 22. Oktober 1818 eröffnete Hegel seine Vorlesungen in Berlin, die über alle Teile des philosophischen Systems sich erstreckten und zur Begründung der Schule am einflußreichsten gewirkt haben. Während der Berliner Periode hat

Hegel nur noch die Rechtsphilosophie herausgegeben: „Grundlinien der Philos. des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse“, Berl. 1821, und an dem neubegründeten literarischen Organ des Hegelianismus, den „Jahrbüchern für wissenschaftl. Kritik“, mitgearbeitet. Durch die dankenswerte Redaktion der Schüler sind die Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, der Kunst und Religion, wie auch über die Geschichte der Philosophie, mehr oder minder buchmäßig verarbeitet und so veröffentlicht worden, nachdem Hegel selbst am 14. November 1831 der Cholera erlegen war. Auf dem Hegelplatz in Berlin ist ihm ein Denkmal errichtet.

Die Philosophie Hegels ist eine kritische Umgestaltung und Fortbildung des schellingschen Identitätssystems. Hegel billigt an der schellingschen Philosophie, daß es ihr um einen Inhalt zu tun sei, um die wahre absolute Erkenntnis, und daß das Wahre ihr das Konkrete sei, die Einheit des Subjektiven und Objektiven, im Gegensatz zu der kantischen Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich und zu Fichtes subjektivem Idealismus. Hegel findet aber bei Schelling den zweifachen Mangel: 1. daß das Prinzip des Systems, die absolute Identität, nicht als ein Notwendiges erwiesen, sondern nur vorausgesetzt werde (das Absolute sei wie aus der Pistole geschossen), 2. daß der Fortgang vom Prinzip des Systems zu den einzelnen Sätzen nicht mit wissenschaftlicher Notwendigkeit begründet sei, und darum statt der Aufzeigung der Selbstentfaltung des Absoluten nur ein willkürliches und phantastisches Operieren mit den beiden Begriffen des Idealen und Realen eintrete (wie wenn ein Maler für Tiere und Landschaften nur die beiden Farben rot und grün zu verwenden hätte); es komme aber darauf an, daß das Absolute nicht bloß als die allem Individuellen zugrunde liegende Substanz, sondern auch als das sich selbst setzende, aus dem Anderswerden sich wiederum zur Gleichheit mit sich selbst herstellende Subjekt aufgefaßt werde. Hegel will demnach seinerseits 1. das Bewußtsein auf den Standpunkt der absoluten Erkenntnis erheben, 2. den gesamten Inhalt dieser Erkenntnis vermittelt der dialektischen Methode systematisch entwickeln. Das erste geschieht in der Phänomenologie des Geistes und (kürzer, indem bloß die letzten Stufen der philosophischen Erkenntnis betrachtet werden) in der Einleitung der Encyclopädie, das andere in dem gesamten System der Logik, Natur- und Geistesphilosophie.

In der Phänomenologie des Geistes stellt Hegel die Entwicklungsformen des menschlichen Bewußtseins dar von der unmittelbaren Gewißheit durch die verschiedenen Formen der Reflexion und Selbstentfremdung hindurch bis zur absoluten Erkenntnis. In der phänomenologischen Darstellung verflucht Hegel miteinander die Bildungsgeschichte des individuellen und des allgemeinen Geistes. Die Hauptstufen sind: Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft, sittlicher Geist, Religion, absolutes Wissen. Der Gegenstand des absoluten Wissens ist die eigene Bewegung des Geistes. Das absolute, begreifende Wissen setzt das Dasein aller früheren Gestalten voraus; daher ist es die begriffene Geschichte, in ihr sind alle früheren Gestalten bewahrt: „aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm die Unendlichkeit“ (sagt Hegel, auf Schillers „Theosophie des Julius“ anspielend, am Schluß der Phänomenologie).

In der Einleitung zur Enzyklopädie begründet Hegel den Standpunkt des absoluten Wissens durch eine Kritik der Stellungen des philosophischen Gedankens zur Objektivität, welche in der Geschichte der neueren Philosophie hervorgetreten sind, insbesondere des Dogmatismus und Empirismus, des Kritizismus und des unmittelbaren Wissens. Das absolute Wissen erkennt Denken und Sein

als identisch oder, wie Hegel in der Vorrede zur Rechtsphilosophie sich ausdrückt, das Vernünftige als wirklich und das Wirkliche als vernünftig.

Das System der Philosophie gliedert sich in drei Hauptteile: die Logik, welche die Wissenschaft der Idee an und für sich ist, die Naturphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein, die Philosophie des Geistes als die Wissenschaft der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt. Die Methode ist die dialektische, welche das Umschlagen jedes Begriffs in sein Gegenteil und die Vermittelung des Gegensatzes zu der höheren Einheit betrachtet; in ihr ist sowohl der bloß unterscheidende Verstand, wie auch die bloß die Unterschiede aufhebende negative Vernunft oder Skepsis als Moment enthalten. Der Begriff ist stets in Bewegung, bleibt nicht das, was er ist, sondern vermöge des in ihm enthaltenen Widerspruchs hebt er sich selbst auf, aber aus diesem Widerspruch kehrt er wiederum zu sich selbst zurück. Er ist ebenso sein Gegenteil als er selbst. Diese ewige Bewegung ist ein Moment der heraklitischen Philosophie, die Hegel sehr hoch schätzte, wie er selbst anerkennt, daß es keinen Satz des Heraklit gebe, den er nicht in seine Logik aufgenommen habe. Das vernünftige Erkennen im Gegensatze zu dem verständigen besteht in dem „Waltenlassen der Sache selbst oder der allgemeinen Vernunft in uns, die mit dem Wesen der Dinge identisch ist“.

Die Logik ist die Wissenschaft der reinen Idee, das ist, der Idee im abstrakten Elemente des Denkens, die Wissenschaft von Gott oder dem Logos, sofern derselbe nur als das Prius der Natur und des Geistes (gleichsam wie er vor der Welterschöpfung ist) betrachtet wird. Sie zerfällt in drei Teile, nämlich in die Lehre vom Sein als dem Gedanken in seiner Unmittelbarkeit, dem Begriff an sich, die Lehre vom Wesen als dem Gedanken in seiner Reflexion und Vermittelung, dem Fürsichsein und Schein des Begriffs, die Lehre von dem Begriff und der Idee als dem Gedanken in seinem Zurückgekehrtsein in sich selbst und seinem entwickelten Beisichsein, dem Begriff an und für sich.*) In dem größeren Werke über die Logik hat Hegel diesen letzten Teil als subjektive Logik, die beiden ersten zusammen als objektive Logik bezeichnet.

Den Ausgangspunkt der dialektischen Entwicklung in der Logik (und damit also zugleich in dem gesamten philosophischen System) bildet das reine Sein als der abstrakteste und absolut inhaltsleere, daher mit dem Nichts identische Begriff. Zu dem Nichts steht das Sein in dem Doppelverhältnis der Identität und des, obschon unsagbaren, unangebbaren Unterschieds.***) Die Identität im

*) Hegel rechnet wohl mit Unrecht diese letzte Lehre noch der Grundwissenschaft oder „Logik“ als dritten Teil zu, da sie vielmehr, wie schon aus der Definition hervorgeht, der Wissenschaft des Geistes angehört; eines von dem aber, was Hegel hineinzieht, würde in der Naturphilosophie seine angemessene Stelle finden. Die Tendenz der Bearbeitung geht freilich dahin, alle diese Formen als metaphysische, sowohl der Natur als dem Geist immanente zu behandeln; da aber die speziellere Bedeutung, die dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäß ist, überall mit hineinspielt, so ist die hegelsche Ausführung dieser Partien durchweg getrübt durch das Schwanken zwischen dem Charakter einer Doktrin von Formen, die nur dem denkenden Geiste als solchem oder anderseits der Natur als solcher zukommen, und dem Charakter einer Doktrin von Formen aller natürlichen und geistigen Wirklichkeit.

**) In der Tat aber läßt sich der Unterschied dahin angeben, daß der Begriff des Seins durch Abstraktion von allem Unterschied in dem durch gültige Begriffe Gedachten unter Festhaltung des darin Identischen gewonnen wird, der Begriff des Nichts aber dadurch, daß in der Abstraktion noch um einen Schritt weiter gegangen und auch noch von diesem Identischen selbst mit abstrahiert wird. In gleicher Art läßt sich auf allen folgenden Stufen durch scharfe und

Unterschied von Sein und Nichts ergibt einen neuen, höheren Begriff, welcher die höhere Einheit jener beiden Begriffe ist, nämlich den des Werdens. Die Arten des Werdens sind das Entstehen und das Vergehen; das Resultat des Werdens ist das Dasein; das mit der Negation identische Sein oder das Sein mit einer Bestimmtheit, die als unmittelbare oder seiende Bestimmtheit ist, oder einer Qualität. Das Dasein als in dieser seiner Bestimmtheit in sich reflektiert, ist Daseiendes, Etwas. Die Grundlage aller Bestimmtheit ist die Negation, wobei sich Hegel auf Spinozas Satz beruft: *omnis determinatio est negatio*. Als seiende Bestimmtheit gegenüber der in ihr enthaltenen, aber von ihr unterschiedenen. Negation ist die Qualität Realität; die Negation aber ist nicht mehr das abstrakte Nichts, sondern das Anderssein. Das Sein der Qualität als solches, gegenüber der Beziehung auf anderes, ist das Ansichsein. Das Etwas wird ein Anderes, da das Anderssein sein eigenes Moment ist, das Andere als ein neues Etwas wird wieder ein Anderes; dieser Progreß ins unendliche aber bleibt bei dem Widerspruch stehen, daß das Endliche sowohl Etwas ist, wie sein Anderes. Die Auflösung dieses Widerspruchs liegt in dem Gedanken, daß das Etwas in seinem Übergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammengeht oder das Andere des Anderen wird; diese Beziehung im Übergehen und im Anderen auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit, die Herstellung des Seins als Negation der Negation, oder das Fürsichsein. Im Fürsichsein ist die Bestimmung der Idealität eingetreten. Die Wahrheit des Endlichen ist seine Idealität. Diese Idealität des Endlichen ist der Hauptsatz der Philosophie, und jede wahrhafte Philosophie ist deswegen Idealismus. Die Idealität als die wahrhafte Unendlichkeit ist die Lösung des Gegensatzes zwischen dem Endlichen und dem Verstandes-Unendlichen, welches, neben das Endliche gestellt, selbst nur eines der beiden Endlichen ist. Die Momente des Fürsichseins sind: Das Eins, die Vielen und die Beziehung (als Attraktion und Repulsion). Die Qualität schlägt wegen der Unterschiedlosigkeit der vielen Eins in ihr Gegenteil, die Quantität, um. In der Kategorie der Quantität wiederholt sich das Verhältnis des Seins, Daseins und Fürsichseins als reine Quantität, Quantum und intensive Größe oder Grad. Das sich selbst in seiner fürsichseienden Bestimmtheit Äußerlichsein des Quantums macht seine Qualität aus. Das Quantitative, an ihm selbst so gesetzt, ist das quantitative Verhältnis. Indem das Quantitative selbst Beziehung auf sich in seiner Äußerlichkeit ist oder das Fürsichsein und die Gleichgültigkeit der Bestimmtheit vereinigt sind, ist es das Maß. Das Maß ist das qualitative Quantum, die Einheit der Qualität und der Quantität. In dieser Einheit ist die Unmittelbarkeit des Seins aufgehoben und dadurch das Wesen gesetzt.

Das Wesen ist das aufgehobene Sein oder das durch die Negation mit sich vermittelte, in sich reflektierte Sein. Dem Wesen gehören an die reinen Reflexionsbestimmungen, insbesondere die Identität, der Unterschied und der Grund. Die logischen Grundsätze der Identität und des Unterschieds sind als einseitige Abstraktionen, welche bloße Momente der Wahrheit verselbständigen, mit Unwahrheit behaftet; die spekulative Wahrheit ist die Identität der Identität und des Unterschieds, welche im Begriffe des Grundes liegt. Das Wesen ist der Grund der Existenz; die Existenz ist die Wiederherstellung der Unmittelbarkeit oder des Seins, insofern es durch das Aufheben der Vermittelung vermittelt ist. Die

streng festzuhaltende Unterscheidungen die hegelsche Dialektik auflösen und die immanente Fortbewegung des reinen Gedankens als illusorisch erkennen. Hierfür mag jedoch an dieser Stelle die Verweisung auf Trendelenburg und andere genügen.

Totalität als die in Einem gesetzte Entwicklung der Bestimmungen des Grundes und der Existenz ist das Ding. Unter dem „Ding an sich“ versteht Hegel die Abstraktion der bloßen Reflexion des Dinges an sich, an der gegen die Reflexion in anderes, vermöge deren es Eigenschaften habe, als an der leeren Grundlage derselben festgehalten werde.*) Die Existenz des Dinges involviert den Widerspruch zwischen dem In sich bestehen und der Reflexion in anderes oder der Materie und der Form; in diesem Widerspruch ist die Existenz Erscheinung. Das Wesen muß erscheinen. Das unmittelbare, dem Wesen gegenüberstehende Sein ist der Schein; das entwickelte Scheinen ist die Erscheinung. Das Wesen ist daher nicht hinter oder jenseits der Erscheinung, sondern dadurch, daß das Wesen es ist, welches existiert, ist die Existenz Erscheinung. Die Erscheinung ist die Wahrheit des Seins und eine reichere Bestimmung als dieses, insofern dieselbe die Momente der Reflexion in sich und in anderes in sich vereinigt enthält, wohingegen das Sein oder die Unmittelbarkeit noch das einseitig Beziehungslose ist. Der Mangel der Erscheinung aber besteht darin, daß sie noch

*) Hier wird von Hegel dem kantischen Terminus ein veränderter Sinn untergelegt, jedoch mit dem Anspruch, den kantischen Sinn zu treffen. Kant hat nicht das Ding ohne die Eigenschaften und nicht ohne alle Beziehungen überhaupt, sondern nur das Ding, wie es, abgesehen von einer bestimmten Beziehung, nämlich von seiner Spiegelung in unserem Bewußtsein (und zwar dem nächsten, vor-kritischen, durch Wahrnehmung und dogmatisches Denken bestimmten Bewußtsein) ist, unter jenem Terminus verstanden (vgl. in Ueberwegs Syst. d. Logik § 40 die Bemerkungen über die Verschiedenheit der Gegensätze: Ansich und Erscheinung; Wesen und Wesenäußerung). Das „Ding an sich“ im kantischen Sinne dieses Ausdrucks kann allerdings nur dem denkenden Einzelsubjekt gegenüber bestehen; wiewohl es diesem nicht notwendig als etwas ganz Fremdartiges, schlechthin Unerkennbares gegenübersteht, sondern eben nur als etwas zunächst bloß außerhalb seines Bewußtseins Vorhandenes; nur von dem einzelnen Erkenntnisakt ist es unabhängig, bedingt aber genetisch die Erkenntnis, wie es seinerseits für teleologisch durch den der Erkenntnis fähigen Geist als dessen Vorstufe bedingt gelten darf (s. ob. S. 28). Gibt es dem „Absoluten“ gegenüber kein „Ding an sich“, so doch dem wahrnehmenden und denkenden Einzelsubjekt gegenüber. Hegel will auch für dieses die Dinge an sich aufheben, weil eben in den Individuen der absolute Geist seine Wirklichkeit habe, unsere Vernunft Gottes Vernunft in uns sei, die nur als identisch gedacht werden könne mit der Vernunft in allen Dingen. Aber selbst wenn dies gelten könnte von dem letzten Erkenntnisziel, so gilt es doch jedenfalls nicht von dem für uns notwendigen Wege successiver Annäherung an dasselbe. Kants Lehre verweigert die anfängliche Fremdheit, in der die Außendinge meinem individuellen Bewußtsein gegenüberstehen; Hegels Lehre antizipiert das letzte Erkenntnisziel für einen jeden, der sich entschließt, nach dem trichotomischen Rhythmus der Dialektik zu denken; sie kennt keine Probleme mehr. Die Phänomenologie hilft keineswegs diesem Mangel ab; denn obschon sie von der Wahrnehmung ausgeht, erörtert sie nicht im wissenschaftlichen Sinne das Verhältnis derselben zu der objektiven Wirklichkeit, nicht das Verhältnis der Vibrationen der Luft und des Äthers zu den Ton- und Farbenempfindungen; durch Anerkennung der goetheschen Doktrin hat sich Hegel sogar die Möglichkeit dieser Untersuchung abgeschnitten. Hegel raubt sich die Möglichkeit der erkenntnistheoretischen Untersuchungen durch eine falsche Objektivierung subjektiver Formen, während doch in der Tat, selbst wenn das menschliche Erkenntnisziel als erreicht gedacht wird, zwischen dem „System“ (der Totalität) der (materiellen und geistigen) Erkenntnisobjekte und dem System der Wissenschaft immer nur eine genaue Übereinstimmung und nicht eine Identität im vollen Sinne dieses Wortes bestehen würde; nur die Fremdheit der Dinge an sich würde völlig aufgehoben sein, aber nicht die Verschiedenheit derselben von unserer (individuell-subjektiven) Erkenntnis. Die Erkenntnislehre, welche bei Kant als „Vernunftkritik“ ein hinsichtlich der „transzendentalen Objekte“ schlechthin negatives Resultat ergibt, wird von Hegel aber durch das Axiom der Identität von Denken und Sein aufgehoben. Zwischen diesen beiden Extremen ist die richtige Mitte zu finden.

dieses in sich Gebrochene, seinen Halt nicht in sich selbst Habende ist, welcher Mangel in der nächsthöheren Kategorie, der Wirklichkeit, aufgehoben wird. Kant, sagt Hegel, habe das Verdienst, dasjenige, was dem gemeinen Bewußtsein als ein Seiendes und Selbständiges gelte, als bloße Erscheinung aufgefaßt zu haben; er habe aber fälschlich die Erscheinung im bloß subjektiven Sinne genommen und außer derselben „das abstrakte Wesen“ als Ding an sich fixiert; was freilich keineswegs Kants eigentliche Meinung war. Fichte habe in seinem subjektiven Idealismus irrigerweise den Menschen in einen undurchdringlichen Kreis bloß subjektiver Vorstellungen gebannt; es sei vielmehr die eigene Natur der unmittelbar gegenständlichen Welt selbst, nur Erscheinung und nicht feste und selbständige Existenz zu sein. Die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz oder des Innern und des Äußern ist die Wirklichkeit; ihr gehört das Verhältnis der Substantialität, das der Kausalität und das der Wechselwirkung an. Die Wechselwirkung ist unendliche negative Beziehung auf sich. Diese bei sich bleibende Wechselbewegung aber oder das zum Sein als einfacher Unmittelbarkeit zurückgegangene Wesen ist der Begriff.

Der Begriff ist die Einheit des Seins und des Wesens, die Wahrheit der Substanz, das Freie als die für sich seiende substantielle Macht. Der subjektive Begriff entwickelt sich als der Begriff als solcher, der die Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit in sich faßt, als das Urteil, welches die gesetzte Besonderheit des Begriffs, die Direktion des Begriffs in seine Momente, die Beziehung des Einzelnen auf das Allgemeine ist, endlich als der Schluß, der die Einheit des Begriffs und des Urteils ist, Begriff als die einfache Identität, in welche die Formunterschiede des Urteils zurückgegangen sind, und Urteil, insofern er zugleich in Realität, nämlich in dem Unterschiede seiner Bestimmungen gesetzt ist. Der Schluß ist das Vernünftige und alles Vernünftige, der Kreislauf der Vermittlung der Begriffsmomente des Wirklichen. Die Realisierung des Begriffs im Schlusse als die in sich zurückgegangene Totalität ist das Objekt. Der objektive Begriff durchläuft die Momente: Mechanismus, Chemismus und Teleologie, welche hier nicht in speziell naturwissenschaftlichem, sondern in allgemein metaphysischem Sinne verstanden werden müssen. In der Realisierung des Zwecks setzt sich der Begriff als das an sich seiende Wesen des Objekts. Die Einheit des Begriffs und seiner Realität, die an sich seiende Einheit des Subjektiven und Objektiven als für sich seiend gesetzt ist die Idee. Die Momente der Idee sind das Leben, das Erkennen und die absolute Idee. Die absolute Idee ist die reine Form des Begriffs, die ihren Inhalt als sich selbst anschaut, die sich wissende Wahrheit, die absolute und alle Wahrheit, die sich selbst denkende Idee als denkende oder logische Idee. Die absolute Freiheit der Idee ist, daß sie nicht bloß ins Leben übergeht, noch ein endliches Erkennen dasselbe in sich scheinen läßt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschließt, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, als Natur, frei aus sich zu entlassen. Die Idee als Sein oder die seiende Idee ist die Natur.

Die Natur ist die Idee in der Form des Andersseins oder der Entäußerung. Sie ist der Reflex des Geistes, das Absolute in seinem unmittelbaren Dasein. Die Idee durchläuft von ihrem abstrakten Außersichsein in Raum und Zeit bis zum Insichsein der Individualität im animalischen Organismus eine Reihe von Stufen, deren Folge auf der fortschreitenden Realisierung der Tendenz zum Fürsichsein oder zur Subjectivität beruht. Doch hat in der Sphäre der Natur auch die Zufälligkeit und Bestimmbarkeit von außen ihr Recht; die Ausführung des Besonderen ist äußerer Bestimmbarkeit ausgesetzt, und hierin liegt eine Ohnmacht

der Natur, die der Philosophie Grenzen setzt; das Partikularste läßt sich nicht begrifflich erschöpfen. Die Hauptmomente der Natur sind: der mechanische, physikalische und organische Prozeß. Die Idee ist in der Schwere zu einem Leibe entlassen, dessen Glieder die freien Himmelskörper sind; dann bildet sich die Äußerlichkeit zu Eigenschaften und Qualitäten herein, die, einer individuellen Einheit angehörend, im chemischen Prozeß eine immanente und physikalische Bewegung haben; in der Lebendigkeit endlich ist die Schwere zu Gliedern entlassen, in denen die subjektive Einheit bleibt. Hegel erkennt diese Folge nicht als eine zeitliche an, denn nur der Geist habe Geschichte, in der Natur seien alle Gestalten gleichzeitig; das Höhere, in der dialektischen Entwicklung Spätere, aber ideelle Prius des Niederen, sei nur im geistigen Leben auch zeitlich später. Die Natur, sagt Hegel, ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so, daß die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Das sogenannte, hypothetisch von Kant und zuversichtlicher von manchen Naturphilosophen angenommene Hervorgehen der Pflanzen und Tiere aus dem Wasser und der entwickelteren Tierorganisationen aus den niedrigeren erklärt Hegel für eine nebulöse Vorstellung, deren sich die denkende Betrachtung entschlagen müsse.

Der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist der Hervorgang des Geistes. Der Geist ist das Beisichsein der Idee oder die Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt. Seine Entwicklung ist der stufenweise Fortschritt von der Naturbestimmtheit zur Freiheit. Seine Momente sind: der subjektive, der objektive und der absolute Geist.

Den subjektiven Geist in seinem unmittelbaren Verflochtensein mit der Naturbestimmtheit oder die Seele in ihrer Beziehung zum Leibe betrachtet die Anthropologie. Die Phänomenologie als der zweite Teil der Lehre vom subjektiven Geiste betrachtet den erscheinenden Geist auf der Stufe der Reflexion als sinnliches Bewußtsein, Wahrnehmung, Verstand, Selbstbewußtsein und Vernunft. Die Psychologie betrachtet den Geist, sofern er theoretisch als Intelligenz, praktisch als Wille, frei als Sittlichkeit ist. Die Intelligenz findet sich bestimmt, setzt aber das Gefundene als ihr Eigenes, indem sie das All als den sich verwirklichenden vernünftigen Zweck erkennt. Zu dieser Einsicht gelangt der Geist auf dem Wege des Handelns, in welchem der Wille das Bestimmende des Inhalts ist. Die Einheit des Wollens und Denkens ist die Energie der sich selbst bestimmenden Freiheit. Das Wesen der Sittlichkeit ist, daß der Wille allgemeinen Vernunftinhalt zu seinen Zwecken habe.

Die Lehre vom objektiven Geist geht auf die Objektivierungen des freien Willens. Das Produkt des freien Willens als eine objektive Wirklichkeit ist das Recht. Das Recht ist nicht Beschränkung, sondern Verwirklichung der Freiheit und tritt nur der Willkür entgegen. Das Recht als solches oder das formelle und abstrakte Recht, worin der freie Wille unmittelbar ist, ist Eigentums-, Vertrags- und Strafrecht; das Eigentum ist das Dasein, welches die Person ihrer Freiheit gibt, der Vertrag ist der Zusammenfluß zweier Willen zu einem gemeinsamen Willen, das Strafrecht ist das Recht wider das Unrecht, die Strafe die Wiederherstellung des Rechts als Negation seiner Negation. Die Strafe ist wesentlich Wiedervergeltung, sie ist die an dem Verbrecher sich vollziehende Konsequenz seines Tuns und sie ist das Recht des Verbrechers selbst, der durch ihre Ausübung als vernünftiges Wesen geehrt wird. Es ist dies die sogenannte absolute Strafrechtstheorie. An das formelle Recht schließt sich als zweite Stufe

die Moralität als der in sich reflektierte Wille, der Wille in seiner Selbstbestimmung als Gewissen, indem es hier nur auf die subjektive Verbindlichkeit ankommt, als dritte und höchste Stufe aber die Sittlichkeit, in welcher das Subjekt sich mit der sittlichen Substanz: der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate, eins weiß. Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, die selbstbewußte sittliche Substanz, als der zu einer organischen Wirklichkeit entwickelte sittliche Geist, der Geist, der in der Welt steht, der göttliche Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist. In der konstitutionellen Monarchie, der Staatsform der neuen Welt, sind die Formen, die in der alten Welt verschiedenen Ganzen angehörten: nämlich Autokratie, Aristokratie, Demokratie, zu Momenten herabgesetzt: der Monarch ist einer, in seiner Person ist die Persönlichkeit des Staates wirklich, er ist die Spitze der formellen Entscheidung; mit der Regierungsgewalt treten einige, in der gesetzgebenden Gewalt, sofern die Stände an derselben Anteil haben, die vielen hinzu. Es bedarf der Institution von Ständen, damit das Moment der formellen Freiheit sein Recht erlange, und so auch der Geschworenengerichte, damit dem Rechte des subjektiven Selbstbewußtseins ein Genüge geschehe. Das Hauptgewicht aber legt Hegel nicht auf die subjektive Selbstbestimmung des einzelnen, sondern auf den gebildeten Bau des Staates, die Architektonik seiner Vernünftigkeit. Seine Rechtsphilosophie ist das Begreifen der Vernunftgemäßheit des wirklichen Staats unter scharfer Polemik gegen eine Reflexion und ein Gefühl, welche auf der subjektiven Meinung des Besserwissens beruhen und sich in der Aufstellung von leeren Idealen gefallen.

In der Vorrede Hegels zur Philosophie des Rechts kommt das namentlich in seinem zweiten Teile häufig mißverständene Diktum vor: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ Es wird dies dahin ausgeführt, daß von dieser Überzeugung jedes unbefangene Bewußtsein und ebenso die Philosophie in Betrachtung des geistigen wie des natürlichen Bewußtseins ausgehe. Die Philosophie gewähre die Einsicht, daß in Wahrheit nichts wirklich sei als die Idee, indem es darauf ankomme, in dem Scheine des Zeitlichen, Vorübergehenden die immanente Substanz und das Ewige, das gegenwärtig sei, zu erkennen. Das, was sei, zu begreifen, sei die Aufgabe der Philosophie; denn das, was sei, sei die Vernunft. Das Vernünftige, was synonym sei mit der Idee und in seiner Wirklichkeit in die äußere Existenz trete, zeige einen unendlichen Reichtum von Formen und Gestaltungen und umziehe seinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewußtsein zunächst hause, welche der Begriff durchdringen müsse, um den inneren Puls zu finden und ihn dann auch in den äußern Gestaltungen noch schlagen zu fühlen. So ist denn nicht alles in die Erscheinung Tretende wahrhaft wirklich. Objektiv vernünftig ist der Staat, und so muß dieser wirklich werden, und umgekehrt als wirklicher muß er vernünftig sein.

Die Weltgeschichte, die Hegel wesentlich als Staatengeschichte auffaßt, gilt ihm als der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit. Der bestimmte Volksgeist ist von besonderer geographischer und klimatischer Bestimmtheit; er ist auch in der Zeit und hat eine durch sein besonderes Prinzip bestimmte Entwicklung seines Bewußtseins und seiner Wirklichkeit zu durchlaufen; — er hat eine Geschichte. Als beschränkter Geist hat er nur eine untergeordnete Selbstständigkeit, er geht in die allgemeine Weltgeschichte über, deren Begebenheiten die Dialektik des besonderen Völkergeistes, das Weltgericht darstellt. Die Weltgeschichte ist die Zucht, die von der Unabhängigkeit des natürlichen Willens durch die substantielle Freiheit zur subjektiven Freiheit führt. Der Orient wußte und

weiß nur, daß einer frei ist, die griechische und römische Welt, daß einige freiseien, die germanische Welt weiß, daß alle frei sind. Im Osten beginnt die Weltgeschichte, im Westen aber geht das Licht des Selbstbewußtseins auf. In den substantiellen Gestaltungen der orientalischen Reiche sind alle vernünftigen Bestimmungen vorhanden, aber so, daß die Subjekte nur Accidentien bleiben. Die orientalische Geschichte ist das Kindesalter der Menschheit. Der griechische Geist ist das Jünglingsalter. Hier ergibt sich zuerst das Reich der subjektiven Freiheit, aber in die substantielle Freiheit eingebildet. Diese Vereinigung der Sittlichkeit und des subjektiven Willens ist das Reich der schönen Freiheit; denn die Idee ist mit einer plastischen Gestalt vereinigt, wie in einem schönen Kunstwerke das Sinnliche das Gepräge und den Ausdruck des Geistigen trägt. Es ist die Zeit der schönsten, aber schnell vorübergehenden Blüte. In der natürlichen Einheit des Subjekts mit dem allgemeinen Zweck liegt die unbefangene, substantielle Sittlichkeit, welcher Sokrates die Moralität, die auf Reflexion beruhende Selbstbestimmung des Subjekts, entgegenstellte; die substantielle Sittlichkeit bedurfte des Kampfes mit der subjektiven Freiheit, um sich zur freien Sittlichkeit zu gestalten. Das römische Reich ist das Mannesalter der Geschichte. Es ist das Reich der abstrakten Allgemeinheit. Die Individuen werden dem allgemeinen Staatszwecke aufgeopfert; sie erhalten aber zum Ersatz die Allgemeinheit ihrer selbst, d. h. die Persönlichkeit, vermöge der Ausbildung des Privatrechts. Das gleiche Schicksal trifft die Völker. Der Schmerz über den Verlust der nationalen Selbständigkeit treibt den Geist in seine innersten Tiefen zurück; er verläßt die götterlose Welt und beginnt das Leben seiner Innerlichkeit. Der absolute Wille und der Wille des Subjekts werden eins. In der germanischen Welt herrscht das Bewußtsein der Versöhnung. Anfänglich ist der Geist noch abstrakt in seiner Innerlichkeit befriedigt, das Weltliche ist der Roheit und Willkür überlassen; endlich aber formiert sich das Prinzip selbst zu konkreter Wirklichkeit, in welcher das Subjekt sich mit der Substanz des Geistes vereinigt. Die Realisierung des Begriffs der Freiheit ist das Ziel der Weltgeschichte. Ihre Entwicklung ist die wahrhafte Theodicee. Wie bestimmt Hegel an den Fortschritt in der Geschichte glaubt, sieht man gut aus einem seiner Briefe an Niethammer vom 5. Juli 1816: „Ich halte mich daran, daß der Weltgeist der Zeit das Commandowort zu avanciren gegeben; solchem Commando wird parirt: dies Wesen schreitet wie eine gepanzerte, festgeschlossene Phalanx, unwiderstehlich und mit so unmerklicher Bewegung, als die Sonne schreitet, vorwärts, durch dick und dünn; unzählbare leichte Truppen gegen und für dasselbe flankiren drum herum; die meisten wissen gar von nichts, um was es sich handelt, und kriegen nur Stöße durch den Kopf wie von einer unsichtbaren Hand. Alles verweilerische Geflunkere und weisemacherische Luftstreicherei hilft nichts dagegen; es kann diesem Colossen bis an die Schuhriemen reichen, ein bisschen Schuhwichse oder Koth daran schmieren, aber vermag dieselben nicht zu lösen, viel weniger die Götterschuhe mit den — elastischen Schwungsohlen oder gar die Siebenmeilenstiefel, wenn er diese anzieht, auszuziehen. Die sicherste (nämlich innerlich und äußerlich) Partie ist wohl, den Avancieriesen fest im Auge zu behalten —.“

Der absolute Geist oder die Religion im weiteren Sinne als die Einheit des subjektiven und objektiven Geistes realisiert sich in der objektiven Form der Anschauung oder des unmittelbaren sinnlichen Wissens als Kunst, in der subjektiven Form des Gefühls und der Vorstellung als Religion im engeren Sinne, endlich in der subjektiv-objektiven Form des reinen Denkens als Philosophie.

Das Schöne ist das Absolute in sinnlicher Existenz, die Wirklichkeit der

Idee in der Form begrenzter Erscheinung. Auf dem Verhältniß der Idee zu dem Stoffe beruht der Unterschied der symbolischen, klassischen und romantischen Kunst. In der symbolischen Kunst, in welcher namentlich die orientalische Darstellung befangen bleibt, vermag die Form den Stoff nicht völlig zu durchdringen. Im klassisch Schönen, vornehmlich in der griechischen Kunst, ist der geistige Inhalt ganz in das sinnliche Dasein ergossen. Die klassische Kunst löst sich auf: negativ in der Satire, dem Kunstwerke der in sich zerrissenen römischen Welt, positiv in der romantischen Kunst der christlichen Zeit. Die romantische Kunst beruht auf dem Vorwiegen des geistigen Elements, auf der Tiefe des Gemüths, auf der Unendlichkeit der Subjektivität. Sie ist das Hinausgehen der Kunst über sich selbst, jedoch in der Form der Kunst. Das System der Künste (Architektur, Skulptur, Musik, Malerei und Poesie) ist dem der Kunstformen analog. Die Poesie als die höchste der Künste nimmt die Totalität aller Formen in sich auf.

Die Religion ist die Form, wie die absolute Wahrheit für das vorstellende Bewußtsein oder für Gefühl, Vorstellung und reflektierenden Verstand und daher für alle Menschen ist. Die Stufen der Religion in ihrer historischen Entwicklung sind: 1. die Naturreligionen des Orients, welche Gott als Natursubstanz fassen; 2. die Religionen, in denen Gott als Subjekt angeschaut wird, insbesondere die jüdische Religion oder die Religion der Erhabenheit, die griechische oder die Religion der Schönheit, die römische oder die Religion der Zweckmäßigkeit; 3. die absolute Religion, welche Gott zugleich in seiner Entäußerung zur Endlichkeit und in seiner Einheit mit der Endlichkeit oder seinem Leben in der versöhnten Gemeinde erkennt. Die göttliche Idee expliziert sich in drei Formen. Diese sind: 1. das ewige in und bei sich Sein, die Form der Allgemeinheit, Gott in seiner ewigen Idee an und für sich, oder das Reich des Vaters, 2. die Form der Erscheinung, der Partikularisation, das Sein für anderes in der physischen Natur und dem endlichen Geist, die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtseins und Vorstellens, oder die Differenz, das Reich des Sohnes, 3. die Form der Rückkehr aus der Erscheinung in sich selbst, der Prozeß der Versöhnung, die Idee im Element der Gemeinde oder das Reich des Geistes. Der wahre Sinn der Beweise vom Dasein Gottes ist, daß sie die Erhebung des Menschengesistes zu Gott enthalten und dieselbe für den Gedanken ausdrücken sollen. Der kosmologische und teleologische Beweis gehen vom Sein zum Begriffe Gottes über, der ontologische vom Begriff zum Sein. — Hegel äußert sich öfter dahin, daß seine Philosophie denselben Inhalt wie die christliche Religion habe und sich nur formell von ihr unterscheide.

Die Philosophie ist das Denken der absoluten Wahrheit oder die sich denkende Idee, die sich wissende Wahrheit, die sich selbst begreifende Vernunft. Das philosophische Wissen ist der denkend erkannte Begriff der Kunst und Religion. Die Entwicklung der Philosophie erfolgt im System und in der Geschichte auf wesentlich gleiche Weise, nämlich durch den Fortschritt vom Abstraktesten zu immer reicherer und konkreterer Erkenntnis der Wahrheit. Die Philosophie der Eleaten, des Heraklit und der Atomistiker entspricht dem reinen Sein, dem Werden und dem Fürsichsein, die Philosophie Platons den Kategorien des Wesens, die des Aristoteles dem Begriff, die der Neuplatoniker dem Gedanken als Totalität oder der konkreten Idee, die Philosophie der neueren Zeit der Idee als Geist oder der sich wissenden Idee. Die kartesianische Philosophie steht auf dem Standpunkt des Bewußtseins, die kantische und fichtesche auf dem des Selbstbewußtseins, die neueste (schelling-hegelsche) auf dem der Vernunft oder der mit der Substanz identischen Subjektivität, und zwar in der Form der intellektuellen

Anschauung bei Schelling, in der des reinen Denkens oder des absoluten Wissens bei Hegel. Die Prinzipien aller früheren Systeme sind als aufgehobene Momente erhalten in der absoluten Philosophie. Eine Entwicklung über diese hinaus zum Höheren gibt es nicht. *)

§ 7. Der vielseitige, eigenartige und tiefe Denker Karl Christian Friedrich Krause (1781—1832) hat alle Teile der Philosophie bearbeitet und versucht, den Pantheismus des Identitätssystems zu einer All-in-Gott-Lehre oder Panentheismus hinauszuhoben, indem er glaubte, die Vereinigung des Subjektivismus Kants und Fichtes mit dem Absolutismus Schellings und Hegels gefunden zu haben. Das Wesentliche seines Systems ist die reine, ganze, ungeteilte Grund-erkenntnis oder Grundanschauung: Gott oder Wesen, und die Wissenschaft davon ist Wesenlehre oder Gottlehre. In der Ethik hat er mit seiner Betonung des Satzes, daß das Gute als Gutes gewollt und getan werden soll, und mit seiner Hervorhebung der Freiheit viel Ähnlichkeit mit Kant. Der Zweck der Menschheit ist ein allgemeiner Menschheitsbund, ein Ideal, das erst ganz und rein erkannt sein, von einigen gepflegt sein muß in inniger Freundschaft, bis sich der Verein über Familien, Stämme und Völker verbreitet.

Am meisten ist Krauses Rechtslehre, welcher die Ethik als Grundlage dient, geschätzt und ist auch von Schülern, wie Ahrens, weiter ausgebildet worden. Die größere Verbreitung und die genauere Kenntnis der philosophischen Ansichten Krauses, die sie ohne Zweifel verdient hätten, ist bedauerlicherweise unter den Deutschen durch seine eigentümliche Terminologie, die doch erst recht deutsch sein soll, sehr beschränkt worden. In außerdeutschen Ländern, namentlich in Spanien, war Krause lange Jahre viel bekannter und geachteter als in seinem Vaterlande. Erst in neuerer Zeit ließ man auch in Deutschland seinem Denken mehr und mehr gerechte Würdigung zuteil werden.

Verzeichnisse der Schriften Kr.s finden sich zum Schluß der unten zuletzt genannten Werke Kr.s, z. B. in: Zur Theorie der Musik, und im Menschheitsbunde. Krause hat außerordentlich viel geschrieben, selbst aber nur einen kleinen Teil seiner Schriften veröffentlicht. Aus seinem beinahe unerschöpflich scheinenden

*) Was über das Wahre in dem Grundgedanken und das Große in der Durchführung neben manchem Überspannten, Willkürlichen und Schiefen in bezug auf Hegels Ansicht von der Geschichte der Philosophie im ersten Teile dieses Grundrisses unter § 4 gesagt worden ist, läßt sich im wesentlich gleichen Sinne auf das Ganze des Systems beziehen. In seiner Methode huldigt das System, indem es die dialektische Konstruktion gegenüber der Empirie zu einer selbständigen Macht erhebt und das „reine Denken“ von seiner empirischen Basis ablöst, einem durch die nachträgliche Beziehung auf die Empirie nicht aufgehobenen Dualismus, wie sehr es auch selbst prinzipiell einen jeden Dualismus verwirft. Die realistische Seite der kantischen Philosophie ist in der hegelschen nicht zu gleichem Rechte mit der idealistischen gelangt. Eben darum ist dieselbe in der nachhegelschen Philosophie um so stärker und bei vielen in einseitiger Überspannung hervorgetreten.

Nachlaß ist sehr vieles bis in die allerneueste Zeit herausgegeben worden. Grundlage d. Naturrechts od. philos. Grundriss d. Ideals d. Rechts, 1. Abth., Jena 1803. Grundriss der historischen Logik, Jena 1803. Entwurf d. Syst. d. Philos., 1. Abth. (allg. Phil. u. Anl. z. Naturphil.), Jena 1804. Syst. d. Sittenlehre, 1. Bd.: Wissenschaftl. Begründung der Sittenl., Lpz. 1810, 2. Aufl., hrsg. von P. Hohnfeld u. A. Wünsche, Lpz. 1887. Das Urbild d. Menschh., Dresd. 1811, 2. Aufl. Gött. 1851, 3. durchgesehene Aufl., herausgeg. von P. Hohnfeld u. Aug. Wünsche, Lpz. 1903. Abriss d. Syst. d. Philos., 1. Abth.: Analyt. Philos., Gött. 1825. Abriss d. Syst. d. Logik, Gött. 1825, 2. Aufl. ebd. 1828. Abriss d. Syst. d. Rechtsphilos., ebd. 1828. Vorlesungen üb. d. Syst. d. Phil., ebd. 1828; 2. Aufl., 1. Theil: Der zur Gewissheit der Gotteserkenntniß als des höchsten Wissenschaftsprincipes emporleitende Theil der Phil., Prag 1869, hrsg. von Herm. Leonhardi (vergl. über den rück- oder emporleitenden Theil d. Philos. H. v. Leonhardi u. v. Andreae, Prag 1869), 2. Theil (zugleich mit neuer Ausgabe des 1. Theils): Der im Lichte der Gotteserkenntniß als des höchsten Wissenschaftsprincipes ableitende Theil der Phil., hrsg. von P. Hohnfeld u. Aug. Wünsche, Lpz. 1889. Vorlesungen üb. d. Grundwahrheiten d. Wissenschaft, zugleich in ihrer Beziehung zu dem Leben. Nebst e. kurz. Darstell. u. Würdig. der bisherigen Systeme der Philosophie, vornehmlich der neuesten von Kant, Fichte, Schelling u. Hegel u. der Lehre Jacobis, ebd. 1829; 2. Aufl. 1. Theil: Erneute Vernunftkritik, Prag 1868; 2. Theil: Die Grundwahrheiten der Geschichte u. die Encykl. der Phil., ebd. 1869.

Seine nachgelassenen Werke haben später Schüler, Freunde und Anhänger (H. K. v. Leonhardi, Röder, P. Hohnfeld, A. Wünsche u. a.) herausgegeben. Es erschienen: Die Lehre vom Erkennen u. v. d. Erkenntniß, od.: Vorlesung. üb. d. analyt. Logik u. Encyklopädie der Philos., hrsg. v. H. K. v. Leonhardi, Gött. 1836, Vorlesungen üb. d. psych. Anthropologie, hrsg. v. H. Ahrens, Gött. 1848, Die absolute Religionsphilosophie im Verh. zum gefühlgläubigen Theism. u. nach ihrer Vermittelung des Supernaturalism. u. Rationalism., 2 Bde., hrsg. v. H. K. v. Leonhardi, Gött. 1834 bis 1843, Abriss der Aesthetik od. Philos. des Schönen u. der schönen Kunst, hrsg. von J. Leutbecher, ebd. 1837, Geist der Gesch. der Menschheit, od. Vorlesung. über die reine, d. i. allgemeine Lebenlehre u. Philos. der Gesch. zur Begründung der Lebenkunstwissenschaft., hrsg. von H. K. v. Leonhardi, 1843, in etwas verkürzter u. vereinfachter Form 2. Aufl. herausgeg. v. Paul Hohnfeld u. Aug. Wünsche, Lpz. 1904 unter dem Titel: Lebenlehre u. Philosophie der Geschichte zur Begründung der Lebenkunstwissenschaft. Das System der Rechtsphilos., hrsg. v. K. Röder, Lpz. 1874, Vorlesungen üb. Aesthet. od. üb. d. Philos. des Schönen u. d. schönen Kunst, Lpz. 1882, System d. Aesthetik od. d. Philos. d. Schönen u. d. schönen Kunst, Lpz. 1882, Reisekunststudien, ebd. 1883, Die Wissenschaft von der Landverschönerkunst, ebd. 1884, Vorlesungen üb. synthet. Logik, ebd. 1884, Einleit. in d. Wissenschaftsl., ebd. 1884, Vorles. üb. angewandte Philos. d. Geschichte, ebd. 1885, D. analyt. induct. Th. des Systems der Philos., ebd. 1885, Reine allgem. Vernunft-Wissensch. od. Vorschule d. analyt. Haupttheiles d. Wissenschaftsgliedbaues, ebd. 1886, Abriss des Systems der Phil., ebd. 1886, Grundriss d. Gesch. d. Phil., ebd. 1887, System d. Sittenlehre, ebd. 1888, Philosoph. Abhandlungen, ebd. 1889, Zur Gesch. der neueren philosoph. Systeme, ebd. 1889, Abriss der Philosophie der Geschichte, ebd. 1889, Das Eigenthümliche der Wesenlehre nebst Nachrichten zur Geschichte der Aufnahme derselben, vornehmlich von Seiten deutscher Philosophen, ebd. 1890, Anschauungen u. Entwürfe zur Höherbildung des Menschheitelbens, 3 Bde., ebd. 1890—92, 4. Bd. 1902, Anfangsgründe der Erkenntnißlehre, Anhang: Aphorismen zur Denkgesetzlehre, ebd. 1892, Zur Religionsphilosophie u. speculativen Theologie, ebd. 1893, Abriss zur Gesch. der griechisch. Philosophie, ebd. 1893, Aphorismen zur Sittenlehre, ebd. 1893, Anleit. zur Naturphilosophie, ebd. 1894, Grundr. der histor. Logik, 2. Aufl., Weimar 1896, Fragmente u. Aphorismen zum analyt. Th. des Syst. d. Philosophie, Weimar 1897. Die letzten Werke sämtlich hrsg. von Paul Hohnfeld u. Aug. Wünsche. Grundlage des Naturrechts od. philos. Grundriss des Ideals des Rechts, 1. u. 2. Abth., hrsg. von Geo. Mollat, Lpz. 1890, Der Erdrechtsbund an s. selbst und in seinem Verhältnisse zum Ganzen u. zu allen Einzelheiten des Menschheitelbens, hrsg. von demselb., ebd. 1893, Vorlesungen üb. Naturrecht od. Philosophie des Rechts u. des Staats, hrsg. von Rich. Mucke, ebd. 1892, Zur Theorie der Musik, hrsg. von Rich. Vetter, Berl. 1894, Abhandl. u. Einzelsätze üb. Erziehung u. Unterricht. 1. u. 2. Bd., hrsg. von dems., ebd. 1894, D. Menschheitbund, nebst Anhang u. Nachträgen, hrsg. v. dems., ebd.

1900, Kr.s Briefwechsel, Zur Würdigung seines Lebens u. Wirkens, herausgeg. v. Hohlfeld u. Wünsche, Lpz. 1903. Vgl. Die neue Zeit, freie Hefte für vereinte Höherbildung der Wissensch. u. des Lebens, von H. K. Leonhardi, mit Beiträgen aus Kr.s Nachlaß, 11 Hefte, Prag 1869—1875. *Système de la philos.* — Traduit de l'Allemand p. Lucien Buys, 2 voll., Weimar 1892—1895.

S. Lindemann, Uebersichtliche Darstellung des Lebens u. d. Wissenschaftslehre Karl Chrst. Friedr. Krauses u. dessen Standpunktes zur Freimaurerbrüdersch., Münch. 1839. Paul Hohlfeld, Die krausesche Philos. in ihrem geschichtl. Zusammenhange u. in ihrer Bedeutung für das Geistesleben der Gegenwart, Jena 1879. A. Procksch, K. Chr. Fr. Kr., Ein Lebensbild, nach s. Brief. dargest., Lpz. 1880. Br. Martin, K. Chr. Fr. Krauses Leben, Lehre u. Bedeutung, Lpz. 1881, neue Ausg. 1885. A. Cless, D. Ideal der Menschheit nach Krauses Urbild d. Menschheit, Stuttg. 1881. R. Eucken, Zur Erinnerung an K. Chr. Fr. Krause, Festrede, Lpz. 1881. Ed. v. Hartmann, Kr.s Aesthetik, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 86, 1885, S. 112—130. Eman. Reis, K. Chr. Fr. Kr. als Philos. u. Freimaurer, Wien 1894. H. Hüniger, Der Philos. K. Chr. Fr. Kr. als Mathematiker, Pr. Eisenberg 1894. H. v. Leonhardi, K. Chr. Fr. Kr.s Leben u. Lehre. Aus d. handschriftl. Nachlassen des Verf.s herausg. v. P. Hohlfeld u. Aug. Wünsche, Lpz. 1902. S. auch die Schriften von Guil. Tiberghien u. S. 74 f.

K. Chrn. Friedrich Krause war geboren d. 6. Mai 1771 zu Eisenberg im Herzogtum S.-Altenburg, wo sein Vater damals Lehrer an der Stadtschule war. Er besuchte die Schulen zu Donndorf und Altenburg, studierte seit 1797 in Jena, wo Fichte und Schelling lehrten, Philosophie, habilitierte sich daselbst 1802, ging 1805 nach Dresden als Lehrer an der Ingenieurakademie, habilitierte sich nach Fichtes Tode 1814 in Berlin. Da er aber hier eine Besoldung nicht erhielt, ging er wieder nach Dresden, wo er bis 1823 der Wissenschaft und der Erziehung seiner Kinder lebte; nur 1817 machte er als Begleiter eines Freundes und Kunstförderers eine ihn sehr bildende Reise durch Deutschland, Italien und Frankreich. Seit 1824 war er in Göttingen habilitiert, wo er als Lehrer eine befriedigende Tätigkeit hatte. Da aber gegen ihn als Verkündiger des Menschheitsbundes eine Kriminaluntersuchung eingeleitet wurde, ging er 1831 nach München, um dort eine Professur zu bekommen. Dies scheiterte an dem Widerspruch Schellings. Hier starb er 1832, nachdem er Zeit seines Lebens, da er sich zeitig vermählt hatte und Vater zahlreicher Kinder war, vielfach mit Nahrungssorgen und sonstiger Not zu kämpfen gehabt hatte. Er war ein sittlich hochstehender Charakter, von den reinsten Idealen beseelt, aber eine durchaus unpraktische Natur, nicht selten niedergedrückt durch die äußeren Mißerfolge, durch das „harte bittere Unrecht“, das ihm von seinen Mitmenschen widerfähre, aber stets trug doch die Liebe zu „Wesen“ den Sieg in ihm davon. In seiner Geburtsstadt ist ihm ein Denkmal errichtet worden. — Er hat eine sehr große Anzahl von Schriften verfaßt, die er nur zum Teil veröffentlicht hat. Nach seinem Tode bis in die letzten Jahre haben Schüler in äußerst dankenswerter Weise hinterlassene Werke herausgegeben. Der Nachlaß scheint aber noch nicht erschöpft zu sein. Wenn man auch nicht geneigt sein mag, das ganze System Krauses oder auch nur seine Grundlehren anzunehmen, so wird doch ein jeder anerkennen müssen, daß er von hohen Ideen und von tiefstem sittlichen Ernst erfüllt war, und daß man aus seinen Werken nicht nur für die Philosophie, sondern auch für einzelne Wissenschaften eine Fülle anregender Gedanken gewinnen kann.

Krause glaubt eigentlich der erste Fortsetzer Kants zu sein. Auf Schelling will er durchaus nicht fußen und ist sehr unzufrieden damit, wenn er als Schüler Schellings angesehen wird. Er habe, sagt er, seine Universitätsstudien größtenteils vollendet gehabt, als Schelling nach Jena gekommen sei, und habe sich von dessen Darstellung des transzendentalen Idealismus gar nicht gefangennehmen lassen, vielmehr vorausgesetzt, daß sich Schelling zum Spinozismus weiter bilden

müsse. Trotzdem gibt er doch selbst zu, von dem Systeme Schellings aus könne man sich am ersten zur „Wesenlehre“, d. h. zu seiner eigenen Lehre, erheben. Er nimmt an, das Absolute könne erkannt werden, deshalb sei die Lehre vom Absoluten die Philosophie. Gott oder Wesen wird erkannt: 1. als vor und über jedem Gegensatze und jeder besonderen gegensätzlichen Wesenheit (über jeder Gegenheit und Gegenwesenheit), 2. auch an und in sich wesend und seiend, die Gegenheit und Gegenwesenheit und alle besonderen Gegenheiten als den freien und ganzen Gliedbau der Wesenheiten in und unter und durch sich enthaltend und begreifend. — Es wird somit Wesen als Wesen, von sich selbst, als an und in und durch sich die Gegenheit und alles Gegenheitliche wesend und seiend. 3. Es wird auch in der Wesenschauung erkannt, daß Wesen an und in sich auch alles Gegenheitliche als Vereintes ist, und daß Wesen selbst als vor und über allem seinem Gegenheitlichen und Besonderen wesend und seiend, vereint wohnt und ist mit allem seinem gegenheitlichen und besonderen Wesentlichen, sowohl mit einem jeden für sich, als auch mit einem jeden und mit allen als vereinten Wesentlichen, mit einem jeden und mit allen. So wird Wesen in der Wesenschauung erkannt als das in sich vollwesentliche, vollkommene Wesen. Diese reine und ganze Wesenschauung und diese ihm oberste Gliederung soll sich in keinem der bisherigen Wissenschaftssysteme finden, sondern da zeige sich die Wesenschauung nur nach einzelnen Momenten oder Teilwesenheiten und meist nur in aufsteigender Weise und vom Endlichen her durch Verneinung der Endlichkeit ausgesprochen und bezeichnet.

Um diese Wissenschaft zu entwickeln, gibt es einen doppelten Lehrgang, den aufsteigenden subjektiven oder analytischen, und den absteigenden, objektiven oder synthetischen. Durch den ersten soll man von dem Standpunkt des gewöhnlichen Menschen aus aufsteigen zur Erkenntnis Gottes, und diese Erkenntnis ist dann wiederum der Ausgangspunkt des zweiten Lehrgangs. Von hier absteigend soll man den Zusammenhang der Wissenschaft nach allen Seiten hin organisch entfalten. Die beiden Lehrgänge sind dem Inhalte nach einander gleich, nur die Betrachtungsart ist eine verschiedene.

Analytischer Teil. Der Anfang der Erkenntnis muß in einer zweifellos unmittelbaren Wahrheit ruhen, und zwar besteht diese in dem Selbstbewußtsein, in der Selbstschauung oder Grundschauung Ich. Sehen wir genauer zu, was in dem Ich enthalten ist, so finden wir es als ein Vereinwesen von Leib und Geist. Darüber hinaus unterscheiden wir uns als Wesen, welche vor und über diesem innern Gegensatz und der Vereinigung existieren. Indem wir uns so vor und über allem einzelnen in uns erblicken, können wir uns als Ur-Ich bezeichnen. Der Leib gehört nun der Natur an. Sie ist in betreff der Zeit, des Raums, der Bewegung, der Kraft ein unendliches Selbstwesen, welches alle Stufen der leiblichen Wesen in sich enthält, ein einziges Individuum seiner Art. Der Geist ist ein Teil des Geisterreichs, gewöhnlich bisher als Vernunft bezeichnet. Dieses wird auch als ein unendliches und einziges Individuum seiner Art erkannt. Beide, Natur und Geist, existieren allerdings vereint, aber sie sind doch auch einander entgegengesetzt. So müssen wir für sie ein höheres Ganzes annehmen, dem sie unter- und eingeordnet sind. Außerdem besteht eine fortwährende Wechselwirkung zwischen ihnen, die weder in dem einen noch in dem andern ihren Grund haben kann. So muß auch deshalb ein gemeinsames Höheres statuiert werden. Wie wir aber über dem Vereinwesen Ich noch ein höheres Ich finden, so wird über diesem Vereinwesen von Natur und Geist noch ein höheres anzunehmen sein: Gott oder „Wesen“ schlechthin, das ist das unbedingt Seiende, das wahrhaft Wirkliche, das wahrhaft Unendliche und Vollkommene. Die Wesen-

schauung ist keines Beweises fähig, bedarf auch keines Beweises. Sie ist an sich gewiß, und jeder Beweis erst durch diese möglich. Hier schließt der analytische Lehrgang.

Der synthetische Teil beginnt mit der Schauung „Wesen“. Die eigentliche Grundwissenschaft ist die Betrachtung von Wesen, welche in sich die Prinzipien aller Wissenschaften faßt. Wird Wesen an sich betrachtet, so erhält man einen Gliedbau von Kategorien, der bei Krause sehr ausgeführt ist, aber wegen der besonderen Terminologie Schwierigkeit für das Verständnis bietet. Wir finden da zunächst die Kategorien der Wesenheit, der Einheit, der Selbstheit und der Ganzheit (die Fremdwörter Qualität, Substantialität, Quantität sind nicht ganz zur Bezeichnung geeignet). Jedes Wesen ist nun erstlich ein Gesetztes, in seiner Einheit ist die Thesis ohne Gegensatz, zweitens hat es in seiner Mannigfaltigkeit die Antithesis, die Entgegensetzung, und drittens kommt ihm auch die Synthesis, die Vereinsetzung, zu (Satzheit, Gegensatzheit, Vereinsetzungheit). Das sind die Grundlagen der Kategorien, die weiter aus dem Angeführten entwickelt werden: die Richtheit, Faßheit, Satzheitsvereinheit usw. Gott steht über der Welt und ihren Gegensätzen erhaben, ist aber seiner selbst urinne im Selbstbewußtsein, im göttlichen Gemüte und Willen mit Allweisheit, Liebe und Güte, als die für alle in der Welt wirkenden Kräfte absolute Urmacht, welche in die beiden Ordnungen, der Natur und der Geisterwelt, gemäß den Gesetzen derselben, aber doch urfrei, einwirkt.

Auf diese Grundwissenschaft folgen nun die Urwesenlehre, Vernunftwissenschaft, Naturwissenschaft, Vereinwesenlehre. Die Urwesenlehre soll dartun, daß Gott als erkennendes, empfindendes und wollendes Wesen, oder als Geist, Gemüt und Wille, als das unendlich-unbedingte Vernunftwesen und das in der Zeit ursächlich wirkende über der Vernunft, der Natur und dem Verein von beiden steht. Gott erkennt, empfindet und will nicht erstwesentlich die Welt, d. h. Vernunft und Natur und beide im Verein, sondern unbedingt und erstwesentlich erkennt, empfindet und will Gott sich selbst nach seiner einen, selben und ganzen Wesenheit, und dann auch untergeordnet erkennt, empfindet und will Gott die Welt. Gott ist unendlich und unbedingt weise, liebende, gerechte, heilige Vorsehung. Gottes Einer heiliger Wille ist auf die Darlebung seiner Wesenheit in der Einen unendlichen Gegenwart gerichtet. Er umfaßt das Leben der Vernunft der Natur und das Vereinleben liebend, erbarmend, rettend und beseligend, damit in jedem Momente der Zeit das Beste verwirklicht werde. Die Vernunftwissenschaft hat die Grundidee des Geisteswesens zu erkennen, die als übersinnliche Erkenntnis in der Wesensschauung zu erfassen ist. Sie steht in dem Organismus der Ideen dem Leibwesen gegenüber. In der Einen Vernunft oder in dem Einen Geistwesen anerkennen wir alle endlichen Vernunftwesen oder Geister, wir erkennen alle endlichen Geister als das Eine, unendliche aus unendlich vielen Geistern bestehende Geisterreich. Die Naturwissenschaft wird im Innern ausgebildet, wenn die Grundidee Wesen und alle im Gliedbau derselben enthaltenen Teilideen auf die Idee der Natur angewandt werden in Ableitung, Selbsteinschauung und Schauvereinbildung (Deduktion, Intuition, Konstruktion). In der allgemeinen Ganzheitslehre wird die Raumbauweiselehre oder Raumgestaltungslehre (Geometrie) gebildet, die Formen des Raumes und der Zeit, miteinander vereint erkannt, geben die reine Bewegelehre (Mechanik). Die allgemeine Wesenheit der Kraft aber, angewandt auf die Natur, gibt die Naturkraftlehre (die physische allgemeine Dynamik). Ferner entsteht auch die Deduktion usw. der Natur als des Einen Lebens im Baue des Himmels und im Gliedbau des Organismus ihrer Prozesse und aller ihrer Gebilde vom Höchsten bis zum Niedrigsten.

Die Vereinwesenlehre ist die Wissenschaft von Gott, Vernunft und Natur als nach ihrer ganzen Wesenheit, also auch nach ihrem ganzen Leben, vereinter Wesen. Die Haupttheile dieser Wissenschaft betrachten den Verein Urwesens mit Vernunft, Urwesens mit Natur, der Vernunft und Natur unter sich, vermittelt durch Wesen, endlich als ihren innersten Teil den Verein der drei, Urwesens, der Natur und der Vernunft. Das innerste Vereinwesen aber in der unter sich und mit Gott als Urwesen vereinten Vernunft und Natur ist die Menschheit, d. i. das Reich aller unendlich vielen endlichen Geister, die mit unendlich vielen organischen Leibern und mit Gott vereint leben. Diese Wissenschaft ist zugleich die ganze Geschichtswissenschaft, welche dann auch die Geschichte des Einen Lebens, sofern es sich auf dem Schauplatz dieser Erde bis jetzt entfaltet hat und in Zukunft entfalten wird, in sich schließt. Die Geschichte der Menschheit ist der innerste Teil der Einen Geschichte alles Lebens.

Den nächsten und innigsten Einfluß auf das Leben selbst haben die Religionswissenschaft, die Sittenlehre, die Rechtslehre und die Kunstlehre. Was die erste dieser vier anlangt, so ist Religion des Menschen der Verein seines Lebens mit dem Leben Gottes, und zwar zunächst nur, insofern der Mensch selbst diesen Lebensverein erstrebt und mitverursacht. Aber dies geschieht nur durch die von oben entsprechende Tätigkeit Gottes, wonach Gott als Urwesen in der unendlichen Zeit das Leben des Menschen und der Menschheit auch eigenleiblich in sich aufnimmt und mit seinem Leben vereint. Das Eine ist die endliche, das Andere die unendliche Seite des innern Vereinlebens Gottes. Die erste Forderung des Gottvereinlebens oder der Religion an den Menschen ist, daß er als ganzer selber Mensch Gottes inne, mit seiner Ganzlebenschaft zu Gott hingerichtet sei und bleibe, und daß er Vereinleben mit Gott als Urwesen anstrebe. Diese Stimmung des Menschen ist Gottinnigkeit oder Weseninnigkeit.

Sittenlehre ist die Wissenschaft des Lebens, sofern es durch den Willen bestimmt ist, und begreift die Gesetzlehre des Willens in sich. Der Gegenstand der Sittenlehre ist also der Wille als das Leben bestimmende Tätigkeit nach seiner Wesenheit und seinen Gesetzen. Die Wesenheit des Willens ist diejenige Tätigkeit des Ganzwesens, welche die Tätigkeit selbst zur Darbildung des Wesentlichen im Leben, d. i. des Guten, bestimmt und richtet. Sofern ich nun das Lebwesentliche (das Gute) schaue, habe ich Erkenntnis desselben und empfinde in mir den Trieb zum Guten. Das Gute für den Menschen ist nun dasjenige Wesentliche, welches der Mensch nach seiner Eigenwesenheit als Mensch darleben kann und soll. Zu entwickeln hat die Sittenlehre, welcher Teil des Einen Guten, der Einen von Gott in sich dargelebten göttlichen Wesenheit dasjenige Gute ist, auf dessen Darlebung der Wille des Menschen und der Menschheit die Tätigkeit richten könne und solle. Gott ist das Eine Gute, auch das höchste Gut des Lebens für den Menschen. Das erkannte, gefühlte, mit dem Grundtriebe erfaßte und gewollte Wesentliche wird als das Gute dargelebt, und deshalb ist für den Menschen als sittliches Wesen erforderlich, daß er den Urbegriff des Einen Guten erkenne, sich denselben als einzigen Inhalt seines Lebens vorsetze und so mit besonderer Kunst sein Leben ausgestalte. Sofern das Gute auf das Eigenleben als dessen Gehalt bezogen wird, erscheint es als Zweck, sofern das sittliche Wesen im unbedingten Sollen dazu verpflichtet ist, ist es die Pflicht. Das Sittengesetz, welches das unbedingte Pflichtgebot ist, lautet: Wolle du selbst und tue das Gute als das Gute. Der materiale Teil darin ist: Wolle und tue das Gute; der formale: du selbst, und: als das Gute. Alle untergeordneten Antriebe für die Bestimmung des Willens, sowie die selbstischen Triebe sind so aus-

geschlossen. Darin, daß das Gute rein und allein, weil es gut ist, mit eigener Kraft des Wollens und Wirkens gewollt und erstrebt wird, besteht die sittliche Freiheit, die in der Gesetzmäßigkeit, nicht aber in der Ungebundenheit und Gesetzlosigkeit des Willens und der Kraft besteht. — Die unendliche Aufgabe des rein sittlichen Lebens ergeht zunächst an jeden Einzelmenschen, aber dann auch an jede Gesellschaft. Alle Grundgesellschaften und alle Werkgesellschaften sollen unter sich einen Bund schließen, welcher der Sittlichkeitverein oder der Tugendbund genannt werden kann. Die unendliche Aufgabe der Religion und der Sittlichkeit läßt sich in dem Worte vereinen: Sei gottinnig und ahme Gott nach im Leben.

Mit der Sittenlehre steht in enger Verbindung — Kant und Fichte entgegen — die Rechtslehre, die vielfach, wohl nicht mit Unrecht, für die bedeutendste Leistung Krauses angesehen wird. Die menschliche Bestimmung hängt in ihrer Erfüllung nicht von einem Individuum ab, sondern auch von Umständen, die durch andere bedingt sind, und daher muß das Ganze der durch die menschliche Willenstätigkeit herzustellenden Bedingungen, die nötig sind, um den vernünftigen Lebenszweck zu verwirklichen, das ist eben das Recht, dargelegt werden. Oder auf den Mittelpunkt der krauseschen Philosophie bezogen: „Recht ist der Gliedbau aller zeitlich freien Lebensbedingnisse des innern Selblebens Gottes und in und durch selbiges auch des wesengemäßen Selblebens und Vereinlebens aller Wesen in Gott.“ Im Zustande des Rechts befindet man sich dann nur, wenn jedes Individuum sich infolge der Ordnung der Lebensverhältnisse ungehindert seinem sittlichen Ziele nähern kann. Nicht nur die Individuen, sondern auch die Persönlichkeitskreise der einzelnen Familien, Gemeinden und die Güterkreise, welche der Religion, Wissenschaft oder Kunst zugewandt sind, können nicht bestehen und sich ausbilden ohne ein Ganzes von Bedingungen, unter welchen jeder Kreis sich betätigt und entwickelt. Es muß so ein geselliges Wechselverhältnis stattfinden, und dies kann nur in einem bestimmten ihm ausschließlich gewidmeten Gesellschaftsverein auf Erden verwirklicht werden, welcher der Rechtsverein, der Rechtsbund, der Staat ist. Das Recht ist zunächst positiv, insofern es fordert, daß die zur Erreichung des sittlichen Ziels nötigen Bedingungen von den miteinander Lebenden erfüllt werden. Sodann ist es negativ, indem es fordert, daß alle zeitlich freien Hindernisse, welche sich dem begriffmäßigen Leben in den Weg stellen, entfernt werden. Die Strafe soll nur erziehend und bessernd wirken, deshalb ist die Todesstrafe zu verwerfen.

Die Kunstwissenschaft bezieht sich auf das Können, Bilden und Schaffen. Die Kunst bildet vermöge der Phantasie Individuelles nach Ideen; Kunst ist die Gesamtheit der werktätigen Lebenskraft, welche dem bildenden, lebengestaltenden Wesen, seinem Wollen folgend, zu Gebote steht. Im tiefsten Sinne ist die Kunst die werktätige Lebenskraft Gottes selbst. An sich ist eine Kunst, die Gottes, und ein Künstler — Gott, wie Gott auch der Eine unbedingte Regent und Monarch sein soll. In der einen Kunst Gottes ist aber auch alle endliche Kunst der endlichen Wesen insgesamt mitgefaßt. Das Kunstwerk muß ein unendlich bestimmtes organisches Ganzes sein —, so daß die inneren Teile alle unter sich und mit dem Ganzen wesenhaitlich übereinstimmen und so in der unendlichen Eigentümlichkeit einen bestimmten Urbegriff erschöpfend darstellen. Ist es ein freies Kunstwerk, ein Schönkunstwerk, z. B. ein Gedicht, oder das Leben eines einzelnen Menschen selbst, so ist es der dem Kunstwerk selbst eigene Urbegriff, welchen es darlebt. Ist es aber ein nützliches Kunstwerk, so muß es den Begriff dessen, wozu es nützt, verwirklichen. An den Künstler jeder Art geht die For-

derung, daß seine Werke auch in der Form gottähnlich seien. Diese Gottähnlichkeit selbst nach Gehalt und Form nennen wir Schönheit, — das ganze Leben ist selbst ein Kunstwerk, und die Eine höchste Kunst ist die Lebenskunst, welche auch die Kunst des Menschen in sich enthält, sein Eigenleben gut und schön zu führen und so stetig weiter zu gestalten.

In seiner Geschichtswissenschaft, mit welcher Krause „die Grundwahrheiten der Wissenschaft“ schließt, legt er dar, wie sich der Gliedbau der Ideen in der Zeit darbildet, oder wie sich das Leben in der Zeit entwickelt. Die ewige Ursache nimmt Gestalt an in ihren Wirkungen; vollendet ist sie in keiner Zeit, auch nicht in der Ewigkeit. Der Inbegriff des Realen, in welchem das Ideal sich bildet, ist Geschichte. Die Natur hat wohl Perioden aber als notwendig bedingt eigentlich gar keine Geschichte, da eine solche ohne Freiheit nicht möglich ist. Eine Maschine, sofern sie vollkommen ist, und sich nicht abnutzt, hat keine Geschichte. — Das Leben der Menschheit entfaltet sich in drei Hauptlebensaltern, in Kindheit, in Jugend und dem Alter der Reife, und dieses Gesetz kehrt auch für jedes untergeordnete Selbstwesen in der Menschheit wieder. Alle Völker, Stämme, Ortvereine, Freundvereine, Ehevereine, sowie jeder Einzelmensch, durchleben diese drei Hauptalter. Hierauf folgen zwei Stufen des absteigenden Lebens, welche der Jugend und der Kindheit des aufsteigenden Lebens entsprechen. Die erstere davon ist das Hochalter der Reife, die letzte das Greisalter. Die Menschheit befindet sich jetzt in ihren gebildeteren Völkern am Ausgange der Jugend. Da der Grund des vollwesentlichen Gliedbaues der Wissenschaft schon gelegt ist (durch Krause), da besonders die Grundideen der Menschheit, ihres Lebens und des Menschheitsbundes dargestellt sind (durch Krause), so ist hiermit der erste Anfang des Alters der Reife im Geiste begründet.

Die Anfänge des Menschheitsbundes, der ihm das Ziel der Menschheit war, glaubte Krause in dem Freimaurerbund zu finden, dem er 1805 beitrug und in dessen Sinne er manche Schriften verfaßte, so namentlich „Die drei ältesten Urkunden der Freimaurerbrüderschaft“, Dresd. u. Freiberg 1810, 2. Aufl. 1820, 21. Später trat er aus dem Bunde aus, weil er in Streitigkeit gekommen war, schrieb diesen Umständen größtenteils sein äußeres Mißgeschick zu und bedauerte, überhaupt sich je mit der Freimaurerbrüderschaft eingelassen zu haben. Die Ideen des Menschheitsbundes entwickelte er namentlich in: „Urbild der Menschheit“. Es ist nach ihm ewige Wahrheit in der Idee der Gottheit und der Idee der Menschheit, daß die Menschheit in Gott, im unendlichen Raume und in der unendlichen Zeit Eine sei und in unendlich vielen in Weltenräume gesetzmäßig verteilen, aber unter sich verbundenen Teilmenschheiten als ein Organismus und mit Gott in Einheit lebend, bestehe. Die Menschheit dieser Erde sei ein noch in der Bildung begriffenes organisches Glied der Einen Menschheit in Gott. Wie nun die gesamte Menschheit ein organisches Ganze sei und als solches erkannt werde, so sei auch die Menschheit dieser Erde bestimmt und fähig, ihr gesamtes Leben in einer organischen Geselligkeit zu entwickeln. Wie eine Einheit, an und für sich über der Vielheit stehend, doch viele Glieder organisch enthalte und diese untereinander und mit sich als der höheren Einheit zusammenschließe, so könne auch die gesamte menschliche Gesellschaft, namentlich auf dieser Erde, Eine sein, über allen einzelnen Vereinigungen stehen, sie alle unter sich in organischer Wechselwirkung und zu Vereinleben verbinden und so als unter sich und mit dem Ganzen vereint vollenden. Dies Allgemeinmenschliche ist dann der Gegenstand alles Strebens, und die so vereinten Menschen bilden den Menschheitsbund oder den „Urlebenbund der Menschheit“ (s. Herm. v. Leonhardi, Zur Biographie Kr.s, Anhang zu: „Das Eigenthümliche der Wesenlehre“).

Über den Zusammenhang, der irdischen Menschheit mit dem Übersinnlichen hatte Krause phantasiereiche Gedanken. Die Menschheit dieser Erde vom ersten bis zum letzten Menschen, vom Adam bis zum Gegenadam, stammt aus höheren Geistesgesellschaften und bleibt mit diesen Zeit ihres Lebens in allen Lebensaltern auf alleineigentümliche Weise verbunden. „Die Sterbenden sind Heimlebende, zu einer höheren Ordnung des Lebens aus dieses Erdlebens Schläfe Erwachende; dort sammeln sie sich leibgesetzmäßig und leibgesetzfolglich; die in frühern Lebensaltern als unreife Menschen Heimgegangenen erhalten dort ihre Weiterbildung, wenn und sofern sie nicht zu Wesenleb-Sendungen in anderen Teilgesellschaften angestellt werden. Daher findet auch zur rechten Zeit und am rechten Orte Wiedersehen und Wiedervereinleben der Einzelnen, der Ehtümer, Freundtümer, der Orttümer — statt, wie Swedenborg richtig geschaut hat. Dies ist gewiß, so wahr Gott das orom-wesenlebige Wesen ist.“ Der Wahlspruch der Menschheit, in Menschheitsbund, S. 450.

Über seine philosophische Terminologie, die viel Anstoß gegeben und das Verständnis seiner Gedanken viel mehr gehindert als gefördert hat, äußert sich Krause folgendermaßen: Da die reine und selbe Wesenschauung und ihre oberste Gliederung bis jetzt auf dieser Erde gefehlt habe, so sei auch weder in der Volkssprache noch in den Wissenschaftssprachen eine genügende Bezeichnung für diese Grunderkenntnis und für ihre obersten Hauptmomente zu finden. Gleichwohl sei eine bestimmte, kurze, sprachgeistgemäße Bezeichnung derselben für die Wissenschaft nötig gewesen. So habe er denn die deutsche Sprache vorzüglich in ihren Stammwörtern zu diesem Zwecke untersucht und dadurch seine Bezeichnungen gefunden: „Wesen, Wesenschauung; die Wesenheit Wesens selbst, als Eine, selbe, ganze Wesenheit, bezeichne ich mit dem echt deutschen Worte: or und nenne daher Wesen als nach seiner Einen, selben, ganzen Wesenheit: Orwesen. Die Gegenheit nenne ich mit: ant, Anthet und daher die Gegenwesenheit: Antwesenheit. Die Wesenheit selbst aber als vor und über der Gegenheit nenne ich mit: ur, als Urwesenheit; mithin Wesen selbst als vor und über sich selbst als Gegenwesen, nenne ich Urwesen. Die Vereinheit bezeichne ich mit dem Urlinge: mäl, als Mälheit, mithin die Vereinwesenheit als Mälwesenheit, und Wesen selbst als Vereinwesen nenne ich Mälwesen. Die vollständige Gliedbauheit nenne ich mit: om, also Omheit, und die vollwesentliche Gliedbauwesenheit (den organischen Charakter) Omwesenheit.“

Die bedeutendsten Schüler Krauses sind: der Rechtsphilosoph Heinr. Ahrens (geb. 1808, betheilte sich 1831 an einem Aufstand in Göttingen und floh nach Paris, hielt da Vorlesungen über die deutsche Philosophie seit Kant, folgte aber 1834 einem Ruf an die Universität zu Brüssel, 1850 an die zu Graz und wirkte von 1859—1874 als Professor der praktischen Philosophie und Politik in Leipzig, gest. 1874 in Salzgitter), dessen *Cours de droit naturel ou de philos. du droit*, Paris 1838, 5. éd. Bruxelles 1849 erschienen ist, *Naturrecht oder Phil. d. Rechts u. d. Staates*, 6. Aufl., Wien 1870—71, ital. v. Alb. Marghieri, Nap. 1872, auch in mehrere andere Sprachen übersetzt; Jurist. Encyklopädie, Wien 1858, auch in fremde Sprachen übersetzt. Schon früher hat Ahrens einen *Cours de philos.*, Paris 1836—38, *Cours de philos. de l'histoire*, Brux. 1840, veröffentlicht. (S. Chauffard, *Essai critique sur les doctrines philosophiques, sociales et religieuses de Henri Ahrens*, Paris 1880. M. Brasch, *Leipziger Philosophen*, Lpz. 1894.) Tiberghien (geb. 1819, Prof. in Brüssel), *Essai théorique et histor. sur la génération des connaiss. humain. dans ses rapports avec la morale, la politique et la relig.*, Par. et Leipzig 1844; *Exposition du système philosophique*

de Krause, Brux. 1844; Exquisse de philos. morale, précédée d'une introd. à la métaphysique, Brux. 1854; Psychologie, la science de l'âme dans les limites de l'observation. ebd. 1862, 3. Aufl. 1872; Logique, la science de la connaissance, Brux. 1865; Introduction à la philosophie et préparation à la métaphysique, Brux. 1868, 2. éd. 1880; Eléments de la morale universelle, Brux. 1879; Krause et Spencer, Brux. 1882. Die meisten der Schriften sind ins Spanische übersetzt, einige auch ins Portugiesische, Eléments de la morale ins Italienische. H. S. Lindemann, von dem außer der erwähnten Schrift über Krause noch Darstellungen der Anthropolog., Zürich 1844 und Erlangen 1848, und der Logik, Soloth. 1856, erschienen sind. Ferner sind hier zu nennen: Altmeyer, Bouchitté, Duprat, Herm. Freih. v. Leonhardi, Mönnich, Oppermann, Röder (Grundzüge d. Naturrechts oder der Rechtsphilos., Leipzig u. Heidelberg 1856, 2. Aufl. ebd. 1860—63), Th. Schliephake (gest. 1871, Die Grundlagen des sittlichen Lebens, Wiesbaden 1855; Einl. in d. Syst. d. Phil., Wiesbaden 1856), Hohlfeld (s. oben S. 68). Der Spanier J. S. del Rio (gest. 1869) hat Krauses „Urbild der Menschheit“ übersetzt und erläutert, Madrid 1860, ebenso Krauses „Abriss des Syst. der Philos.“, ebd. 1860. In Spanien ist eine große Anzahl der Lehrstühle der Philosophie und der Rechtsphilosophie von Anhängern Krauses besetzt; auch gehen die Angriffe gegen die Jesuiten daselbst von den „Krausistas“ großenteils aus. — Der um die Anwendung der Grundsätze Pestalozzis auf das frühe Kindesalter und Fortbildung des „Anschauungs-Unterrichts“ zu einem „Darstellungs-Unterricht“ hochverdiente F. Froebel hat von Krause Anregungen empfangen. Vgl. Th. Schliephake. Ueb. Friedr. Froebels Erziehungsmethode, in: Phil. Monatsh. IV, 1870, S. 487—509. — Ueber Tiberghien u. die spanischen Anhänger Krauses s. auch unt. bei der französischen und spanischen Philosophie.

§ 8. Ein Zeitgenosse von Fichte, Schelling, Krause und Hegel, den ersten und die beiden letzten überlebend, bildet Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768—1834), insbesondere durch Kant, Spinoza und Platon angeregt, die kantische Philosophie in einer Weise um, durch welche er ebensowohl dem in ihr liegenden realistischen wie dem idealistischen Elemente gerecht zu werden sucht, so daß seine Lehre nicht sowohl als Idealismus vielmehr als Ideal-Realismus bezeichnet werden kann. Unsere Auffassung ist nach ihm durch die Sinnestätigkeit bedingt, mittels welcher das Sein der Dinge in unser Bewußtsein aufgenommen wird. Das Affiziertwerden der Sinne als Bedingung der Erkenntnis, welches Kant inkonsequenterweise angenommen, Fichte vergeblich um der Konsequenz willen zu beseitigen versucht hatte, reiht sich bei Schleiermacher in einer konsequenten Weise dem Ganzen seiner Doktrin ein, weil ihm Raum, Zeit und Kausalität nicht bloß Formen der im Bewußtsein des Subjekts allein vorhandenen Erscheinungswelt, sondern auch der dem Subjekt gegenüberstehenden und seine Erkenntnis bedingenden Realität selbst sind. In dem Denken, welches den Inhalt der äußeren und inneren Erfahrung verarbeitet, oder in der zu der „organischen Funktion“ hinzutretenden „intellektuellen Funktion“ findet Schleiermacher mit Kant die Spontaneität, welche im Menschen mit der Rezeptivität

der Sinne vereinigt ist, oder das mit dem empirischen Faktor zusammenwirkende apriorische Erkenntniselement.

Durch eben diese Theorie der Erkenntnis überwindet Schleiermacher die aprioristische Einseitigkeit der hegelschen Dialektik. Die Vielheit der nebeneinander bestehenden Objekte und nacheinander erfolgenden Prozesse schließt sich zu einer nicht etwa bloß von dem denkenden Subjekte hineingetragenen, sondern an und für sich realen, Objekt und Subjekt umfassenden Einheit zusammen. Vermöge der realen Einheit bildet das Mannigfaltige ein gegliedertes Ganzes. Die Totalität alles Existierenden ist die Welt; die Einheit des Weltganzen ist die Gottheit.

Über die Gottheit sind uns nur entweder negative oder bildliche, anthropomorphisierende Aussagen möglich. Jeder Teil der Welt steht mit den übrigen Teilen in Wechselwirkung, worin Wirken und Leiden vereinigt ist. An unser Wirken knüpft sich das Gefühl unserer Freiheit; an unser Erleiden das Gefühl unserer Abhängigkeit. Dem Unendlichen gegenüber als der Einheit des Weltganzen besteht in uns das Gefühl der absoluten Abhängigkeit. In diesem Gefühle wurzelt die Religion. Die religiösen Vorstellungen und Sätze sind Darstellungsweisen des religiösen Gefühls und als solche von der wissenschaftlichen Betrachtung, welche die objektive Wirklichkeit im Bewußtsein des Subjekts zu reproduzieren strebt, spezifisch verschieden. Die Dogmen in Philosopheme umwandeln wollen oder in der Theologie philosophieren, heißt die Grenzen beider Gebiete verkennen; der Philosophie kommt innerhalb der Theologie nur ein formaler Gebrauch zu. Weder soll die Philosophie zu der Theologie, noch diese zu jener in dem Verhältnis der Dienstbarkeit stehen; jede ist frei in den Grenzen ihres Gebietes. Schleiermacher hat neben der bei ihm die Gotteslehre in sich mitbegreifenden Dialektik die christliche Glaubenslehre, neben der philosophischen Ethik die christliche Ethik bearbeitet.

Die Einseitigkeit des kantischen Pflichtbegriffs, der dem Allgemeinen das Eigentümliche opfert, sucht Schleiermacher durch eine Ethik zu überwinden, welche bei Anerkennung des Determinismus die jedesmalige Aufgabe durch die Individualität des Handelnden bedingt sein läßt. Schl.s Ethik ist zugleich Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre; doch liegt das Hauptgewicht auf der ersten. Er verbindet so die antiken sittlichen Anschauungen mit neueren. In dem höchsten Gute als der obersten Einheit des Realen und Idealen findet Schleiermacher das sittliche Ziel, in der Pflicht das Gesetz der Bewegung zu diesem Ziele hin, in der Tugend die bewegende Kraft.

Vorwiegend trägt Schleiermachers Darstellung der Ethik den Charakter der Güterlehre.

Die Art, wie Schleiermacher den Gegensatz und die Einheit des Realen und Idealen in Natur und Geist näher bestimmt und in einer Reihe einzelner Formen darlegt, ist zumeist durch Schellings Identitätsphilosophie bedingt. — Seine Philosophie ist von Schleiermacher nicht zu einem allumfassenden und in Gedankengehalt, systematischer Gliederung und Terminologie streng geschlossenen Ganzen fortgebildet worden und steht daher an formeller Vollendung sehr weit dem hegel'schen und auch dem herbartschen Systeme nach, ist aber ebenso auch von mancher mit diesen Systemen unabtrennbar verwachsenen Einseitigkeit frei und in ihrer größtenteils noch unabgeschlossenen Gestalt mehr als jede andere nachkantische Doktrin einer reinen, die verschiedenartigen Einseitigkeiten überwindenden Ausbildung und Weiterbildung, die sie auch mehrfach erfahren hat und noch immer erfährt, fähig.

Schleiermachers Werke sind in drei Abteilungen: I. Zur Theologie, II. Predigten, III. Zur Philosophie u. vermischte Schriften, Berl. 1835—64, herausgegeben worden. Die dritte Abteilung enthält folgende Bände: I. Grundlinien einer Kritik d. bisher. Sittenlehre; Monologe; Vertraute Briefe üb. F. Schlegels Lucinde; Gedanken üb. Universitäten im deutschen Sinne usw. II. Philos. u. verm. Schriften. III. Reden u. Abh. der k. Akad. d. Wiss., vorgetragen aus Schls. handschr. Nachl., hrsg. von L. Jonas. IV. 1. Gesch. der Phil., hrsg. v. H. Ritter. IV. 2. Dialektik, hrsg. von L. Jonas. V. Entwurf e. Systems der Sittenlehre, hrsg. von A. Schweizer. VI. Psychol., hrsg. von George. VII. Aesthetik, hrsg. von C. Lommatzsch. VIII. Die Lehre vom Staat, hrsg. von Chr. A. Brandis. IX. Erziehungslehre, hrsg. von C. Platz. Eine kurze, zur Einführung in Schleiermachers Gedankenkreis sehr geeignete Schrift: Ideen, Reflexionen u. Betrachtungen aus Schls. Werken, hrsg. von L. v. Lancizolle, Berl. 1854, vgl. auch E. Maier, Fr. Schl., Lichtstrahlen aus seinen Briefen u. sämmtl. Werken, Lpz. 1875.

Unter Schls. Schriften sind hier folgende hervorzuheben: Ueb. d. Relig., Reden an die Gebildeten unt. ihr. Verächtern, Berl. 1799, 2. Ausg. 1806, nicht unbedeutend erweitert u. auch sonst von der ersten Ausg. abweichend, 3. Ausg. 1821, mit beträchtlichen Zusätzen am Schluß der einzelnen Reden, um Missverständnissen zu begegnen, 4. Aufl. 1831, die in die gesammelten WW. aufgenommen, auch Einzelausgaben zugrunde liegt. Eine kritische Ausg. mit Zugrundelegung des Textes der ersten Auflage ist besorgt von G. Ch. Bernh. Pünjer, Braunschw. 1879. Ins Englische übersetzt von John Oman, Lond. 1894. Monologen, e. Neujahrsgabe, 1800 u. ö. Kritische Ausgabe. Mit Einleitung, Bibliographie u. Index, von Friedr. Mich. Schiele, Lpz. 1902. Vertraute Briefe üb. F. Schlegels Lucinde (anonym) 1800. Predigten, 1. Samml. 1801, 2. Samml. 1808, 3. Samml. 1814, 4. Samml. 1820, Festpredigten 1826 u. 1833. Zur Denkfeier der Augsb. Conf. 1831; fernere Sammlungen sind nach Schls. Tode in den sämmtl. Werken erschienen. Grundlinien e. Kritik der bisher. Sittenlehre, Berl. 1803 (ein nicht ganz leicht zu verstehendes, aber in die möglichen Prinzipien der Sittenlehre tief einführendes Buch). Platons Werke, übersetzt u. m. Einleitgn. u. Anmerkgn. versehen, I, 1 u. 2, II, 1—3, III, 1, Berl. 1804—1828 u. ö. Die Weihnachtsfeier, 1806 u. ö. Der christl. Glaube nach d. Grundsätzen d. evang. Kirche, Berl. 1821—22, 2. umgearb. Aufl. 1830—1831, u. ö. nach Schls. Tode. Unter den, nachgelassenen Werken sind von philosophischer Bedeutung (außer der schon oben. T. I, 9. Aufl. S. 11 zitierten Gesch. d. Philos.) insbesondere folgende: Entwurf e. Syst. d. Sittenlehre, hrsg. von Schweizer, 1835, u. Grundriss d. philos. Ethik mit einleit. Vorr., hrsg. von A. Twisten, 1841 (womit zu vergleichen ist: Die christl. Sitte nach den Grundsätzen der evang. Kirche im Zusammenhang

dargest., hrsg. von Jonas, 1843). Dialektik, hrsg. von Jonas, 1839. Schls. Dialektik von J. Halpern, Berl. 1903. Aesthetik, hrsg. von C. Lommatzsch, 1842. Die Lehre vom Staat, hrsg. von Chr. A. Brandis, 1845. Erziehungslehre, hrsg. von C. Platz, 1849. Psychol., hrsg. von George, 1864. Die 1864 durch Rutenik herausgegebenen Vorlesungen über das Leben Jesu haben zu der Zeit, da sie gehalten wurden, nicht unbedeutend auf den weiten Kreis der Zuhörer gewirkt und insbesondere der von Dav. Frdr. Strauss geübten Kritik der evangelischen Berichte über das Leben Jesu, welche bald nach Schls. Tode erschien, teils direkt vorgearbeitet, teils indirekt auf dieselbe eingewirkt, sofern die partiell von Schl. vollzogene Kritik zu einer gleichmäßigen Durchführung derselben auch auf den Punkten, wo Schl. Halt machte, einen konsequenten Denker provozieren mußte, der aus der hegelschen Philosophie gelernt hatte, ein religiöses Interesse nicht an irgend eine Person, sondern an die Idee selbst zu knüpfen, die, wie Strauss auf Grund der hegelschen Prinzipien und schon nach dem Vorgange Kants in dessen Kritik d. rein. Vern., 2. Aufl. S. 597 f. u. Relig. in d. Grenz. d. bl. Vern. erklärte, nicht liebe, ihre ganze Fülle in ein Individuum auszuschütten. Heute haben diese Vorlesungen für die historische Erkenntnis ihres Objektes kaum noch irgend welche Bedeutung, um so größere aber für das Verständnis der Theologie Schls. und des Entwicklungsganges der neueren deutschen Theologie überhaupt. In die „Philos. Bibliothek“ sind die „Monologe“ und die „Philos. Sittenlehre“ aufgenommen worden. Einzelne Schriften sind auch in Meyers Volksbüchern und sonst herausgegeben worden.

Über Schls. Leben und persönliche Beziehungen gibt sein reicher Briefwechsel den treuesten Aufschluß. Die Briefe von und an J. Chr. Gass hat dessen Sohn W. Gass unter Beifügung einer biograph. Vorrede, Berl. 1852, herausgegeben. Den gesamten schlschen Briefwechsel, soweit derselbe sich erhalten hat und von allgemeinerem Interesse ist, hat Ldw. Jonas und nach dessen Tode Wilh. Dilthey hrsg. unter dem Titel: Aus Schls. Leben, in Briefen. Bd. I: Von Schls. Kindheit bis zu seiner Anstellung in Halle, October 1804, Berl. 1858, 2. Aufl. 1860. Bd. II: Bis an sein Lebensende, den 12. Febr. 1834, ebd. 1858, 2. Aufl. 1860. Bd. III: Schls. Briefwechsel mit Freunden bis zu s. Uebersiedelung nach Halle, namentlich Friedr. u. Aug. Wilh. Schlegel, ebd. 1861. Bd. IV: Schls. Briefe an Brinkmann, Briefwechsel mit s. Freunden von 1806 bis 1834, Denkschriften, Dialog üb. das Anständige, Recensionen, ebd. 1863. Eine kurze, bis zum April 1794 reichende Selbstbiographie Schls. ist in Bd. I, S. 3—16 abgedruckt.

Über Schls. philosophische und theologische Lehren handeln insbesondere: Chr. Jul. Branniss, Ueb. Schls. Glaubenslehre, Berl. 1824. C. Rosenkranz, Kritik der schlschen Glaubenslehre, Kgsbg. 1836. Hartenstein, De ethices a Schl. propositae fundamento, Lips. 1837, auch stellenweise in seiner Ethik. Dav. Friedr. Strauss, Schl. u. Daub in ihrer Bedeutung f. d. Theol. uns. Zeit, in den Hallesch. Jahrb. für deutsche Wiss. u. Kunst 1839, wiederabgedr. in den Charakteristiken u. Kritiken, Lpz. 1839. J. Schaller, Vorl. üb. Schl., Halle 1844. G. Weissenborn, Vorlesungen üb. Schls. Dialektik u. Dogmatik, Lpz. 1847—49. F. Vorländer, Schls. Sittenlehre, Marburg 1851. Joh. Wilh. Breuer, De Schleierm. ethices antiquae iudice, diss. philos. Bonnensis, Colon. Agripp. 1854. Sigwart, Ueb. d. Bedeutg. d. Erkenntnislehre u. d. psychol. Voraussetzungen Schls. für d. Grundbegriffe s. Glaubenslehre, in den Jahrb. f. deutsche Theol., hrsg. von Liebner, Dörner, Ehrenfeuchter, Landerer, Palmer u. Weizsäcker, Bd. II, 1857, S. 267—327 u. 829—864 (womit Dörners Entgegnung ebd. S. 499 zu vergleichen ist). C. A. Auberlen, Schl., e. Charakterbild, Basel 1859. A. Immer, Schl. als religiöser Charakter, Bern 1859. Ed. Zeller, Schl., in den Preuss. Jahrb. III, 1859, S. 176—194 (unt. d. Tit.: „Zum 12. Februar“), wiederabg. in Zellers Vortr. u. Abh. I, S. 178—201. Karl Schwarz, Schl., seine Persönlichkeit u. seine Theol., e. Vortrag, geh. im wiss. Verein zu Berlin, Gotha 1861. Robertag, Schl. als Philosoph in d. Prot. Kirchenztg. 1861, Nr. 47. Sigwart, Schl. in s. Beziehungen zu dem Athenaeum der beiden Schlegel, Progr. des Seminars zu Blaubeuren, Tüb. 1861. Schlottmann, Drei Gegner des schlschen Religionsbegriffs (Schenkel, Stahl u. Philippi) in der Dtsch. Ztschr. für christl. Wissensch. u. christl. Leben, N. F. IV, Oct. 1861. Wilh. Dilthey, Schls. polit. Gesinnung u. Wirkamk., in den Preuss. Jahrb. X, 1862. Guil. Dilthey, De principiis ethices Schleiermacheri, diss. inaug., Berol. 1864. Rud. Baxmann, Schls. Anfänge im Schriftstellern, Bonn 1866; Schl., sein Leben u. Wirken, 1. u. 2. Aufl., Elberfeld 1868. Jacques Lickel, Ess. sur la christol. de Schl., Strassb. 1865. W. Beyschlag, Schl. als polit. Charakter, Berl. 1866. Rich.

v. Kittlitz, Schls. Bildungsgang, e. biogr. Versuch, Lpz. 1867. A. Baur, Schls. christl. Lebensanschauungen, Lpz. 1868. Dan. Schenkel, F. Schl., e. Charakterbild, Elberfeld 1868. Emil Schuerer, Schls. Religionsbegriff u. d. philos. Voraussetzungen desselben, Inaug.-Diss., Lpz. 1868. P. Schmidt, Spinoza u. Schl., die Gesch. ihrer Systeme u. ihr gegenseit. Verhältn., Berl. 1868.

Auf Anlaß der Säkularfeier am 21. Nov. 1868 sind Festreden u. Festschriften erschienen von M. Baumgarten, R. Benfey, Biedermann (in den „Zeitstimmen“), G. Dreydorff, L. Dunker (in: Jahrb. f. deutsche Th.), Fricke, L. George, H. Hagenbach, Henke, K. F. A. Kahnis, F. Nitzsch, Petersen, Herm. Reuter, A. Ruge, K. G. Sack, E. O. Schellenberg, D. Schenkel, L. Schultze, Sigwart (in: Jahrb. f. deutsche Th.), H. Spörri, Thomas, Thomsen, A. Treblin, Th. Woltersdorf u. anderen. Vgl. ferner Schriften von Carl Beck (Reutling. 1869), F. Zachler (Bresl. 1869), Th. Eisenlohr (Die Idee der Volksschule nach Schl., Stuttg. 1852, 1869), Wilh. Bender, Schls. philos. Gotteslehre, Götting., Diss., Worms 1868, fortges. in der Ztschr. f. Philos. N. F., Bd. 57 u. 58, 1870—71, ders., Schls. theol. Gottesl. in ihrem Verhältn. z. philos. u. nach ihrem wissenschaftl. Werth, in Jahrb. f. deutsche Theol., 17. Bd. 1872, S. 656—737, ders., Schls. Theologie mit ihren philosoph. Grundlagen, 2 Theile, Nördlingen 1876—78, ders., Fr. Schl. u. d. Frage nach dem Wesen der Relig., Votr., Bonn 1877. Ernst Bratuscheck u. Hülsman (in den „Philos. Monatshftn.“ II, 1 u. 2). Karl Steffensen, Die wiss. Bedeutung Schls. in Gelzers Monatsbl. f. innere Zeitgesch., Bd. 32, 1868, S. 259—289. P. Leo, Schls. philos. Grundansch. nach d. metaph. Theil s. Dialektik, Diss., Jena 1868. Th. Hossbach, Schl., sein Leben u. Wirken, Berl. 1868. A. Twesten, Z. Erinnerung an Schl. (akad. Vortrag), Berl. 1869. C. Michelet, Der Standp. Schls., in: Der Gedanke, VIII, 2, Berl. 1869. R. A. Lipsius, Studium üb. Schls. Dialektik in: Ztschr. f. wiss. Theol., Jahrg. XII, 1869, S. 1—62 u. 113—154. Chr. Sigwart, Zum Gedächtniss Schls., Reden, in: Jahrb. f. deutsche Theol., 1869, wieder abgedruckt in: Kl. Schr., I, S. 221—255.

Wilh. Dilthey, Leb. Schls., Bd. I, Berl. 1870, mit einem Anhang, enthaltend: Denkmale der innern Entwicklung Schls. Hier finden sich u. a. die Abhandlung über den Begriff des höchsten Gutes u. die über die Freiheit des Menschen, beide in etwas verkürzter Form. E. Rudorff, Stunden der Weihe u. Samml. von Ausspr. Schls., Berl. 1870. Rich. Quaebecker, Ueb. Schls. erkenntniss-theor. Grundansicht, Berl. 1871. Rud. Volkenrath, Die Paedag. Herbarts u. Schls., Progr., Mühl. a. R. 1871. Henr. Jacobsson, Om Schls. deduktion af de formale ethiska begreppen, Stockh. 1872. E. Lang, Ueb. d. Psych. von Schl., Jena 1873. Jul. Schmidt, Wie verh. sich d. Tugendbegr. bei Schl. z. d. platonisch.? Progr., Aschersl. 1873. Alb. Kalthoff, Die Frage nach d. metaphys. Grundlage der Moral m. besond. Bezug auf Schl., Halle 1874. C. Flebbe, Die Lehre Schls. von der Sünde u. vom Uebel, I.-D., Jena 1874. Albr. Ritschl, Schls. Reden üb. d. Relig. u. ihre Nachwirkungen auf d. evang. Kirche Deutschlands, Bonn 1875. A. H. Kamp, Schls. Gotteslehre, krit. dargest., Magdeb. 1876. Carl Yngve Sahlin, Kants, Schleiermachers och Boströms etiska Grundtankar, Upsala 1877. G. Runze, Schls. Glaubensl. in ihrer Abhängigk. v. seiner Philos., krit. dargelegt u. an einer Speciallehre erläutert, Berl. 1877. Bruno Weiss, Untersuchungen üb. Schls. Dialektik, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., Bd. 73, 1878, S. 1—31, Bd. 74, 1879, S. 30—93, Bd. 75, 1879, S. 250—280. O. B. Hering, Vgl. Darst. u. Beurtheil. der Religionsphilos. Hegels u. Schls., I.-D., Jena 1882. E. F. Braasch, Comparative Darstell. des Religionsbegriffes in d. verschiedenen Aufl. der schleiermachersch. Reden, I.-D., Jena 1883. A. Frohne, D. Begr. der Eigenthümlichk. od. Individualität b. Schl., Halle 1885. W. Elsmann, Ueb. die Begr. d. höchst. Gutes bei Kant u. Schl., Diss., 1887. H. Keferstein, Schl. als Pädagoge, Jena 1887. Otto Ritschl, Schls. Stell. zum Christenth. u. s. Reden üb. d. Relig., Gotha 1888. Egon Zöllner, Jacobi u. Schl., Ztschr. f. Philos., 93, 1888, S. 46—50. P. Kroker, D. Tugendl. Schls. mit specieller Berücksichtig. d. Tugendl. Platos, Erlangen 1889. R. Heinrich, Schls. eth. Grundgedanken, Pr., Kempen 1890.

A. Schrecker, D. Religionsbegr. b. Schl. u. seinen namhaftesten Nachfolgern, Diss., Jena 1891. F. Bachmann, D. Entwickel. d. Ethik Schls. nach den „Grundlinien e. Krit. der bisherig. Sittenl.“, Diss., Lpz. 1892. Otto Uhlhorn, Schls. Entwurf e. Krit. d. bish. Sittenl. dargest. u. nach seinen Ergebniss. untersucht, Lpz. 1894. M. Tüngerthal, Philos. u. christl. Eth. nach Schl., Diss., Jena 1894. H. Kieser, Schls. Religionsbegr., Zeitschr. f. wissensch. Theol., 38, 1895. O. Geyer, Schls. Psychologie, nach den Quellen dargest. u. beurtheilt, Pr., Lpz. 1895. Otto Kirn, Schl. u. d. Romantik, Basel 1895. E. Vowinckel, D. Verh. des einheitl.

Wesens d. Relig. zur hist. Mannigfaltigkeit der Religionen b. Schl. u. Hegel, Diss., Erl. 1896. H. Ziegler, Kants u. Schl.s Religionsbegr., Protest. K.-Z. 1896, No. 29—32. (Religionsurs. usw. und Reden über Relig.) A. Kalthoff, Schl.s Vermächtniss an unsere Zeit, Braunsch. 1896. F. W. Esselborn, D. philos. Voraussetzung. von Schl.s Determinism., Diss., Strassb. 1897. Karl Beth, D. Grundanschauungen Schl.s in sein. erst. Entwurf der philos. Sittenl., Diss., Berl. 1898. M. Fischer, Schl. Zum 100j. Gedächtniss der Reden üb. d. Relig. an d. Gebild. unter ihr. Verächtern, Berl. 1899. M. Mechau, Schl.s Auffass. vom Wesen der Relig. in seinen „Reden üb. d. R.“, Diss., Erlang. 1899. G. Lasch, Schl.s Religionsbegr. in seiner Entwickel. von d. erst. Aufl. der Reden bis zur zweiten Aufl. der Glaubensl., Diss., Erlang. 1900. D. Tissot, La dialectique de Schl., R. th. et phil. 1900. Noth, Schl.s Reden üb. d. Religion, Neue Kirchl. Zeitschr. 1900. Ernst Heinemann, D. Grundlagen der Schleiermach. Theologie, Berl. 1900. Emil Fuchs, Schl.s Religionsbegr. u. religiöse Stellung zur Zeit der ersten Ausg. der Reden, Giessen 1901. I. Halpern, D. Entwicklungsgang der schleiermacherschen Dialektik, A. f. G. d. Ph. XIV, 1901, S. 211—272. — S. auch W. Dilthey, Schl. in d. Allgem. deutsch. Biographie. Alfr. Henbaum, Schl. in d. Encyclopädisch. Handb. der Pädagogik. Samuel Eck, Fr. Schl. u. d. Selbständigkeit der Religion, Votr., Aus den grossen Tagen der deutschen Philosophie, Tübing. u. Lpz. 1901. Eng. Huber, D. Entwicklung des Religionsbegriffs b. Schl. (Studien zur Gesch. der Theol. u. der Kirche), Lpz. 1901. Gottfr. Thimme, D. religionsphilosophisch. Prämissen der Schleiermacherschen Glaubenslehre, Hann. u. Lpz. 1901. Geo. Klepl, Die „Monologen“ Schl.s u. Fr. Nietzsches „Jenseits von Gut u. Böse“, Eine Studie zur Gesch. der individualist. Ethik, Dresd. 1901. J. Richter, Das Prinzip der Individualität in d. Moralphilosophie Schl.s, Diss., Lpz. 1901. Konstant. von Kugelgen, Schl.s Reden und Kants Predigten, Lpz. 1903. Thdr. Camerer, Spinoza u. Schl., d. kritische Lösung des von Spinoza hinterlassenen Problems, Stuttgart. 1903. H. Meyer-Benfey, Moderne Religion, Schleiermacher—Maeterlinck, Lpz. 1903. E. Franzenburg, Absolutheit, Geistigkeit u. Persönlichkeit Gottes b. Schl., Diss., Erlang. 1903. E. Fuchs, Vom Werden dreier Denker. Was wollten Fichte, Schelling u. Schleiermacher in d. ersten Periode ihrer Entwicklung? Tüb. 1904. F. Krumbholz, Schl.s Weltanschauung in d. Monologen u. die literarisch-philosophischen Voraussetzungen dazu, Diss., Lpz. 1904.

Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, Sohn eines reformierten Geistlichen, geb. zu Breslau am 21. November 1768, wurde als Mitglied der Brüdergemeinde erzogen, deren Glaubensform auf seine Gemütsrichtung den tiefsten Einfluß gewonnen hat, welcher seine Macht auch dann noch unverlierbar behauptete, als er (seit seinem 19. Lebensj.), durch das Bedürfnis selbständiger Prüfung getrieben, der äußeren Gemeinschaft mit ihr entsagt hatte und an dem bestimmten Inhalt ihres Glaubens nicht festzuhalten vermochte. In dem Pädagogium zu Niesky wurde er vom Frühjahr 1783 bis zum Herbst 1785 erzogen, dann in das Seminar der Brüderunität zu Barby aufgenommen, welches er im Mai 1787 verließ. Nachdem er in Halle das theologische Studium absolviert und sich dann ein Jahr lang (1789/90) in Drossen aufgehalten hatte, bekleidete er (Okt. 1790 bis Mai 1793) eine Hauslehrerstelle in der Familie des Grafen Dohna-Schlobitten, trat bald hernach in das Seminar für gelehrte Schulen zu Berlin, welches Gedike leitete, war 1794 bis 1796 Hilfsprediger zu Landsberg a. d. Warthe, 1796—1802 Prediger am Charité-Hause zu Berlin und 1802—1804 Hofprediger in Stolpe, wo er, entfernt von regelmäßigem geistigen Verkehr, sich sehr vereinsamt und unglücklich fühlte. Hierauf wurde er 1804 außerordentl. Prof. der Theol. und Philos. zu Halle, wo er sich in seinem Berufe, wie im Verkehr mit Henrik Steffens und in dem Hause von dessen Schwiegervater, dem Kapellmeister Reichardt, glücklich pries, lebte aber von 1807 an, nachdem er diese Stellung infolge der Kriegeereignisse aufgegeben hatte, in Berlin, mit literarischen Arbeiten beschäftigt und zugleich an seinem Teil neben Fichte und anderen patriotisch gesinnten Männern an der Kräftigung der Gemüter zum Zweck einer künftigen Befreiung des Vaterlandes von der

Fremdherrschaft mitwirkend, seit 1809 als Prediger an der Dreifaltigkeitskirche. Bei der Gründung der Berliner Universität erhielt er an derselben eine ordentliche Professur der Theologie, die er bis zu seinem Tode, 12. Februar 1834, bekleidet hat. Er hielt neben den theologischen Vorlesungen auch philosophische über verschiedene Doktrinen. Früh mit der kantischen Philosophie vertraut, insbesondere während des Jahrzehnts 1786–96 mit dem Studium und der Kritik derselben eifrig beschäftigt, später auch auf Fichtes und Schellings Spekulationen eingehend, mit Jacobis Philosophie schon 1787, mit Spinozas Doktrin zuerst aus Jacobis Darstellung, dann (spätestens 1799) auch aus Spinozas eigenen Schriften bekannt geworden, danach auch für Platon und ältere Philosophen und schon früh, aber in weit geringerem Maße, für Aristoteles sich interessierend, bildete er zuerst vorwiegend in der Kritik fremder Systeme, allmählich aber mehr und mehr auch konstruktiv seinen philosophischen Gedankenkreis aus. Von Platon sagt er selbst: „Es giebt keinen Schriftsteller, der so auf mich gewirkt und mich so in das Allerheiligste nicht nur der Philosophie, sondern auch des Menschen überhaupt eingeweiht hätte, als dieser göttliche Mann.“ Seit 1811 war er Mitglied der Akademie der Wissenschaften, was ihm zu einer Reihe von meist auf die griechische Philosophie bezüglichen Abhandlungen Anlaß gab.

Ein lebhaftes Bedürfnis nach regerem geistigen Verkehr mit Frauen, von denen er besser als von Männern verstanden zu werden glaubte, empfand er. Diesem Zuge tat er namentlich Genüge in dem regen und innigen Gedankenaustausch mit Henriette Herz, der schönen und hochbegabten Frau von Marcus Herz, in deren Haus er viel aus- und einging. Hier lernte er auch 1797 Frdr. v. Schlegel kennen, der von Jena nach Berlin übersiedelt war. Bald verband ihn mit diesem innige Freundschaft, die für ihn bedeutsam wurde, indem er sich durch Schlegel in die Gedanken der Romantiker einführen ließ.

Im Jahre 1817 war er Präses der zu Berlin versammelten Synode, welche über die Union der lutherischen und reformierten Kirche beriet. Freilich war der Sinn, in welchem Schleiermacher für die Union als eine freie, jede dem Geiste des Protestantismus gemäße Weise der Lehre und des Kultus dem Gewissen der einzelnen Prediger und Gemeinden anheimgebende Vereinigung wirkte, von der strengerem, an festere Normen gesetzlich bindenden Weise, in welcher später das Unionswerk durchgeführt wurde, prinzipiell verschieden. Schleiermachers Warnung an den Minister von Altenstein, derselbe möge es dahin nicht kommen lassen, daß die Geschichte seinen Namen mit der Depravation der Unionsidee verknüpfte, vermochte nicht, diesen von der betretenen Bahn abzulenken, sondern wurde nur als eine persönliche Beleidigung aufgenommen. Schleiermacher hatte teils infolge dieses Konflikts, teils und schon früher infolge seiner freisinnigen politischen Tätigkeit fast ebenso andauernd die Ungunst der Regierung zu erfahren, wie Hegel sich ihrer Gunst und wirksamen Förderung seines Einflusses erfreute; erst in Schleiermachers letzten Lebensjahren milderte sich die Spannung durch gegenseitiges Entgegenkommen. Als Prediger, Universitätslehrer und Schriftsteller hat Schleiermacher eine äußerst reiche und segensvolle Tätigkeit geübt; auf dem Gebiete der Theologie, Philosophie und Altertumsforschung hat er vielseitig anregend, geistweckend, neue Bahnen eröffnend gewirkt. „Schleiermacher“ (sagt Zeller in den Votr. und Abh., Lpz. 1865, S. 179 und 200) „war nicht allein der grösste Theologe, welchen die protestantische Kirche seit der Reformationszeit gehabt hat, nicht allein der Kirchenmann, dessen grosse Gedanken über die Vereinigung der protestantischen Bekenntnisse, über eine freiere Kirchenverfassung, über die Rechte der Wissenschaft und der religiösen Individualität trotz alles Widerstandes sich durchsetzen werden und eben jetzt aus tiefer Verdunkelung

sich aufs Neue zu erheben begonnen haben, nicht allein der geistvolle Prediger, der hochbegabte, tief wirkende, das Herz durch den Verstand und den Verstand durch das Herz bildende Religionslehrer, Schleiermacher war auch ein Philosoph, der ohne geschlossene Systemform doch die fruchtbarsten Keime ausgestreut hat, ein Altertumsforscher, dessen Werke für die Kenntniss der griechischen Philosophie von epochemachender Bedeutung sind, ein Mann endlich, der an der staatlichen Wiedergeburt Preussens und Deutschlands redlich mitgearbeitet, der im persönlichen Verkehr auf Unzählige anregend, erziehend, belehrend eingewirkt, der in Vielen ein ganz neues geistiges Leben wachgerufen hat. — Schleiermacher ist der Erste, welcher das eigenthümliche Wesen der Religion gründlicher erforscht und dadurch auch der praktischen Bestimmung ihres Verhältnisses zu anderen Gebieten einen unberechenbaren Dienst geleistet hat: er ist einer der bedeutendsten unter den Männern, welche seit mehr als einem Jahrhundert daran arbeiten, das allgemein Menschliche aus dem Positiven herauszuarbeiten, das Ueberlieferte im Geist unserer Zeit umzubilden, einer der Vordersten unter den Vorkämpfern des modernen Humanismus.“

Gleich sehr beseelt von tiefem religiösen Gefühl, wie durchdrungen von dem Ernste der Wissenschaft, verfolgt Schleiermacher in allen seinen Werken die Tendenz, an der Lösung der Aufgabe mitzuwirken, die er als das Ziel der Reformation und insbesondere als Bedürfnis der Gegenwart bezeichnet: „einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung, so dass jener diese nicht hindere und diese nicht jenen ausschliesse“.

In den „Reden üb. d. Religion“ (1. Rede: Rechtfertigung, 2. üb. d. Wesen der Relig., 3. üb. d. Bildg. zur Relig., 4. üb. d. Gesellige in d. Relig. oder üb. Kirche und Priestertum, 5. üb. d. Religionen) sucht Schleiermacher das Wesen und die Berechtigung der Religion nachzuweisen. Wie Kant in seiner Vernunftkritik den philosophischen Dogmatismus, der die Realität dessen, was durch die Vernunftideen gedacht wird, theoretisch erweisen will, bekämpft, aber den Glauben an die moralische Geltung der Vernunftideen anerkennt und kräftigt, so spricht Schl. den Lehrsätzen des theologischen Dogmatismus die wissenschaftliche Gültigkeit ab, erkennt aber an, daß der Religion eine besondere und edle Anlage im Menschen zugrunde liege, nämlich das fromme Gefühl als die Richtung des Gemütes auf das Unendliche und Ewige, und findet die wahre Bedeutung der theologischen Begriffe und Sätze darin, daß durch sie das religiöse Gefühl zum Ausdruck gelange; wenn aber das, was nur unsere Gefühle bezeichnen und in Worten darstellen solle, für Wissenschaft von dem Gegenstande oder auch für Wissenschaft und Religion zugleich genommen werde, dann sinke es unvermeidlich zurück in Mystizismus und Mythologie. Kant bedurfte, um auf Grund des moralischen Bewußtseins den Objekten der Vernunftideen mittelst seiner Postulate Realität vindizieren zu dürfen, einer Kritik der theoretischen Vernunft, welche für eben diese Objekte der „Vernunftideen“ eine offene Stelle jenseits alles Endlichen, das nur Erscheinung sei, nachweise. Schl. dagegen bedarf, da er nicht die Objekte der religiösen Vorstellungen, sondern die subjektiven Gemütszustände, welche mittelst dieser Vorstellungen ausgedrückt werden, als berechtigt nachweist, keiner offenen Stelle für das Unendliche jenseits der Endlichkeit, vermag dem Endlichen seine objektive Realität, die in unserm Bewußtsein sich widerspiegeln, ungeschmälert zu lassen und findet, wie Spinoza (von dem er sich jedoch durch seine Anerkennung des Wertes der Individualität wesentlich unterscheidet), inmitten des Endlichen und Vergänglichlichen selbst das Unendliche und Ewige. Im

Gegensatz zu der idealistischen Spekulation Kants und Fichtes fordert Schl. einen Realismus, der freilich nicht auf die Betrachtung des Endlichen in seiner Vereinzelung sich beschränken, sondern ein jegliches in seiner Einheit mit dem Ganzen und Ewigen (nach Spinozas Ausdruck: *sub specie aeterni*) betrachten soll; mit diesem Ewigen sich eins fühlen, ist Religion. „Wenn der Mensch nicht in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls Eins wird mit dem Ewigen, bleibt er in der abgeleiteten des Bewusstseins ewig getrennt von ihm. Darum, wie soll es werden mit der höchsten Aeusserung der Speculation unserer Tage, dem vollendeten gerundeten Idealismus, wenn er sich nicht wieder in diese Einheit versenkt, dass die Demuth der Religion seinen Stolz einen andern Realismus ahnen lasse, als den, welchen er so kühn und mit so vollem Rechte sich unterordnet? Er wird das Universum vernichten, indem er es bilden zu wollen scheint, er wird es herabwürdigen zu einer blossen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbilde der einseitigen Beschränktheit seines leeren Bewusstseins. Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstossenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und sein Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes, und darum steht er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht.“

Die Wissenschaft ist das Sein der Dinge in der menschlichen Vernunft; die Kunst und die Bildung zur Praxis ist das Sein unserer Vernunft in den Dingen, denen sie Maß, Gestalt und Ordnung gibt; die Religion, das notwendige und unentbehrliche Dritte zu jenen beiden, ist das unmittelbare Bewußtsein der Einheit von Vernunft und Natur, des allgemeinen Seins alles Endlichen im Unendlichen und, durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Die Frömmigkeit ist als die Richtung des Gemüths auf das Ewige die innere Erregung und Stimmung, auf welche alle Äußerungen und Taten gottbegeisterter Männer hindeuten; sie erzeugt nicht, sondern begleitet das Wissen und das sittliche Handeln; aber mit ihr können Unsittlichkeit und Dünkelwissen nicht zusammen bestehen. Alle Förderung echter Kunst und Wissenschaft ist auch Bildung zur Religion. Wahre Wissenschaft ist vollendete Anschauung, wahre Praxis ist selbsterzeugte Bildung und Kunst, wahre Religion ist Sinn und Geschmack für das Unendliche. Eine von jenen haben wollen ohne diese, oder sich dünken lassen, man habe sie so, ist frevelnder Irrtum. Das Universum ist in einer ununterbrochenen Tätigkeit und offenbart sich uns in jedem Augenblick, und in diesen Einwirkungen und dem, was dadurch in uns wird, alles einzelne nicht für sich, sondern als einen Teil des Ganzen, als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufnehmen und uns davon bewegen lassen, das ist Religion. Über die persönliche Unsterblichkeit spricht sich Schleiermacher hier mehr in negativem Sinne aus, wenn auch später hinzugefügte Erläuterungen dies in Abrede stellen. Ziel und Charakter eines religiösen Lebens ist nicht die Unsterblichkeit außer und hinter der Zeit, oder vielmehr nur nach dieser Zeit, aber doch in der Zeit, sondern die Unsterblichkeit, die wir schon in diesem zeitlichen Leben unmittelbar haben können, und die eine Aufgabe ist, in deren Lösung wir immerfort begriffen sind: Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion (s. auch unten S. 87).

Die Gemeinschaft derer, welche schon zur Frömmigkeit in sich gereift sind, ist die wahre Kirche. Die Einzelkirchen sind das Bindemittel zwischen diesen

Frommen und denen, welche die Frömmigkeit noch suchen. Der Unterschied zwischen Priestern und Laien darf nur ein relativer sein.

Die Idee der Religion umfaßt die Gesamtheit aller Verhältnisse der Menschen zur Gottheit; die einzelnen Religionen sind aber die bestimmten Gestalten, unter denen sich die eine allgemeine Religion darstellen muß und in denen allein eine wahre individuelle Ausbildung der religiösen Anlage möglich ist; die sogenannte natürliche oder Vernunftreligion ist eine bloße Abstraktion. Die verschiedenen Religionen sind die Religion, wie sie sich ihrer Unendlichkeit entäußert hat und oft in dürftiger Gestalt, gleichsam als fleischgewordener Gott, unter den Menschen erschienen ist, als ein ins Unendliche gehendes Werk des Geistes, der sich in aller menschlichen Geschichte offenbart. Die Art, wie der Mensch die Gottheit im Gefühle gegenwärtig hat, entscheidet über den Wert seiner Religion. Die drei Hauptstufen sind: 1. diejenige, auf welcher die Welt als chaotische Einheit erscheint und die Gottheit theils in der Form der Persönlichkeit als Fetisch, theils unpersönlich als blindes Geschick vorgestellt wird; 2. diejenige, auf welcher in dem Weltbewußtsein die bestimmte Vielheit der heterogenen Elemente und Kräfte hervortritt und das Gottesbewußtsein theils Polytheismus, wie bei den Hellenen, theils Anerkennung der Naturnotwendigkeit, wie bei Lucretius, ist; 3. diejenige, auf welcher das Sein sich als Totalität, als Einheit in der Vielheit oder als System darstellt und das Gottesbewußtsein theils die Form des Monotheismus, theils des Pantheismus annimmt. Im Judentum ist das eigentlich religiöse Element das Bewußtsein einer unmittelbaren Vergeltung, einer Reaktion des Unendlichen gegen jedes einzelne Endliche, das als aus der Willkür hervorgehend angesehen wird. Belohnend, strafend, züchtigend das einzelne im einzelnen, so wird die Gottheit durchaus vorgestellt. Die ursprüngliche Anschauung des Christentums dagegen ist die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen und der Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt durch einzelne Punkte, über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind. Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittelung sind die Grundbeziehungen der christlichen Empfindungsweise. Indem alles Wirkliche zugleich als unheilig erscheint, ist eine unendliche Heiligkeit das Ziel des Christentums. Das Christentum hat zunächst die Forderung gestellt, daß die Frömmigkeit ein beharrlicher Zustand im Menschen und nicht an einzelne Zeiten und Verhältnisse gebunden sein soll. Der Stifter des Christentums fordert nicht, daß man um seiner Person willen seine Idee annehme, sondern nur um dieser willen auch jene; die größere Sünde ist die Sünde wider den Geist. Aus der Idee der Erlösung und Vermittelung das Zentrum der Religion bilden, das ist die Religion Christi. Er selbst aber ist aller Vermittelung Mittelpunkt. Es wird eine Zeit kommen, wo der Vater alles in allem sein wird, aber diese Zeit liegt außer aller Zeit.

In den Monologen (1. Betrachtung, 2. Prüfungen, 3. Weltansicht, 4. Aussicht, 5. Jugend und Alter) findet Schleiermacher die höchste sittliche Aufgabe darin, daß ein jeder in sich auf eigentümliche Weise die Menschheit darstelle. Die kantische Vernunftforderung der Uniformität des Handelns, der kategorische Imperativ, gilt ihm zwar als eine achtbare Erhebung über die unwürdige Eitelkeit des sinnlich-tierischen Lebens, aber doch nur als ein niederer Standpunkt im Vergleich mit der höheren Eigenheit der Bildung und Sittlichkeit. Das seiner selbst gewisse Ich behauptet in seinem innersten, eigensten Handeln seine freie geistige Selbstbestimmung unabhängig von jeder zufälligen Fügung äußerer Umstände und selbst von der Macht der Zeit, von Jugend und Alter. —

Die vertraut. Briefe über Fr. Schlegels „Lucinde“ (die besser sind als die kommentierte Schrift) fordern die ungeteilte Einheit des sinnlichen und geistigen Elementes in der Liebe und bekämpfen die Entweihung des Göttlichen in ihr, die durch unverständige Zerlegung in ihre Elemente, in Geist und Fleisch, erfolge.

Die Wissenschaften teilt Schl. ein in die empirische und spekulative Betrachtung der Natur und des Geistes oder die Naturkunde und Physik, Geschichtskunde und Ethik. Die Idee der Philosophie geht auf die höchste Einheit des physischen und ethischen Wissens als vollkommene Durchdringung des Beschaulichen und des Erfahrungsmäßigen.

Schls Dialektik ist die Kunst des Begründens. Es werden in ihr die Prinzipien des Philosophierens entwickelt, welche zugleich die der Gesprächsführung sind, weil das Wissen ein gemeinschaftliches Denken ist. Sie beruht auf dem Begriff des Wissens als der Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein, welche sich zugleich als Übereinstimmung der Denkenden untereinander erweisen muß. Kein Denken kann freilich ein allgemeingültiges Wissen erreichen, da überall dem Individuum Eigentümliches hinzukommt; das Denken bedarf der Sprache, und da liegt schon in den verschiedenen Sprachen, daß Eigentümliches nicht zu vermeiden ist. Kein Wissen in zwei Sprachen kann als ganz dasselbe angesehen werden. Der „transcendentale Theil“ der Dialektik betrachtet die Idee des Wissens an und für sich und gleichsam in der Ruhe, der „technische oder formale Theil“ aber betrachtet dieselbe Idee in der Bewegung oder das Werden des Wissens. Die Dialektik umfaßt demnach Metaphysik und Logik. Mit Kant unterscheidet Schleiermacher Stoff und Form des Wissens und läßt jenen durch die sinnliche Empfindung oder „organische Function“ gegeben sein, die Form aber aus der „intellectuellen Function“ oder dem Denken stammen, welchem die Einheitssetzung und Entgegensetzung angehört. Die Formen unserer Erkenntnis entsprechen den Formen des Seins. Raum und Zeit sind die Formen der Existenz der Dinge, nicht nur die Formen unserer Auffassung der Dinge. Die Formen des Wissens sind Begriff und Urteil; der Begriff entspricht dem Fürsichsein der Dinge oder den „substantiellen Formen“; Kraft und Erscheinung (der höhere Begriff entspricht der „Kraft“, der niedere der „Erscheinung“), das Urteil aber dem Zusammensein der Dinge, ihrer Wechselwirkung oder ihren Aktionen und Passionen. Die Formen des Werdens des Wissens sind die Induktion und Deduktion. Der Deduktionsprozeß oder die Ableitung aus den Prinzipien darf immer nur in Beziehung auf die Resultate des Induktionsprozesses, der von den Erscheinungen aus zur Erkenntnis der Prinzipien fortgeht, ausgeführt werden. Schl. bestreitet ausdrücklich*) die Annahme, auf welcher die hegelsche Dialektik ruht, daß das reine Denken, von allem andern Denken getrennt, einen eigenen Anfang nehmen und als ein besonderes für sich ursprünglich entstehen könne. — Die Gewißheit, daß Denken und Sein übereinstimmen, bietet uns die Tatsache des Selbstbewußtseins, indem uns unser Ich, nicht nur insofern es Denken, sondern auch insofern es ist, ja leiblich ist, gegeben sein soll.

In der Gottesidee wird die absolute Einheit des Idealen und Realen mit Ausschluß aller Gegensätze gedacht, in dem Begriffe der Welt aber die relative Einheit des Idealen und Realen unter der Form des Gegensatzes. Es ist demnach Gott weder als identisch mit der Welt, noch als getrennt von der Welt zu denken. (Da das Ich die Identität des Subjekts in der Differenz der Momente

*) Und zwar mit gutem logischen Recht.

ist, so läßt sich Gottes Verhältnis zur Welt mit dem der Einheit des Ich zu der Totalität seiner zeitlichen Akte vergleichen.) Wir wissen nicht von einem Sein Gottes außerhalb der Welt. Gott hat nie ohne die Welt sein können, also kann auch nicht von einem Sein Gottes vor der Welt die Rede sein. Die Dinge sind von Gott abhängig, heißt so viel als: sie sind bedingt durch den Naturzusammenhang, und demnach ist ein unmittelbares Eingreifen Gottes, also das Wunder, nicht möglich. Auch der Mensch ist von dem Naturzusammenhang nicht ausgenommen, und wenn Schleiermacher von Freiheit des Menschen spricht, so versteht er nichts anderes darunter als die Entwicklung der einmal angelegten Persönlichkeit. Die gegensatzlose Einheit des Idealen und Realen, der transzendente Grund alles Denkens und Seins, wird zwar vorausgesetzt, ist aber in einem wirklichen Denken nicht vollziehbar. Wie für Kant das Ding an sich unerkennbar ist, so für Schleiermacher der letzte Grund von allem. Das Denken muß sich immer in Gegensätzen bewegen und kann daher das Gegensatzlose nicht erreichen. Die sogenannten Eigenschaften Gottes sind nicht etwa Seiten seines Wesens oder seiner Wirksamkeit, sondern nur Abpiegelungen dieser Wirksamkeit im religiösen Bewußtsein. Sogar den Begriff der Persönlichkeit will er von Gott ferngehalten wissen. Einer Persönlichkeit kämen Wollen und Verstand zu, diese unterschieden sich aber voneinander und begrenzten sich demnach, und so werde die Gottheit in das Endliche herabgezogen. Nicht den persönlichen, sondern den lebendigen Gott will Schleiermacher, und durch diese Betonung des Lebens in Gott besonders unterscheidet sich sein Gottesbegriff von dem Spinozas.

Die Religion beruht auf dem absoluten Abhängigkeitsgefühl, in welchem mit dem eigenen Sein zugleich das unendliche Sein Gottes mitgesetzt ist. Dieses schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl entsteht dadurch, daß wir uns absolut bestimmt fühlen und alles Sein in und außer uns auf einen letzten Grund, die Gottheit, zurückführen. Vermittelt des religiösen Gefühls ist der Urgrund ebenso in uns gesetzt, wie in der Wahrnehmung die Außendinge in uns gesetzt sind. Das Sein der Ideen und das Sein des Gewissens in uns ist das Sein Gottes in uns, Religion und Philosophie sind einander gleichberechtigte Funktionen; jene ist die höchste subjektive, diese die höchste objektive Funktion des menschlichen Geistes. Die Philosophie ist nicht der Religion untergeordnet. Diese (scholastische) Unterordnung würde darauf beruhen müssen, daß alle Versuche, Gott zu denken, nur aus dem Interesse des Gefühls abgeleitet würden. Aber die spekulative Tätigkeit, welche sich auf den transzendenten Grund richtet, hat auch in sich selbst Wert und Bedeutung, insbesondere zur Entfernung des Anthropoidischen. Andererseits ist aber auch die Religion nicht eine untergeordnete Stufe zur Philosophie. Denn das Gefühl kann nie etwas bloß Vergangenes sein; es ist in uns die ursprüngliche Einheit oder Indifferenz des Denkens und Wollens, und diese Einheit ist durch das Denken nicht zu ersetzen. Schls Auffassung des Verhältnisses zwischen Religion und Philosophie vermeidet den Fehler der hegelschen, wonach das Gefühl ebenso, wie die „Vorstellung“, eine bloße Vorstufe des Begriffs sein soll. Das Gefühl steht zu der Erkenntnistätigkeit überhaupt, ebenso wie zum Wollen und Handeln, nicht in dem Verhältnis der Stufenordnung, sondern in dem Verhältnis einer gleichberechtigten andern Richtung der psychischen Tätigkeit; eine Stufenordnung besteht nur innerhalb einer jeden der drei Hauptrichtungen, also zwischen den sinnlichen und den geistigen Gefühlen, zwischen dem sinnlichen und vernünftigen Begehren, zwischen Wahrnehmung, Vorstellung und Begriff. Aber die Religion ist nicht bloß Frömmigkeit, d. h. nicht bloß Beziehung des Menschen zur Gottheit mittelst des Gefühls, sondern Beziehung des Menschen in allen seinen psychischen

Funktionen zur Gottheit; daher ist der Religion das theoretische und ethische Moment ebenso wesentlich wie das affektive. Sofern nun die Religion eine theoretische Seite hat, hat in der Tat Hegels Bestimmung, auf das Verhältnis zwischen Dogma und Philosophem, religiöser Vorstellung und wissenschaftlicher Erkenntnis bezogen, Berechtigung, und die schleiermachersche Nebeneinanderstellung im Verhältnis der Gleichberechtigung scheint nicht haltbar.

Mit dem Gottesbewußtsein ist nach Schl. der Glaube an die persönliche Fortdauer nach dem Tode nicht unmittelbar verbunden, es verträgt sich mit dem Gottesbewußtsein auch die Entsagung auf die persönliche Unsterblichkeit. Aber Schleiermacher nimmt doch in der Dogmatik an, daß der Glaube an die Fortdauer der Persönlichkeit gegeben sei mit dem Glauben, mit der „Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi“.

Die Ethik betrachtet das Handeln der Vernunft, sofern dasselbe Einheit der Vernunft und Natur hervorbringt. Da Schleiermacher dem Determinismus huldigt, so ist nach ihm zwischen Naturgesetz und Sittengesetz kein wesentlicher Unterschied, als hätte es jenes mit dem bloßen Sein, dieses mit dem bloßen Sollen zu tun. Wenn auch Schleiermacher die Freiheit annimmt, so versteht er doch etwas anderes als die Freiheit vom Kausalitätsgesetz darunter. „Alles im Gebiete des Seins ist ebenso frei als nothwendig; es ist frei, insofern es eine für sich selbst gesetzte Identität von Einheit und Kraft und Vielheit der Erscheinungen ist; es ist nothwendig, insofern es, in das System des Zusammenseins verflochten, als eine Succession von Zuständen erscheint.“ Freiheit ist im Grunde die Entwicklung aus sich selbst. Das Sittengesetz stellt sich nur wegen der Störungen, die von anderen Teilen des Naturlebens herrühren, als ein nicht durchaus verwirklichtes Gesetz, als ein Sollen dar. Das Unsittliche beruht nur darauf, daß die niederen Kräfte nicht vollkommen durch die Intelligenz als Willen und durch das dieser eigen zukommende Lebensgesetz, das Sittengesetz, beherrscht werden. Trotz dieses konsequenten Determinismus wird das Recht der Individualität von Schleiermacher sehr stark betont. Es kommt einem jeden Individuum seine eigentümliche Bedeutung zu, so daß auch jedes Individuum berufen ist, sein eigentümliches Urbild zu verwirklichen. — Schon in den Monologen kommt das Recht des Individuums deutlich zur Geltung.

Die Ethik selbst wird von Schleiermacher unter den drei Gesichtspunkten der Güterlehre, der Tugendlehre und der Pflichtenlehre behandelt, von denen jede in ihrer eigentümlichen Weise das Ganze enthält. Ein Gut ist jedes Einssein bestimmter Seiten von Vernunft und Natur. In dem Mechanismus und Chemismus, der Vegetation, Animalisation und der Humanisierung bekundet sich die aufsteigende Stufenfolge der Verbindung der Vernunft und der Natur. Das Ziel des sittlichen Handelns ist das höchste Gut, d. h. die Gesamtheit aller Einheiten von Natur und Vernunft. Die Kraft, aus welcher die sittlichen Handlungen hervorgehen, ist die Tugend; die verschiedenen Tugenden sind die Arten, wie die Vernunft als Kraft der menschlichen Natur innewohnt. In der Bewegung zu dem Ziele hin liegt die Pflicht, d. h. das sittliche Handeln in bezug auf das sittliche Gesetz oder der Gehalt der einzelnen Handlungen als zusammenstimmend zur Hervorbringung des höchsten Gutes. Das sittliche Gesetz läßt sich mit der algebraischen Formel vergleichen, welche (in der analytischen Geometrie) den Lauf einer Kurve bedingt, das höchste Gut mit der Kurve selbst, die Tugend als die sittliche Kraft mit einem Instrument, welches auf die Hervorbringung der jener Formel entsprechenden Kurve eingerichtet wäre. Die verschiedenen Pflichten

bilden ein System von Handlungsweisen, welches hervorgeht aus der Gesamtheit der Tugenden des Subjekts, die sich betätigen in der Richtung auf die Eine ungetheilte sittliche Aufgabe.

Das Handeln der Vernunft ist theils ein organisierendes oder bildendes, theils ein symbolisierendes oder bezeichnendes. Organ ist jedes Ineinander von Vernunft und Natur, sofern darin ein Handelnwerden auf die Natur, Symbol jedes, sofern darin ein Gehandelthaben auf die Natur gesetzt ist. Mit dem Unterschiede des Organisierens und Symbolisierens kreuzt sich der des allgemein gleichen oder identischen und des individuell eigentümlichen oder differenzierenden Charakters des sittlichen Handelns.

Hieraus ergeben sich vier Gebiete des sittlichen Handelns, nämlich: Verkehr, Eigentum, Denken, Gefühl. Der Verkehr ist das Gebiet des identischen Organisierens oder das Bildungsgebiet des gemeinschaftlichen Gebrauchs. Das Eigentum ist das Gebiet des individuellen Organisierens oder das Bildungsgebiet als ein abgeschlossenes Ganzes der Unübertragbarkeit. Das Denken und die Sprache ist das Gebiet des identischen Symbolisierens oder der Gemeinsamkeit des Bewußtseins. Das Gefühl ist das Gebiet des individuellen Symbolisierens oder der ursprünglich verschiedenen Gestaltung des Bewußtseins.

Diesen vier ethischen Gebieten entsprechen vier ethische Verhältnisse: Recht, Geselligkeit, Glaube und Offenbarung. Das Recht ist das sittliche Zusammensein der einzelnen im Verkehr. Die Geselligkeit ist das sittliche Verhältnis der einzelnen in der Abgeschlossenheit ihres Eigentums, das Anerkennen des fremden Eigentums, um es sich aufschließen zu lassen, und umgekehrt. Der Glaube oder das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit ist im allgemeinen ethischen Sinne das Verhältnis der gegenseitigen Abhängigkeit des Lehrens und Lernens in der Gemeinsamkeit der Sprache. Die Offenbarung ist im allgemeinen ethischen Sinne das Verhältnis der einzelnen untereinander in der Geschiedenheit ihres Gefühls (dessen Inhalt die in dem einzelnen vorwaltende Idee ist).

Diesen ethischen Verhältnissen entsprechen wiederum vier ethische Organismen oder Güter, die durch Gegensätze zusammengehalten werden. Staat, gesellige Gemeinschaft, Schule, Kirche. Der Staat ist die Form der Vereinigung zur identisch bildenden Tätigkeit unter dem Gegensatz von Obrigkeit und Untertanen. Die gesellige Gemeinschaft ist die Vereinigung zur individuell organisierenden Tätigkeit unter dem Gegensatz der Freundschaft einzelner und der weiteren persönlichen Verbindungen. Die Schule (im weiteren Sinne, mit Einschluß der Universität und Akademie) ist die Gemeinschaft zur identisch symbolisierenden Tätigkeit oder die Gemeinschaft des Wissens unter dem Gegensatz von Gelehrten und Publikum. Die Kirche ist die Gemeinschaft zur individuell symbolisierenden Tätigkeit, die Form der Vereinigung der unter demselben Typus stehenden Masse zur subjektiven Tätigkeit der erkennenden Funktion oder die Gemeinschaft der Religion unter dem Gegensatze von Klerus und Laien. Alle diese Organismen finden in der Familie ihre gemeinsame Grundlage.

Die Tugend ist entweder Gesinnung oder Fertigkeit, und wenn dieser Gegensatz sich nun kreuzt mit dem des Erkennens und Darstellens, so ergeben sich die vier Kardinaltugenden: Weisheit als Gesinnung im Erkennen (Belebung in sich), Liebe als Gesinnung im Darstellen (Belebung nach außen), Besonnenheit als Fertigkeit im Erkennen (Selbstbekämpfung), Beharrlichkeit oder Tapferkeit als Fertigkeit im Darstellen (Bekämpfung nach außen). — Ist der Anteil, welchen der einzelne an dem höchsten Gute hat, Glückseligkeit, so wird die Tugend die Würdigkeit zur Glückseligkeit sein.

Die Pflichten zerfallen in Rechts- und Liebespflichten und in Berufs- und

Gewissenspflichten nach den Gegensätzen des universellen und individuellen Gemeinschaftsbildens und des universellen und individuellen Aneignens. Das allgemeinste Pflichtgesetz ist: Handle in jedem Augenblick mit der ganzen sittlichen Kraft und die ganze sittliche Aufgabe anstrebind. Diejenige Handlung ist jedesmal die pflichtmäßige, welche für das ganze sittliche Gebiet die größte Förderung gewährt. In jedem pflichtmäßigen Handeln müssen innere Anregung und äußerer Anlaß zusammentreffen.

Die philosophische Sittenlehre verhält sich zur christlich-religiösen oder überhaupt zur theologischen Ethik (in welcher Schl. das wirksame und das darstellende Handeln unterscheidet und jenes in das reinigende und verbreitende, dieses in die Darstellung im Gottesdienst und in der geselligen Sphäre einteilt), wie die Anschauung zum Gefühl, das Objektive zum Subjektiven. Jene wendet sich an die in allen gleiche menschliche Vernunft und kann das moralische Bewußtsein als Voraussetzung des Gottesbewußtseins betrachten; die theologische Sittenlehre aber setzt immer das religiöse Bewußtsein unter der Form des Antriebs voraus. Die christliche Sittenlehre fragt: was muß werden, weil das christliche Selbstbewußtsein ist? während die Glaubenslehre fragt: was muß sein, weil das christliche Selbstbewußtsein ist?

Daß Schl. in der Sittenlehre zu sehr mit Ausdrücken operiert, wie Vernunft, Natur usw., welche sehr vielseitig sind und gleichsam als Abbreviaturen eine Menge verschiedenartiger Verhältnisse umfassen, daß er infolge hiervon sich oft mit einem abstrakten Schematismus begnügt, wo eine konkretere Entwicklung an der Stelle gewesen wäre, ist offenbar. Man kann Formeln, wie Ineinander von „Natur und Vernunft“, „Naturwerden der Vernunft“, „Vernunftwerden der Natur“, als solche bezeichnen, die hinter der Erkenntnis der wirklichen Gesetze weit zurückbleiben und so die Einsicht wenig fördern. Dennoch behauptet Schl.s Ethik im Vergleich mit der kantischen und anderen Doktrinen durch ihre Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gütern, Tugenden und Pflichten und insbesondere durch ihre ausgeführte Güterlehre einen unbestreitbar hohen und bleibenden Wert. In der Richtung auf das höchste Gut hat Schl. das einheitliche Prinzip des sittlichen Urteils über den subjektiven Willensakt wirklich gefunden, welches in Hegels objektivistischer Gestaltung der Ethik sich verbirgt und bei Herbart in die Mehrheit der bei ihm ohne philosophische Begründung gebliebenen ethischen Ideen auseinanderfällt und ohne Beziehung zur theoretischen Philosophie bleibt. Schopenhauers Pessimismus läßt keine positive Ethik zu; Beneke hat Schl.s fruchtbaren Grundgedanken wiederaufgenommen und unter Ersetzung der abstrakten schematischen Formeln durch konkrete, auf die innere Erfahrung begründete psychologische Betrachtungen durchzuführen gesucht.

§ 9. Die romantische Schule, die freilich mehr für Poesie und allgemeine Kultur als für Philosophie Bedeutung hat, lehnt sich in ihren philosophischen Gedanken im ganzen an Fichte an, indem die produktive Phantasie, durch welche nach dessen Lehre die äußere Welt zustande kommen sollte, auch als die Phantasie des Künstlers aufgefaßt wurde, so daß Philosophie und Dichtung ineinander übergingen. Das Altertum wurde in seinen poetischen Gestaltungen, namentlich auch in Platon, hochgeschätzt, aber auch Shakespeare und die mittelalterliche Dichtung wieder gewürdigt, wie sich überhaupt der geschicht-

liche Sinn bei den Romantikern im Gegensatz zu der von ihnen heftig bekämpften Aufklärung geltend machte. Die Höhe der Dichtung sah man in Goethe erreicht, dessen Wilhelm Meister wie Fichtes Wissenschaftslehre für ebenso hervorragende Erscheinungen wie die französische Revolution galten. — Die Romantik hat einen Zug nach der Mystik und Symbolik, einen Hang zu tiefer Religiosität, anderseits steht sie auch dem Realismus nicht fern. Sodann will das Individuum in ihr vollständig zum Recht kommen.

Im Kreis der Romantiker standen als Philosophen Schelling, der in seiner Naturphilosophie den goetheschen und den fichteschen Geist, Poesie und Philosophie vereinigte, die ganze Welt unter die „Formel der Kunst“ brachte, und Schleiermacher, der vom romantischen Boden aus das Wesen der Religion darlegte und ihre Verächter zu ihrer Anerkennung zu bekehren suchte. Als philosophischer Dichter ist Hölderlin zu bezeichnen, nach dem die Philosophie aus der Dichtung entspringt und wieder nach dieser zurückgeht. Unter den vorzüglichen Vertretern der Romantik stehen der Philosophie nahe Friedrich Schlegel, der, von Fichte angeregt, an die Stelle des reinen Ich das geniale Individuum setzte und so zu einem Kultus der Genialität fortschritt, sich aber später mehr einer theosophischen Mystik näherte und offenbarungsgläubig wurde, und Novalis (Friedrich v. Hardenberg), „der Prophet der Romantik“, dem die natürliche Wirklichkeit ein Traum ist und der Traum Welt wird, der den Künstler für einen magischen Idealisten hält, dem Poesie für das absolut Reelle gilt, alles um so wahrer ist, je poetischer es sei.

Obwohl Hauptvertreter der Romantik mit ihrer Wirksamkeit schon in das achtzehnte Jahrhundert gehören, findet sie doch hier erst ihren Platz, weil mehrere der großen Nachfolger Kants, die erst behandelt werden mußten, mit ihr in enger Verbindung stehen.

Über die Romantik s. namentlich das ausführliche, gründliche und verständnisvolle Werk von R. Haym, *Die romantische Schule*, Berl. 1870, sodann H. Hettner, *D. romantische Schule in ihrem inneren Zusammenh. mit Goethe u. Schiller*, Braunschw. 1850. Geo. Brandes, *D. romant. Schule in Deutschl.*, Lpz. 1887. J. H. Schlegel, *D. neuere Romantik in ihrem Entstehen u. ihren Beziehungen zur Fichteschen Philos.*, drei Lyceumsprogramme, Rastatt 1862—1864. Ricarda Huch, *Blütezeit der Romantik*, Lpz. 1899, 2. Aufl. 1901 (*Romantische Philosophie* S. 154—183; dieselbe, *Ausbreitung u. Verfall der Romantik*, Lpz. 1902. Ose. Ewald, *Romantik u. Gegenwart*, 1. Bd.: *Die Probleme der Romantik als Grundfragen der Gegenwart*, Berl. 1904 (es sollen noch 2 Bde. folgen: *Die Weltanschauung der Romantik u. das neue Deutschum*). — S. die hier behandelten Romantiker auch bei Noack, *Philosophiegeschichtliches Lexikon*.

Frdr. v. Schlegels sämtl. WW. erschienen schon bei seinen Lebzeiten, 10 Bde., Wien 1822—1825. (Der Text der älteren Aufsätze vielfach und absichtlich darin verändert.) Neue Ausgabe besorgt von Feuchtersleben, 15 Bde., Wien 1846. Seine prosaischen Jugendschriften herausgeg. v. J. Minor, 1. Bd.: *Zur griechisch. Literaturgesch.*, 2. Bd.: *Zur deutschen Literatur u. Philosophie*, Wien 1882. Frdr. Schls. Briefe an s. Bruder August Wilhelm, veröffentlicht v. Walzel, Berl. 1890. Frdr. Schlegel, *Fragmente*, ausgewählt u. herausgeg. von Frdr. v. d. Leyen (*Erzieher zu deutscher Bildung*, 2. Bd.), Jena u. Lpz. 1904 (mit einer Einführung). Am ausführlichsten handelt über Schl. Haym in d. genannten Werke.

Novalis' Schriften, hrsg. von L. Tieck, Fr. Schlegel u. E. v. Bülow, 3 Bde., 2 Bde. Berl. 1802, 5. Aufl. Berl. 1838, 3. Bd. 1846. Sämmtl. Werke hrsg. von Carl Meissner, eingeleitet von Bruno Wille, 3 Bde., Flor. u. Lpz. 1898. Schriften. Krit. Neuausgabe auf Gr. des handschriftl. Nachlasses v. Ernst Heilborn, 2 Bde. in 3 Thln., Berl. 1900. Novalis' Briefwechsel mit Frdr. u. Aug. Wilh. Charlotte u. Caroline Schlegel, hrsg. v. Joh. Mich. Raich, Mainz 1880. Üb. ihn; W. Dilthey, Preuss. Jahrb. XV, 1865, S. 596 ff. Fortlage, Sechs phil. Vorträge, 2. Ausg., Jena 1872, S. 73—114: Ueb. Novalis u. die Romantik. Schubart, Novalis' Leben, Dichten u. Denken, Gütersloh 1887. J. Bing, Novalis, Hamb. 1893. Ernst Heilborn, Nov., der Romantiker, Berl. 1901. — Über Schleiermacher u. d. Romantik s. d. Vortr. von Kirn, ob. S. 75. Für die hier gegebene Darstellung der romantischen Philosophie sind die angeführten Werke mehrfach benutzt.

Nach Steffens, Brief an Karoline Schlegel, ist das Romantische nichts anderes als ein Sehnen nach dem Unendlichen; das unaufhaltsam forttreibt und jede selbsterbaute Schranke sofort wieder herunterreißt. Damit ist die eine Seite des Romantischen im ganzen richtig angegeben. Schon Friedrich Hölderlin (1770 bis 1843), der weder zu dem jenenser noch zu dem berliner Kreis der Romantiker gehörte, ließ den romantischen Zug nach dem Unendlichen deutlich sehen. Philosophisch war er beanlagt; es zeigt sich das schon in seiner Freundschaft mit Schelling und Hegel (s. darüber J. Klaiber, H., Hegel u. Schelling in ihr. schwäbisch. Jugendjahren, Stuttg. 1877), in seiner Verehrung Fichtes, aber namentlich tritt dies in seinem Hyperion hervor, der einen durchaus philosophischen Hintergrund hat. Neben der Begeisterung für das Griechentum, die sich ja auch sonst bei Romantikern zeigt, ist die tiefe träumende Sehnsucht nach der Einheit mit dem All besonders bemerkbar. „Eines zu sein mit Allem, was lebt, in seliger Selbstvergessenheit wiederzukehren ins All der Natur, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden, das ist die heilige Bergeshöhe, der Ort der ewigen Ruhe, wo der Mittag seine Schwüle und der Donner seine Stimme verliert und das kochende Meer der Woge des Kornfelds gleicht. — Eins zu sein mit Allem, das ist das Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen.“ — „O du, zu dem ich rief, als wärest du über den Sternen, den ich Schöpfer des Himmels nannte und der Erde, unendlich Ideal meiner Kindheit, du wirst nicht zürnen, daß ich deiner vergaß. — Warum ist die Welt nicht dürftig genug, um außer ihr noch einen zu suchen? O, wenn sie eines Vaters Tochter ist, die herrliche Natur, ist das Herz der Tochter nicht sein Herr? Ihr Innerstes ist's nicht Er? Aber habe ich's denn? Kann ich es denn? Es ist, als such' ich, aber dann erschreck' ich wieder, als wär' es meine eigene Gestalt, was ich gesehen, es ist, als fühlt' ich ihn, den Geist der Welt, aber ich erwache und meine, ich habe meine eigenen Finger gehalten.“ Das Verhältnis der Dichtung zur Philosophie ist bei Hölderlin ein sehr enges: Die volle Harmonie des Schönen besitzt nur die Dichtung. Die Philosophie entspringt erst aus der Dichtung und wird dann auch wieder Dichtung. „Ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt, ein Bettler, wenn er nachdenkt, und wenn die Begeisterung hin ist, steht er da wie ein missrathener Sohn, den der Vater aus dem Hause stieß.“

Während Hölderlin nur „ein Seitentrieb der Romantik“ nach der Bezeichnung Hayms war, zeigte sich der volle Charakter der Romantik, freilich auch schon in seiner bedenklichen Richtung, bei Friedrich Schlegel, geb. 10. März 1772 in Hannover, gest. 12. Januar 1829 in Dresden, Sohn des Dichters und Kanzelredners Joh. Ad. Schlegel, der Batteux' Beschränkung der schönen Künste auf Einen Grundsatz in Übersetzung mit eigenen Erweiterungen herausgab, 3. Aufl., Lpz. 1770. Friedrich Schlegel wandte sich zuerst dem griechischen Altertum mit Begeisterung zu, aus dem ihm die Begriffe der Harmonie und Schönheit auf-

gingen, und wollte der „Winckelmann der griechischen Litteratur“ werden, veröffentlichte auch 1798 eine „Geschichte der Poesie der Griechen und Römer“. Er spielte dann in Jena und in Berlin in den romantischen Kreisen mit die Hauptrolle. Die Liebe für Philosophie und Kunst, namentlich Poesie, beherrschte ihn in gleicher Weise, andererseits aber erfüllte ihn das Streben nach dem Unendlichen, das aus der Unendlichkeit des fichteschen Ich floß. Neben Fichte stellte er Goethe am höchsten: Fichtes Idealismus und die Dichtung Goethes waren ihm „die beiden Centren der Kunst und Bildung“. Mit seinem Bruder August Wilhelm gab er 1798–1800 das „Athenaeum“, 3 Bde., das eigentliche Organ der romantischen Schule, heraus und mit demselben „Charakteristiken und Kritiken“, 2 Bde., 1801. In den „Fragmenten“, die er im Athenaeum veröffentlichte, und die ihn in seiner Eigentümlichkeit am besten zeigen, gab er Kunde von seinen philosophischen Gedanken: er strebte zwar schon zeitig nach der Ausbildung eines idealistischen Systems, kam aber damit nicht zum Abschluß. Die Scheidung des absoluten Ich vom endlichen Ich bei Fichte hielt er für unphilosophisch und glaubte, allerdings in Anlehnung an Äußerungen Fichtes, die Kunst als Vermittlerin zwischen Idealismus und Realismus hinstellen zu können, indem er den ästhetischen Standpunkt mit dem philosophischen identifizierte. So legte er die Theorie einer neuen romantischen Dichtung dar, die allein unendlich sei, wie sie auch allein frei sei und als höchstes Gesetz anerkenne, daß die Willkür des Dichtens über sich kein Gesetz habe. Im Anschluß an Jacobi gegen den Formalismus des kategorischen Imperativs polemisierend, mit der Wendung, bei Kant sei „die Jurisprudenz auf die inneren Theile geschlagen“, findet er in der Kunst die wahre Erhebung über das Gemeine, wozu sich die pflichttreue Arbeit nur wie die getrocknete Pflanze zur frischen Blume verhalte. Der wahre Mensch ist der Künstler: im Entschlusse, sich über das Gemeine zu erheben, wird er der geniale Mensch, in dem die Gottheit spricht, so daß er auch der wahre Religiöse ist. Die wahre Tugend ist Genialität, die keine sittlichen Bestimmungen, die nur Beschränkungen durch das Nicht-Ich sind, anerkennt. Für gewöhnliche Naturen ist die Arbeit das Höchste, für den Genialen der Genuß, wodurch dieser den griechischen Göttern ähnlich wird.

Wenn das Genie sich über jede für das gemeine Bewußtsein geltende Schranke erhebt, ist sein Verhalten das ironische, indem es ihm nicht Ernst war mit der vorhergehenden Hingabe. Der Begriff der Ironie hat sich für Schlegel aus der sokratischen heraus — aber vollständig umgebildet. Er spricht sich namentlich in Reichardts „Lyceum der schönen Künste“, das seit 1797 erschien, darüber aus. Er findet da bei Sokrates eine durchaus unwillkürliche, aber doch ebenso besonnene Vorstellung, in der alles Scherz und Ernst sei, alles offen und doch alles verstellt. Sie entstehe aus der Vereinigung von Lebenskunstsinn und wissenschaftlichem Geist; sie müsse überall gefördert werden, wo man nicht ganz systematisch, sondern nur gesprächsweise philosophiere. Sie wird aber auch als „Selbstparodie“ bezeichnet, als freieste aller Lizenzen, da man sich durch sie über sich selbst wegsetze, zugleich sei sie aber die gesetzlichste, da sie unbedingt notwendig sei. Es ist die Ironie schließlich die Stimmung, „welche Alles übersieht, sich über alles Bedingte unendlich erhebt, auch über eigene Kunst, Tugend oder Genialität“. (S. namentlich darüber Haym a. a. O., S. 758 ff.) — Ins Extrem treibt Schlegel das ironische Verhalten und die Polemik gegen Sitte und Sittlichkeit in dem Roman *Lucinde*, Bd. 1, Berl. 1799, durch die Bekämpfung der Schamhaftigkeit und das „Lob der Frechheit“, wo bei dem Mangel eines positiven sittlichen Gehaltes die berechtigte Polemik gegen einen rigoristischen Formalismus in eine sittenlose Frivolität umschlägt. Dem Roman liegt sein Ver-

hältnis zu Dorothea Veit, der Tochter Moses Mendelssohns, zu grunde, die für ihn schrankenlos sich hingab und mit der er sich später vermählte. Die beabsichtigte Fortsetzung von Lucinde erschien nicht, vielleicht weil Schlegel die Berechtigung der absprechenden Urteile anerkannte. Schleiermacher hat in den „Vertrauten Briefen über Fr. Schlegels Lucinde“, 1800, seine idealere Auffassung des Rechts der Individualität hineingetragen. — Trotz der Beziehung zu Fichtes Idealismus ist die schlegelsche Romantik und Ironie, sofern sie die Willkür des Subjekts an die Stelle des Gesetzes in Denken und Wollen treten läßt, nicht die Konsequenz, sondern (wie Lasson in seiner Schrift üb. Fichte, S. 240 sie richtig bezeichnet) „das direkte Widerspiel des fichteschen Geistes“.

Verwandt mit Frdr. Schlegels Romantik war die Denkrichtung von Novalis, Frdr. von Hardenberg (1777—1801), der sich in Leipzig während seiner Studienzeit mit Schlegel eng verband und später, als er Jena zur Blütezeit der Romantik daselbst oft aufsuchte, als einer der Ihren mit den Vertretern der Schule dort in regem Verkehr lebte. Weicher, reizbarer, als Schlegel, ihn an Tiefe übertreffend, mehr als dieser dem Ewigen, Unvergänglichen, Jenseitigen zugekehrt, nicht unempfänglich für schönes Genießen, besonders in einer Gesamtkunst, aber doch der Nacht, dem Düstern mehr geneigt, fühlte auch er sich durch Fichte geweckt, obwohl schon vor Fichte andere, so der platonisierende Holländer Hemsterhuys, ihn angeregt hatten. In seinem Heinrich von Ofterdingen, namentlich aber in seinen „Fragmenten“, von denen er einige unter dem Titel „Blüthenstaub“, einige auch im Athenaeum veröffentlicht hat, finden wir philosophische Gedanken von ihm. Es zeigt sich der Zusammenhang mit Fichte, wenn Novalis den geheimnisvollen Weg nach Innen gehen, wenn er „in uns oder nirgends die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft“ sein läßt, wenn er dichtet:

„Einem gelang es — er hob den Schleier der Göttin von Sais,

Aber was sah er? — er sah — Wunder des Wunders sich selbst“

Erregung des wirklichen Ich durch das absolute Ich ist Philosophie, so daß Philosophieren im Grunde Selbststoffbarung ist. Die Natur ist ein „encyklopädischer, systematischer Inbegriff oder Plan unseres Geistes. Um die Natur zu begreifen, muß man sie innerlich in ihrer ganzen Folge entstehen lassen“. Die Natur ist eine versteinerte Zauberstadt, deren Messias der Mensch ist. „Die Philosophie ist die Kunst, ein Weltsystem aus den Tiefen unseres Geistes herauszudenken, eine rein intelligible Welt, die Geisterwelt, herauszuproduciren.“ Als eigentliches Wesen des Romantisierens sieht Novalis an das Absolutisieren, Universalisieren, Klassifizieren des individuellen Moments, der individuellen Situation, vergleicht es dem Abgebraisieren und betrachtet die Begriffe und Verhältnisse der Mathematik als Weltbegriffe und Weltverhältnisse. Die Mathematik ist realisierter Verstand, die mathematische Kraft ist ordnende Kraft. „Das höchste Leben, das Leben der Götter ist Mathematik, Mathematik ist Religion.“ Der Plan der Welt ist die Vernunft, wir selbst sind der Entwurf zur Welt, den wir suchen. Doch ist das sittliche Gefühl erst das des schöpferischen Vermögens, der Freiheit, des eigentlich Göttlichen in uns. Nur der moralische Sinn läßt uns Gott vernehmen: „unser eigentlich sittlicher Wille ist Gottes Wille“. Die religiöse Anlage war bei Novalis vorhanden und genährt worden, so daß Scheiermachers Reden über die Religion gewaltig und dauernd auf ihn wirken mußten. Mystisch schwärmerisch wird er, wenn er die höchste Wollust im Schmerz findet, wenn ihm die christliche Religion die eigentliche Religion der Wollust ist, weil im Sündenbewußtsein diese Wollust liegt. Je sündiger der Mensch sich fühlt, desto christlicher ist er. — Der Tod ist ein Heimgehen, da das Leben um des Todes willen da ist. Der Tod ist eine Selbstbesiegung, die wie alle Selbstüberwindung eine neue leichtere

Existenz verschafft. Er öffnet die Pforte zum Allerheiligsten, die Sehnsucht nach dem Schmerz beherrscht den Dichter-Philosophen wie die Sehnsucht nach dem Tod: jede Bedrängnis der Natur ist ihm eine Erinnerung höherer Heimat, Krankheit wie Tod gehören zu dem menschlichen Vergnügen, Leben ist eine Art Krankheit des Geistes, aber „Sterben ist ein echt philosophischer Act“.

Während Novalis jung starb, treu seinem mystischen Idealismus, gab Schlegel in seinem späteren Leben die romantisch-philosophischen Gedanken, die ihm keine Befriedigung mehr gewährten, auf, fand diese im Katholizismus, zu dem er sich mit Dorothea bekehrte, und näherte sich von dem Subjektivismus aus mehr einem Pantheismus und einer theosophischen Mystik und später stellte er sich ganz auf den Boden von Staat und Kirche. Die philosophischen Vorlesungen aus den Jahren 1804–1806, herausgegeben 1826 von Windischmann, zeigen das Verlangen nach einem methodischen Verfahren, nach Formen für das genetische Denken, die zugleich die Formen des Seins bilden, und wollen, daß die philosophische Konstruktion in Dreiheiten sich bewege. Später hielt er in Wien, wo er sich das Vertrauen der Regierung erwarb, Vorlesungen, von denen er die im Jahre 1827 gehaltenen als „Vorlesungen über die Philosophie des Lebens“ 1828 und die 1828 gehaltenen als „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ 1829 herausgab. Im Jahre 1829 hielt er noch Vorlesungen in Dresden, die er aber nicht vollenden konnte. Sie erschienen, soweit gehalten, 1830 unter dem Titel: „Philosophische Vorlesungen insbesondere über Philosophie der Sprache und des Worts“. Die positive Philosophie aus der späteren Zeit nannte er Erfahrungswissenschaft, weil unser Wissen von Gott nur Erfahrungswissen sei, das auf die Offenbarung Gottes in Natur, Gewissen, in der heiligen Schrift und der Weltgeschichte zurückgehe. Freilich noch fähiger, die Offenbarung aufzunehmen, ist der Wille. In den letzten Vorlesungen über die Philosophie des Lebens gibt Schlegel eine Metaphysik des Lebens, worunter er versteht die Aufweisung der übernatürlichen Prinzipien in der Wirklichkeit, in dem kirchlichen und staatlichen Leben und in der Kunst. In der Philosophie der Geschichte sieht er das Heil der Welt nur in einer Wissenschaft, die den Wahn des Absoluten, sei es Ichheit oder Naturell oder Vernunftbegriff, verwirft und neue Philosophie der Offenbarung durch Anerkennung des lebendigen Gottes begründet. — Unabhängiges philosophisches Denken ist bei Schlegel in der späteren Periode nicht mehr zu finden. Anzuerkennen ist es, daß er in der Ethik von der Überspanntheit der früheren Jahre zurückkehrte. Doch kann die Moral nach ihm keine Wissenschaft sein, da ihr Prinzip von Gott als sittlichem Gesetzgeber auf dem Glauben beruhe.

In seiner romantischen Periode hat Schlegel auf seine näheren Bekannten sowie auch auf weitere Kreise höchst anregend gewirkt und ist viel bewundert worden, seine späteren Vorträge und Schriften wurden aber mit Recht wenig gewürdigt. Novalis hat mit seiner mystisch-schwärmerischen und religiösen Eigenart zu seiner Zeit und auch nach seinem Tode viele Verehrer gefunden, auch jetzt noch gibt es nicht wenige in Deutschland und selbst außerhalb Deutschlands — z. B. Maeterlinck —, die in ihrer Stimmung und in ihren Tendenzen von ihm abhängig sind.

§ 10. In nahem Anschluß an Kant, die nachkantische Spekulation verwerfend, aber mit gemäßigter Hinneigung zur Romantik, hat Arthur Schopenhauer (1788–1860) eine Lehre ausgebildet, welche sich als eine Übergangsform von dem kantischen Idealismus zu dem in der Gegenwart vorherrschenden Realismus bezeichnen läßt, indem

er zwar mit Kant dem Raum, der Zeit und den Kategorien (unter denen die der Kausalität die fundamentale sei) einen bloß subjektiven Ursprung und eine auf die Erscheinungen, welche bloße Vorstellungen des Subjekts seien, beschränkte Gültigkeit zuschreibt, die von unserm Vorstellen unabhängige Realität aber nicht mit Kant für unerkennbar hält, sondern in dem durch die innere Wahrnehmung uns völlig bekannten Willen findet, sich dabei jedoch in den Widerspruch verwickelt, daß er, wo nicht die Räumlichkeit, so doch mindestens die Zeitlichkeit und die Kausalität samt allen damit zusammenhängenden Kategorien auf den Willen, dem er sie prinzipiell abspricht, in der Ausführung seiner Lehre zu beziehen nicht vermeidet und nicht vermeiden kann, durch welchen Widerspruch seine Doktrin der konsequenten systematischen Durchführung unfähig wird und sich selbst widerlegt. Das an sich selbst Reale darf nach Schopenhauer nicht als transzendentes oder transzendentes Objekt bezeichnet werden; denn kein Objekt ist ohne Subjekt; alle Objekte sind nur Vorstellungen des Subjekts, also Erscheinungen. Den Begriff des Willens nimmt Schopenhauer in einem weit über den Sprachgebrauch hinausgehenden Sinne, indem er darunter nicht nur das bewußte Begehren, sondern auch den unbewußten Trieb bis herab zu den in der unorganischen Natur sich bekundenden Kräften versteht.

Zwischen die Einheit des Willens überhaupt und die Individuen, in denen er erscheint, stellt Schopenhauer (gleichwie Schelling zwischen die Einheit der Substanz und die Vielheit der Individuen) im Anschluß an Platon die Ideen als reale Spezies in die Mitte. Die Ideen sind die Stufen der Objektivierung des Willens. Jeder Organismus zeigt die Idee, deren Abbild er ist, nur nach Abzug des Teiles der Kraft, welcher zur Überwindung der niederen Ideen verbraucht wird. Die reine Darstellung der Ideen in individuellen Gestalten ist die Kunst. Erst auf den höchsten Stufen der Objektivierung des Willens tritt das Bewußtsein hervor. Alle Intelligenz dient ursprünglich dem Willen zum Leben. In dem Genie befreit sie sich von dieser Dienstbarkeit und gewinnt die Präponderanz.

Indem Schopenhauer in der Negation des niederen, sinnlichen Triebes einen Fortschritt erkennt, diesen aber, um nicht seinem Prinzip, welches die wahrhafte Realität auf den Willen beschränkt, untreu zu werden, nicht positiv als die errungene Herrschaft der Vernunft zu bezeichnen vermag, bleibt ihm nur eine negative Ethik möglich. Er fordert zunächst Mitleid mit dem Leid, das sich an alle Objektivierungen des Willens zum Leben knüpfe, da der Wille ja immer Bedürfnis sei, und eine dauernde Befriedigung nicht eintreten könne.

Die höchste Stufe der Sittlichkeit ist aber Ertötung — nicht des Lebens, sondern vielmehr — des Willens zum Leben in uns selbst durch Askese. Die Welt ist nicht die beste, sondern die schlechteste aller möglichen Welten, womit der entschiedenste Pessimismus ausgesprochen ist. Das Mitleid lindert das Leid, die Askese hebt es auf durch Aufhebung des Willens zum Leben inmitten des Lebens. Durch die Negation der Sinnlichkeit ohne positive Bestimmung des geistigen Zieles berührt sich Schopenhauers Doktrin mit der buddhistischen Lehre von Nirwana, dem glückseligen Endzustande der durch Askese gereinigten und in die Bewußtlosigkeit eingegangenen Heiligen, und mit denjenigen Formen mönchischer Askese im Christentum, welche die Neuzeit durch Aufhebung des ethischen Dualismus überwunden hat.

Schopenhauers Schriften sind: Ueb. die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, Rudolst. 1813, 2. Aufl., Frankf. a. M. 1847, 3. Aufl. hrsg. von Jul. Frauenstädt, Lpz. 1864. Ueb. das Sehen u. die Farben, Lpz. 1816, 2. Aufl. 1854, 3. Aufl. hrsg. von J. Frauenstädt, Lpz. 1869. Die Welt als Wille und Vorstellung, vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der kantischen Philosophie enthält, Lpz. 1819, 2. durch einen zweiten Band verm. Aufl., ebd. 1844, 3. Aufl., ebd., weitere Auflagen besorgt v. J. Frauenstädt. Ueber den Willen in der Natur, Frankf. a. M. 1836, 2. Aufl., ebd. 1854, 3. Aufl. hrsg. v. Jul. Frauenstädt, Lpz. 1867. Die beiden Grundprobleme der Ethik (Ueb. die Freiheit des menschl. Willens, „gekrönt v. d. königl. norweg. Societ. d. Wissenschaften zu Drontheim“, und: Ueb. das Fundament der Moral, „nicht gekrönt v. d. königl. dänisch. Societät d. Wissenschaften zu Kopenhagen“), Frankf. a. M. 1841, 2. Aufl., Lpz. 1860. Parerga und Paralipomena, 2 Bde., Berl. 1851, weitere Auflagen hrsg. von Jul. Frauenstädt. Aus Schopenhauers handschriftl. Nachlass, Abhandlgn., Anmerkgn., Aphorismen u. Fragmente, hrsg. von J. Frauenstädt, Lpz. 1864. Memorabilien, Briefe u. Nachlassstücke in: Arth. Schopenhauer, von ihm, über ihn, von Frauenstädt u. E. O. Lindner, Berl. 1863. Dav. Asher, Arth. Sch., Neues von ihm und über ihn, Berl. 1871. Eduard Grisebach, Edita u. Inedita Schopenhaueriana. Eine Schopenhauer-Biographie sowie Randschriften u. Briefe A. Sch.s, Lpz. 1888 (darin auch ein Verzeichnis von Sch.s Bibliothek).

A. Sch.s handschriftl. Nachlaß. Aus d. auf d. Kgl. Biblioth. in Berl. verwahrten Manuscriptbüchern, hrsg. von Ed. Grisebach, 1. Bd., Universalbiblioth., Lpz. s. a. Balthazar Gracians Handorakel u. Kunst d. Weltklugh. übers. v. A. Sch. 2. Einleit. in d. Philos. nebst Abhandlungen zur Dialekt., Aesthet. u. üb. d. deutsche Sprachverhünzung. 3. Anmerk. zu Platon, Locke, Kant u. nachkantisch. Philosophen. 4. Neue Paralipomena u. vereinzelte Gedanken üb. vielerlei Gegenstände.

Briefwechsel zwisch. A. Sch. u. Joh. Aug. Becker, hrsg. v. Joh. Karl Becker, Lpz. 1883. Sch.s Briefe u. Samml. meist ungedruckter oder schwer zugängl. Br. von u. üb. Sch. Mit Anmerk. u. biograph. Analekten hrsg. v. Ludw. Schemann, Lpz. 1893. K. Bähr, Gespräche u. Briefwechsel mit A. Sch., aus dem Nachlass hrsg. v. L. Schemann, Lpz. 1894. Sch.s Briefe an Becker, Frauenstädt, v. Dors, Lindner u. Asher, sowie andere bisher nicht gesammelte Briefe a. d. Jahren 1813—1860, herausg. v. Ed. Grisebach, 2. Aufl., Lpz. (Reclam) 1904. Sch.s Gespräche u. Selbstgespräche nach d. Handschr. *εἰς ἑαυτόν*, hrsg. v. Ed. Grisebach, Berl. 1897, 2. Aufl. 1901.

Sch.s sämmtl. Werke hat Jul. Frauenstädt in 6 Bdn., Lpz. 1873—74, hrsg. (wenig sorgfältig), 2. Aufl. 1877, neue Ausg., ebd. 1891. Bd. I: Schriften zur Erkenntnisslehre. Bd. II u. III: Die Welt als Wille u. Vorst. Bd. IV: Schriften zur Naturphil. u. Ethik. Bd. V u. VI: Parerga u. Paralipomena. Kleine philos. Schriften. Ferner Ed. Grisebach in 6 Bdn., Universalbiblioth., Lpz. s. a. (genau gearbeitete Ausgabe, deren 6. Bd. u. a. eine chronologische Uebersicht über Sch.s Leben und Schriften, eine Reihe von kürzeren Aufsätzen Sch.s, genaue Angabe über das Verhältniss dieser Ausgaben zur Frauenstädt'schen,

sowie ein Namen- u. Sachregister enthält). Sämmtl. WW., herausgeg. v. demselben, 3 Bde., Lpz., Inselverlag 1905. Ferner: Sämmtl. WW., Gesamtausgabe mit d. letzten Zusätzen, 6 Bde., Berl., Bibliographische Anst. (A. Warschauer), 1891. Sämmtl. WW. in 12 Bdn. mit Einleit. von Rud. Steiner (Cottasche Bibliothek der Weltliteratur), Stuttg. 1894 ff.

Sch.s Werke. Mit Einleitung., erläuternd. Anm. u. e. biogr. histor. Charakteristik Sch.s in Auswahl hrsg. v. Moritz Brasch, 2 Bde., Lpz. 1891 (sehr wenig sorgfältig). Einzelne Schriften u. Abhandlungen sind von Frauenstädt, Brasch, auch von R. v. Koeber sowie vom Bibliograph. Institut in Leipzig und der Bibliographischen Anstalt in Berlin herausgegeben, auch Sammlungen von Stellen aus seinen Werken. Aphorismen zur Lebensweisheit. Ueb. d. Tod u. s. w., Volksausg., Stuttg. 1904. Parerga u. Paralipomena. Kleine philos. Schriften, 4 Teile, Stuttg. 1904.

Die Litteratur s. bei: Ferd. Laban, Die Schopenhauer-Litteratur, Lpz. 1880.

Über Sch.s Lehre und Leben handeln: Joh. Friedr. Herbart, Recension von Sch.s Hauptwerk: Die Welt als Wille u. Vorstellung, in der Ztschr.: Hermes, 1820, 3. Stück, S. 131—149, unterzeichnet E. G. Z., wiederabgedr. in Herbart's sämmtl. Werken, Bd. XII, S. 369—391. (Herbart nennt unter den Umbildnern der kantischen Philosophie Reinhold den ersten, Fichte den tiefstinnigsten, Schelling den umfassendsten, Schopenhauer aber den klarsten, gewandtesten und geselligsten (?), sein Werk sei höchst lesenswert, freilich nur zur Übung im Denken; alle Züge der irrigen idealistisch-spinozistischen Philosophie seien in Schopenhauers klarem Spiegel vereinigt. Der Haupteinwand H.s gegen Sch. lautet, daß der Wille, wenn Ding an sich, nicht erkennbar, wenn aber erkennbar, nicht Ding an sich sein könne.) F. Ed. Beneke, in der Jenaisch. allg. Litt.-Ztg. 1820, Decbr., Nr. 226—229. K. Rosenkranz, in seiner Gesch. der kant. Philos. Lpz. 1840, S. 475—481, und in der von Karl Gödeke hrsg. Dtsch. Wochenschrift, 1854, Heft 22. I. Herm. Fichte, Ethik I, Lpz. 1850, S. 394—415. Karl Fortlage, Genet. Gesch. der Philos., seit Kant, S. 407—423. Erdmann, Gesch. der neuern Philos., III, 2, S. 381—471, und: Schopenhauer und Herbart, eine Antithese, in Fichtes Ztschr. f. Philos. N. F., XXI, Halle 1852, S. 209—226. Michelet, A. Sch., Vortrag, geh. 1854, abgedr. in Fichtes Ztschr. f. Ph., N. F., Bd. XXVII, 1855, S. 34—59 u. 227—249. Frauenstädt, Briefe üb. d. sch.sche Philos., Lpz. 1854. Ueb. Sch.s Pessimismus im Vergleich m. d. leibnizischen Optimismus, üb. Sch.s Geschichtsphil. etc., im Dtsch. Mus. 1866, Nr. 48 u. 49, 1867, Nr. 22 u. 23 etc. Ders., Sch.-Lexicon, 2 Bde., Lpz. 1871, und Neue Briefe üb. die sch.sche Philos., Lpz. 1876. Ad. Cornill, Arth. Sch. als eine Uebergangsformation von einer ideal. in eine realist. Weltanschauung, Heidelb. 1856. C. G. Bähr, Die sch.sche Phil., Dresd. 1857. Rud. Seydel, Sch.s Syst. dargest. u. beurth., Lpz. 1857. Ldw. Noack, Arthur Sch. u. s. Weltansicht, in: Psyche II, 1, 1859; Die Meister Weiberfeind (Schopenhauer) u. Frauenlob (Daumer), ebd. III, 3 u. 4, 1860; Von Sansara nach Nirwana, in: Deutsche Jahrb. Bd. V, 1862 (wo gegen Schopenhauers extreme Selbstüberschätzung die Waffe des feinen Spottes gekehrt wird). Trendelenburg, in der 2. Aufl. der log. Untersuchungen, Lpz. 1862, Cap. X. R. Haym, Arth. Sch., in Preuss. Jahrb. Bd. XIV, auch bes. abgedr., Berl. 1864.

Wilh. Gwinner, Sch. aus persönl. Umgang dargestellt, Lpz. 1862; Sch.s Leben, 2. umgearbeitete u. vielfach vermehrte Aufl. der ersten Schrift, Lpz. 1878; Sch. u. s. Freunde, Lpz. 1863; Denkrede auf A. Sch. z. dess. 100j. Geburtstage, Lpz. 1888. A. Foucher de Careil, Hégel et Sch., Paris 1862, ins Deutsche übers. v. J. Singer, Wien 1888. A. de Balche, Renan et Arth. Sch., Odessa (Lpz.) 1870. Alfr. v. Wurzbach, Arth. Sch. in: „Zeitgenossen“, 6. Heft, Wien 1871. Ferner David Asher und E. O. Lindner, Nagel, Suhle, Ed. Löwenthal, Spiegel, Rob. Springer, Wirth, W. Scheffer, Herm. Frommann, Carl v. Seidlitz, Jürg. B. Meyer, F. Harms u. a. in verschiedenen Abhandlungen. H. L. Korten, Quomodo Sch. ethicam fundamenta metaphysico constituere conatus sit, diss., Hal. 1864. Steph. Pawlicki, De Sch. doctrina et philosophandi ratione, diss. Vratislav. 1865. Alois Scherzel, Der Char. der Hauptlehren Sch.s, Pr., Czernowitz 1866. Victor Kiy, Der Pessimismus. u. d. Eth. Sch.s, Berl. 1866. Chr. A. Thilo, Ueb. Sch.s Atheismus, in: Ztschr. f. exacte Philos., Bd. VII, Heft 4, Lpz. 1867, S. 321—356 u. VIII, 1, ebd. 1867, S. 1—35 (auch bes. abg., Lpz. 1868). E. v. Hartmann, Ueb. eine nothw. Umbildung der sch.schen Philos. aus ihrem Grundprincip heraus, in: Philos. Monatshft. II, S. 457—469. Auf die Einwürfe von Seydel, Haym, Trendelenburg, Thilo, Suhle, Kiy und Liebmann antwortet

Jul. Frauenstädt in der von Rud. Gottschall hrsg. Zeitschrift „Unsere Zeit“, 1869, Hft. 21 u. 22. Vgl. auch die oben (S. 25) angef. Abh. v. Hartmann, Schellings posit. Phil. als Einh. von Hegel u. Sch., Berl. 1869. E. F. Wyneken, Das Naturgesetz der Seele, od. Herbart u. Sch., eine Synthese, Hannover 1869.

L. Chevalier, Die Philos. Arth. Sch.s in ihren Uebereinstimmungs- u. Differenzpunkten mit der kantisch. Philos., Progr., Prag 1870. Carl Magnus Uno Eggertz, Grunddrogen in Sch.s filosofi, akad. afhdl., Lund 1871. Geo. Jelinek, D. Weltanschauungen Leibniz' u. Sch.s, ihre Gründe u. ihre Berechtigungen: e. Studie üb. Optimism. u. Pessimism., Inaug.-Diss., Wien 1872. Günther üb. Sch.s Kritik der kant. Phil., in: Jahrb. d. Vereins für wissensch. Pädag., 4. Jahrg. 1872, S. 116—150. M. Venetianer, Sch. als Scholastiker, Berl. 1873. Karl Gaquoin, Z. Beurthlg. d. sch.schen Lehre v. d. Willensfreiheit, G.-Progr., Giessen 1873. W. Plöttner, A. Sch., kurze Darstellg. seines Lebens unter Berücks. seiner Werke, Schul-Pr., Langensalza 1873. Th. Ribot, La philos. de Sch., Par. 1874, 2. éd., Par. 1885. Friedr. Nietzsche, Unzeitgemässe Betrachtungen, 3. Stück: Sch. als Erzieher, Schloss Chemnitz 1874. Ch. Levêque, La philos. de Sch., Journal des Savants, Décembre 1874. H. Klee, Grundzüge der Aesthetik nach Sch., Berl. 1875. Th. Ribot, Philos. de Sch., Paris 1875. Helen Zimmern, A. Sch., his life and his philosophy, Lond. 1876. E. du Mont, Der Fortschritt im Lichte der Lehre Sch.s u. Darwins, Lpz. 1876. O. Busch, A. Sch., Beitrag zu einer Dogmatik des Religionslosen, Heidelb. 1877, 2. Aufl. 1878. Ragnisco, Il mondo come volere e come rappresentazione di Sch., studj., Palermo 1877. E. Hermann, Woher und Wohin? Sch.s Antwort auf die letzten Lebensfragen zusammengefasst und ergänzt, Bonn 1877. F. v. Hausegger, R. Wagner u. Sch., Lpz. 1878. G. Barzellotti, Il Pessimismo dello Sch., Firenze 1878. A. Paoli, Lo Sch. e il Rosmini, libro I., Roma 1878. Rud. Penzig, A. Sch. u. die menschl. Willensfreiheit, I.-D., Halle 1879. Fürst Dmitry Tzerteleff, Sch.s Erkenntniss-theorie, I.-D., Lpz. 1879. Joh. Mich. Tschofen, Die Philos. A. Sch.s in ihrer Relation zur Ethik, Münch. 1879. J. Hutcheson Stirling, Sch. in relation to Kant, in: The Journ. of specul. phil., 1879, Bd. 13. E. Last, Mehr Licht! die Hauptsätze Kants u. Schopenhauers in allgem. verständlicher Darlegung, Berl. 1879, 4. Aufl. 1880.

Carl Peters, A. Sch. als Philosoph u. Schriftsteller, Berl. 1880. Hasbach, Die Beziehungen der Aesthetik Sch.s zur platonisch. Aesthetik, in: Ztschr. f. Phil. u. ph. Kr., 1880, Bd. 77, S. 68—101, 242—271. A. Siebenlist, Sch.s Philos. d. Tragödie, Pressburg 1880. R. Köber, Sch.s Erlösungsl., Berl. 1881. Fdr. Paulsen, A. Sch., d. Zusammenh. snr. Philos. mit snr. Persönlichk., in: Deutsche Rundschau 1882, H. 10. Rud. Willy, Sch. in sein. Verhältn. z. J. G. Fichte u. Schelling, I.-D., Zürich 1883. G. Barzellotti, L'idealismo di A. Schopenhauer e la sua dottrina della percezione, in: La philos. delle sc. ital., vol. 26, f. 2, 1883. L. Ducros, Sch., Les origines de sa métaphysique ou les transformations de la chose au soi de Kant à Sch., Par. 1884. Dav. Asher, Das Endergebniss der schopenhauersch. Ph. in seiner Uebereinstimm. mit einer der ältest. Religionen (der jüdischen), Lpz. 1885. Joh. Witte, Arth. Sch. Zur Charakteristik seiner Persönlichkeit u. s. Lebens in ihrem Einflusse auf s. Pessimism., in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 84, 1884, S. 214—248. Hrm. Bremiker, Zur Vergleich. der schopenhauersch. mit der kantisch. Erkenntnistheorie, I.-D., Halle 1884. A. Harpf, Sch. u. Goethe, e. Beitr. zur Entwicklungsgesch. der schopenhauersch. Ph., in: Ph. Monatsh. 1885, S. 456—478. J. Frohschammer, Wille od. Phantasie, krit. Parallele zur Würdig. der Philos. A. Sch.s, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 86, 1885, S. 14—57.

Berthold Rein, Der transscendentale Idealism. b. Kant u. b. Sch., Rudolst. 1887. R. Köber, D. Philosophie Sch.s, Heidelb. 1888. Em. Reich, Sch. als Philosoph der Tragödie, Wien 1888. Geo. v. Gizycki, Kant u. Sch., Lpz. 1888. Frdr. Haacke, Ueb. d. innern Zusammenh. des schopenhauersch. philos. Systems, Breslau 1888; Mysticism. u. Pessim. b. Sch., Pr., Bunzlau 1890. Ernst Lehmann, Die verschiedenartigen Elemente der schopenhauersch. Willensl., Strassb. 1889. Wilh. Fricke, Sch. u. d. Christenth., Lpz. s. a. Seb. Brunner, Kniffologie u. Pfiffologie des weltweisen Sch. Im Schreiben u. Treiben des Meisters u. s. Gesellen plast. u. drast. dargestellt., Paderb. 1889. Arth. Jung, Die Pädagog. Bedeutung der schopenhauersch. Willensl., Berl. 1890 (Vortr.). W. C. Hertslet, Sch.-Register, Lpz. 1891 (sehr brauchbar). Will. Caldwell, Sch.s criticism of Kant, Mind 16, 1891, S. 355—374. M. Koch, Sch.s Abhandl. üb. die Freiheit des menschl. Willens. Eine krit. Studie, Diss., Berl. 1891. Wilh. Jos. Dotzer,

Ueb. Sch.s Kr. d. kantsch. Analyt., Diss., Erlang. 1891. Rud. Presber, A. Sch. als Aesthetiker, verglichen mit Kant u. Schiller, Diss., Heidelb. 1892. H. Leonhard, Beitr. zur Krit. d. schopenhauersch. Erkenntnisstheorie, Diss., Bonn 1891. W. Wallace, Sch., Lond. 1891 (Great writers series). Rich. Behm, Vergleich. d. kantsch. u. schopenhauersch. L. in Anschauung d. Causalität, Diss., Heidelb. 1892. Rud. Lehmann, Sch. u. d. Entwickel. d. monist. Weltanschauung, Pr., Berl. 1892; ders., Sch. E. Beitrag z. Psychol. d. Metaphysik, ebd. 1894. H. Otczipka, Krit. Bemerkung. zur Weltansch. Sch.s., Diss., Lpz. 1893. Theod. Simon, A. Sch. nach s. Charakt. u. s. Stell. zum Christenth., Stuttg. 1894 (Zitfrag. des christl. Volkslebens). Raoul Richter, Sch.s Verh. z. Kant in s. Grundzügen, Diss., Lpz. 1893. Renouvier, Sch. et la métaphysique du pessimisme, L'Année philosoph., III, 1893. S. Schmid, Sch.s Willensmetaphysik in ihr. Verh. z. neueren Ansichten üb. d. Willen, Diss., Lpz. 1894. Wilh. Schmidt, Sch. in s. Verhältniss z. d. Grundideen des Christenthums, Erlang. 1894. A. Wyczolkowska, Sch.s L. v. d. menschl. Freiheit in ihrer Bez. zu Kant u. Schelling, Diss., Zürich 1894. H. Herrig, Gesammelte Aufsätze üb. Sch., hrsg. von Grisebach, Lpz. 1894. S. Neuwirth, Pantheism. u. Individualism. im System der schopenhauersch. Philosophie, Diss., Würzb. 1894. Fritz Sommerlad, Darstell. u. Krit. d. ästhetisch. Grundanschauungen Sch.s, Diss., Offenbach 1895. O. Crämer, A. Sch.s L. v. d. Schuld in ethisch. Bez., Heidelb. 1895. M. Seydel, Sch.s Metaphys. d. Musik, Lpz. 1895. Dav. Neumark, D. Freiheitsl. b. Kant u. Sch., Hamb. 1896. M. F. Hecker, Metaphysik u. Asketik in ihr. Zusammenh. nachgewiesen an Sch. u. wahlverwandten Philosophen, Diss., Bonn 1896; ders., Sch. u. d. indische Philosophie, Köln 1897. W. Caldwell, Sch.s system in its philosophical significance, Edinb. 1896. N. A. Nobel, Sch.s Theorie des Schönen in ihr. Bez. zu Kants Kr. d. ästhet. Urtheilskr., Diss., Bonn 1897. M. Joseph, D. Primat des Willens b. Sch., e. krit. Untersuch. der psycholog. Grundanschauung. Sch.s, Diss., Berl. 1897. Herz Bamberger, Das Thier in d. Philos. Sch.s, Würzb. 1897. K. Thiemann, A. Sch. e. Zeuge biblisch-evangel. Wahrheit, Stuttg. 1897. M. Himmler, D. Aesthetik in ihrer Bezieh. zur Ethik b. Sch., Diss., Bern 1897. S. S. Colvin, Sch.s doctrine of the thing-in-itself and his attempt to relate it to the world of phenomena, Diss., Strassb. 1897. Ed. v. Mayer, Sch.s Aesthetik u. ihr Verh. z. d. ästhetischen Lehren Kants u. Schellings, I., in Abhandl. zur Philos. u. ihrer Gesch., hrsg. von B. Erdmann, Halle 1897. Thdr. Lorenz, Zur Entwicklungsgesch. der Metaphys. Sch.s. Mit Benutz. des handschriftl. Nachlasses, Lpz. 1897. K. Fischer, D. Philosoph des Pessimism., Kl. Schr., I, Heidelb. 1897. O. Keutel, Ueb. d. Zweckmässigk. in d. Natur b. Sch., Pr., Lpz. 1897. Eine schwedische Schr. v. Bostrom üb. Kants u. Sch.s Eth., s. b. K., Th. III, S. 345. Ed. Grisebach, Sch., in Geisteshelden, hrsg. v. Bettelheim, 1897. Rich. Böttger, Das Grundproblem der Schopenhauersch. Philos., Greifsw. 1897. Osc. Damm, Sch.s Ethik im Verh. z. seiner Erkenntnissl. u. Metaphys., Annaberg 1898. D. Jacobs, Sch.s Verhältn. zum Theism., Pantheism. u. Atheism., Ztschr. f. immanente Philos., III, 1898. P. J. Möbius, Ueb. Sch., Lpz. 1899. Wilh. Deutschthümler, Ueb. Sch. zu Kant, Wien 1899. R. Wiebrecht, D. Metaphysik Sch.s vom naturwissensch. Standpunkt aus betrachtet, Diss., Götting. 1899. Sam. Rappaport, Spinoza u. Sch. E. krit.-histor. Untersuch. m. Berücksicht. des unedirten Schopenhauersch. Nachlasses dargestellt, Berl. 1899. C. Hebler, E. Besuch bei Sch., Dtsch. Rundschau, XXV, 1900. P. A. Schultz, Sch. u. s. Beziehung. z. den Naturw., Deutsche Rundsch. 20, 1900. E. Clemens, Sch. u. Spinoza, Diss., Lpz. 1900. Frdr. Paulsen, Sch., Hamlet, Mephistopheles. Drei Aufsätze zur Naturgesch. des Pessimism., Berl. 1900. Rob. Saitschick, Genie u. Charakter. Shakespeare — Lessing — Schopenhauer — Rich. Wagner, Berl. 1900. R. Schlüter, Sch.s Philosophie in sein. Briefen, Lpz. 1900. Hierin zu erweisen gesucht, daß nach den Briefen Sch. sich von dem entschieden erkenntnistheoretischen Idealismus aus allmählich realistischeren Anschauungen zugewandt habe. K. Weigt, D. polit. u. social. Ansichten Sch.s, Diss., Erlang. 1900. C. v. Brockdorff, Beiträge üb. d. Verh. Sch.s zu Sp., 2 Bde., Hildesh. 1900, 1. Revision des Urtheils Sch.s üb. Sp. auf Grund schopenhauerscher Marginalien, 2. Vergl. der Individualitäten u. der Lehren. W. Caldwell, Sch. and present tendencies, New-World, IX, 1900, S. 639 zu 54. Carl Löwe, D. Verhältniss der Schopenhauersch. Moralphilos. zur christl. Ethik, Ztschr. f. imm. Ph., IV, 1900. H. Funke, D. Probl. d. Satzes vom zureich. Grunde b. Sch., Diss., Erlang. 1900. Osk. Damm, Sch.s Rechts- u. Staatsphilos., Darstell. u. Krit., Halle 1901.

Johannes Volkelt, Arth. Sch. Seine Persönlichk., s. Lehre, s. Glaube, Stuttg. 1900 (Frommanns Klass. der Philos.). V. bringt die Lehre Sch.s mit dessen Persönlichkeit in engste Verbindung, läßt sie als „inneres Erlebniss“ des Philosophen erscheinen und nimmt auch in sehr treffender Weise den kulturgeschichtlichen Standpunkt ihr gegenüber ein. W. Ebel, Sch.s Bedeutung f. Lehrer u. Erzieher, Pr., Charlottenb. 1901. S. Friedländer, Versuch einer Kritik der Stellung Sch.s zu d. erkenntnistheoretischen Grundlagen der „Kr. d. rein. Vern.“, Diss., Jena 1902. A. Bauch, D. Psychologie A. Sch.s dargest. als Lehre v. d. Motiven, Diss., Lpz. 1902. H. Michelis, Sch.s Stellung z. psycho-physisch. Parallelismus, Diss., Kgsb. 1903. O. Heisler, Sch.s Satz vom Subjekt-Objekt, Diss., Kgsb. 1903. O. Pommer, Zur Kritik u. Würdigung der Ethik Sch.s, Progr., Triest 1903. H. Döll, Goethe u. Sch. E. Beitrag zur Entwicklungsgesch. der Schopenhauersch. Philos., Diss., Giessen 1903. W. Hauff, D. Ueberwindung des Schopenhauersch. Pessimismus durch Frdr. Nietzsche, Diss., Halle 1904.

Arthur Schopenhauer wurde am 22. Februar 1788 in Danzig geboren. Sein Vater war Bankier. Seine Mutter ist die als Schriftstellerin bekannte Johanna Schopenhauer, Verfasserin von Reisebeschreibungen und Romanen. Nachdem er in seiner Jugend Reisen durch Frankreich und England mitgemacht hatte, bezog er 1809 nach dem Tode seines Vaters, der ihn für den Kaufmannsstand bestimmt und für seine Ausbildung nach dieser Seite hin schon gesorgt hatte, die Universität Göttingen, wo er neben Naturwissenschaft und Geschichte besonders Philosophie unter der Leitung des Skeptikers Gottlob Ernst Schulze studierte. Auf dessen Rat las er vor allen andern Philosophen Platon und Kant; 1811 hörte er in Berlin Fichte, dessen Lehre ihn jedoch unbefriedigt ließ. Er promovierte 1813 in Jena durch die Abhandlung: Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, brachte den nächstfolgenden Winter in Weimar im Umgange mit Goethe zu, dessen Farbenlehre er annahm, und machte auch Studien über das indische Altertum, lebte dann 1814—1818 in Dresden, mit der Ausarbeitung seiner optischen Abhandlung und besonders seines Hauptwerks: Die Welt als Wille und Vorstellung, beschäftigt. Sobald das Manuskript desselben vollendet war, unternahm er eine Reise nach Rom und Neapel, habilitierte sich dann 1820 in Berlin, wo er bis 1831 der Universität als Privatdozent angehörte, ohne jedoch mit Eifer und Erfolg zu lehren; 1822—1825 war er wiederum in Italien; 1831 verscheuchte ihn von Berlin die Cholera um so leichter, da ihm bei seinen Mißerfolgen die akademische Lehrtätigkeit längst nicht mehr wert war. Er hat seitdem in Frankfurt am Main privatisiert, wo er am 21. September 1860 unvermählt gestorben ist, wo ihm auch ein Denkmal errichtet wurde, dessen Enthüllung am 6. Juni 1895 stattfand.

Schopenhauers spätere Schriften enthalten Beiträge zur Ausbildung seines Systems, viel mehr aber noch pikante Äußerungen über die Frauen, gegen die herrschenden theologischen Anschauungen und gegen die philosophischen Rechtfertigungsgesuche derselben, zu deren Behuf, wie Schopenhauer (zunächst wohl im Hinblick auf die Erfolge seines glücklicheren Antagonisten Hegel und auf Schellings Berufung nach Berlin seinem persönlichen Unwillen Luft machend) in unablässiger Wiederholung insinuiert, die „Philosophie-Professoren“ von der Regierung besoldet werden. Diese in immer neuen Wendungen nicht ohne Aufwand von Geist und Witz vorgebrachten Insinuationen waren bestimmt, dem Zweifel Nahrung zu geben, ob das, was öffentlich gelehrt zu werden pflege, sich durch die Überzeugung von seiner Wahrheit behaupten oder durch die Organisation, die Amt und Brot nur dem Zustimmenden gewährt und so den „Willen zum Leben“ beherrscht. Es ist unglaublich, mit welcher Erbitterung und ohne alles Verständnis für die Bedeutung von Fichte, Hegel u. a. er sich in unwürdigsten Schimpfwörtern über sie ergeht. Fichten war es nach Schopenhauer

nicht um Wahrheit zu tun, sondern nur um Aufsehn und persönliche Zwecke; schlechte Sophismen, bloßen Hokuspokus und unsinniges Wischiwaschi nahm das Publikum von ihm für Beweise hin; er war der Vater der Scheinphilosophie. Doch steht er ihm als Talentmann noch hoch über Hegel, den er einen Charlatan, Unsinnsschmierer nennt, dessen Philosophie eine solche des absoluten Unsinns sein soll, davon drei Viertel barer und ein Viertel aberwitzige Einfälle sein soll. Er war ein Philosophaster, ein geistiger Kaliban, der Hanswurst Schellings usw.

Der Aufsatz „Ueber die Universitätsphilosophie“, sowie andere Abhandlungen aus seinen Parergis und Paralipomenis, so seine vorzüglich geschriebenen Aphorismen zur Lebensweisheit — Von dem, was einer ist, von dem, was einer hat, und von dem, was einer vorstellt —, in denen sich auch inhaltlich viel Treffliches, z. B. über das Duell, findet, ferner der Aufsatz über die Weiber, der Versuch über das Geistersehen und was damit zusammenhängt, das längere Gespräch über Religion, seine Metaphysik der Geschlechtsliebe u. a. haben den schopenhauerschen Schriften den Weg ins Publikum gebahnt, den das System, das ursprünglich nur von einzelnen Fachgenossen beachtet worden war, durch sich selbst nicht zu finden vermocht hatte. Viel dazu beigetragen hat auch die außerordentlich klare, gewandte, lebendige, zum Teil glänzende Darstellung, die sich möglichst fern hält von der ausschließlichen philosophischen Terminologie, die zugleich Kunde gibt von der vielseitigen Bildung Schopenhauers, namentlich von seiner Belesenheit in philosophischen und dichterischen Werken beinahe aller Zeiten und Länder. Von der Zeit an aber, da ein weiterer Kreis sich für das Exoterische interessierte, hat es, wie es zu geschehen pflegt, auch nicht an Denkern gefehlt, die, teils beistimmend, teils polemisierend, auf das System als solches tiefer eingingen. Eine Zeitlang war, in und nach Schopenhauers letzten Lebensjahren, der Schopenhauerianismus in einzelnen Kreisen, besonders in solchen belletristischer Schriftsteller, Modesache; um sich aber dauernd zu behaupten, fehlt dieser Doktrin die wesentlichste Bedingung, nämlich die Möglichkeit einer allseitigen und in sich selbst wirklich harmonischen systematischen Durchführung. Geistreiche Aphorismen, lose miteinander zu einem anscheinenden Ganzen verknüpft, in der Tat aber durch kaum verdeckte Widersprüche einander aufhebend, vermögen nur eine rasch vorübergehende Wirkung zu erzielen. Nur als Momente eines befriedigenderen Systems können die in Schopenhauers Doktrin unleugbar enthaltenen Wahrheiten sich dauernd behaupten.

Schopenhauer selbst war in maßloser Selbstbewunderung von dem Wert seines Systems so überzeugt, daß er sagte: „Die Zeit wird kommen, wo, wer nicht weiss, was ich über einen Gegenstand gesagt habe, sich als Ignoranten blosstellt.“ Auf die Universitäts-Professoren schmähte er besonders deshalb, weil er nach seiner Meinung absichtlich von ihnen sekretiert wurde. Er sah sich selbst als eine Art Religionsstifter, an, der im Gegensatz zur jüdisch-christlichen Religion eine pessimistische Erlösungslehre, eine der buddhistischen ähnliche, aufstellt, er bezeichnete seine Schüler als Apostel und Evangelisten und glaubte, er würde Gegenstand eines künftigen Kultus sein. Dabei entsprach sein Leben seiner pessimistischen Theorie und seiner Erlösungstheorie in keiner Weise. Der Wille zum Leben war außerordentlich stark in ihm, nichts von Verachtung der Genüsse, nichts von Weltentsagung, von demütiger Gesinnung war bei ihm zu bemerken. Er war sich dieses Gegensatzes zwischen seiner Theorie und seinem Charakter deutlich bewußt. Auf etwaige Vorwürfe in dieser Beziehung würde er entgegnen, daß sie ihn gar nicht trafen: er erkläre, was die Dinge seien, er enthülle, worin das Wesen der Welt und die Erlösung von diesem bestehe. Auch

verpflichte er weder sich noch irgendwen zu einer bestimmten Lebens- und Willensrichtung. Sein Thema sei das Sein, nicht das Sollen. Nicht nur zwischen seiner Philosophie und seiner Persönlichkeit zeigt sich ein starker Widerstreit, sondern in seiner Persönlichkeit macht sich ein solcher entschieden geltend. Die starke Sehnsucht nach dem Transzendenten, dem Idealen, praktisch nach der Erlösung einerseits und andererseits die starke Leidenschaftlichkeit, die ihn zum Sinnlichen, Irdischen hinabzog. S. besonders Volkelt, Schopenh., S. 38 ff., auch Schemann in der Vorrede zu Sch.s Briefen, der von den zwei faustischen Seelen in Schopenhauer spricht.

In der Promotionsschrift: Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ unterscheidet Sch. das principium essendi, fiendi, agendi und cognoscendi (welche Ordnung er als die systematische bezeichnet) oder (nach didaktischer Ordnung) fiendi, cognoscendi, essendi und agendi. Der Satz vom zureichenden Grunde drückt, allgemein genommen, die zwischen allen unseren Vorstellungen bestehende gesetzmäßige und der Form nach a priori bestimmbare Verbindung aus, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes Objekt für uns werden kann. Diese Verbindung ist nach der Verschiedenheit der Art der Objekte auch selbst eine verschiedenartige. Alles nämlich, was für uns Objekt werden kann, also alle unsere Vorstellungen, zerfallen in vier Klassen, und demgemäß nimmt auch der Satz vom Grunde eine vierfache Gestalt an. Die erste Klasse der möglichen Gegenstände unseres Vorstellungsvermögens ist die der anschaulichen, vollständigen, empirischen Vorstellungen. Die Form dieser Vorstellungen sind die des innern und des äußern Sinnes, Zeit und Raum. In dieser Klasse der Objekte tritt der Satz vom zureichenden Grunde auf als Gesetz der Kausalität; Sch. nennt ihn als solches den Satz vom zureichenden Grunde des Werdens, principium rationis sufficientis fiendi. Wenn ein neuer Zustand eines oder mehrerer Objekte eintritt, so muß ihm ein anderer vorhergegangen sein, auf welchen der neue regelmäßig, d. h. allemal, so oft der erste da ist, folgt; ein solches Folgen heißt ein Erfolgen, und der erstere Zustand die Ursache, der zweite die Wirkung. Als Korollarien ergeben sich aus dem Gesetze der Kausalität das Gesetz der Trägheit, weil ohne äußere Einwirkung der frühere Zustand beharren muß, und das der Beharrlichkeit der Substanz, weil das Kausalgesetz nur auf Zustände, nicht auf die Substanz selbst geht. Die Formen der Kausalität sind: Ursache im engsten Sinne, Reiz und Motiv; nach Ursachen im engsten Sinne, wobei Wirkung und Gegenwirkung einander gleich sind, erfolgen die Veränderungen im unorganischen Reiche, nach Reizen die Veränderungen im organischen Leben, nach Motiven, deren Medium die Erkenntnis ist, erfolgt das Tun, d. h. die äußeren, mit Bewußtsein geschehenden Aktionen aller animalischen Wesen. Der Unterschied zwischen Ursache, Reiz und Motiv ist die Folge des Grades der Empfänglichkeit der Wesen.*) Die zweite Klasse der Objekte für das Subjekt wird gebildet durch die Begriffe oder die abstrakten Vorstellungen. Auf die Begriffe und die aus ihnen gebildeten Urteile geht der Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens, principium rationis sufficientis cognoscendi, welcher besagt, daß, wenn ein Urteil eine Erkenntnis ausdrücken soll, es einen zureichenden Grund

*) Über den Anteil des das Kausalgesetz durchführenden Verstandes an der Gestaltung des Wahrnehmungsinhaltes sagt bei diesem Anlaß Schopenhauer manches Beachtenswerte, laboriert dabei jedoch durchgängig an dem Irrtum, als ob es sich um ein freies Schaffen der Ordnung im Bewußtsein und nicht vielmehr um denkende Reproduktion der an sich wirkenden Ordnung handle.

haben muß; wegen dieser Eigenschaft erhält es sodann das Prädikat wahr. Die Wahrheit ist*) entweder eine logische, d. h. formale, Richtigkeit der Verknüpfung von Urteilen oder eine materiale, auf sinnliche Anschauung gegründet, welche, sofern das Urteil sich unmittelbar auf die Erfahrung gründet, empirische Wahrheit ist, oder eine transzendente, die sich auf die im Verstande und in der reinen Sinnlichkeit liegenden Formen der Erkenntnis gründet, oder eine meta-logische, worunter Sch. diejenige Wahrheit versteht, welche auf die in der Vernunft gelegenen formalen Bedingungen alles Denkens gegründet sei, nämlich die Wahrheit des Satzes der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten und des Satzes vom zureichenden Grunde des Urteils selbst. Die dritte Klasse der Gegenstände für das Vorstellungsvermögen bildet der formale Teil der vollständigen Vorstellungen, nämlich die a priori gegebenen Anschauungen der Formen des äußeren und inneren Sinnes, des Raumes und der Zeit. Als reine Anschauungen sind sie für sich und abgesondert von den vollständigen Vorstellungen Gegenstände des Vorstellungsvermögens. Raum und Zeit haben die Beschaffenheit, daß alle ihre Teile in einem Verhältnis zueinander stehen, in Hinsicht auf welches jeder derselben durch einen anderen bestimmt und bedingt ist. Im Raum heißt dieses Verhältnis Lage, in der Zeit Folge. Das Gesetz, nach welchem die Teile des Raumes und der Zeit in Absicht auf jene Verhältnisse einander bestimmen, nennt Sch. den Satz vom zureichenden Grunde des Seins, principium rationis sufficientis essendi. In der Zeit ist jeder Augenblick bedingt durch den vorigen; auf diesem Nexus der Teile der Zeit beruht alles Zählen; jede Zahl setzt die vorhergehenden als Gründe ihres Seins voraus. Ebenso beruht auf dem Nexus der Lage der Teile des Raumes die ganze Geometrie; es ist eine wissenschaftliche Aufgabe, solche Beweise zu finden, welche nicht bloß irgend wie als „Mausefallenbeweise“ die Wahrheit des Satzes dartun, sondern dieselbe aus dem Seinsgrunde ableiten.***) Die letzte Klasse der Gegenstände des Vorstellungsvermögens wird gebildet durch das unmittelbare Objekt des inneren Sinnes, das Subjekt des Wollens, welches für das erkennende Subjekt Objekt ist, und zwar nur dem inneren Sinn gegeben, daher es allein in der Zeit, nicht im Raum erscheint.****) In bezug auf das Wollen tritt der Satz vom Grunde auf als Satz vom zureichenden Grunde des Handelns, principium rationis sufficientis agendi, oder als das Gesetz der Motivation. Sofern das Motiv eine

*) Nach Schopenhauers zum Teil sehr willkürlicher Einteilung.

**) D. h. solche Beweise, die man sonst genetische zu nennen pflegt: denn in der Tat fehlt nicht, wie Sch. annimmt, bei der mathematischen Notwendigkeit die genetische und kausale Beziehung. Werden die Zahlen als entstehend aus der Zusammenfügung und Trennung von Einheiten, die geometrischen Figuren als entstehend durch Bewegung von Punkten, Linien usw. gedacht, so tritt ihre Genesis und die in der Natur der gleichartigen Vielheit und des räumlichen Außer-einanderseins objektiv begründete Kausalität ins Bewußtsein. Die Forderung, daß die mathematischen Beweise nach Möglichkeit genetisch seien, ist schon von vielen gestellt worden, von Cartesianern, von Herbart, von Trendelenburg; vgl. auch die Ausführungen von F. C. Fresenius, Die psychol. Grundlagen der Raumwissenschaft, Wiesbaden 1868, wo freilich die Auffassung der räumlichen Gebilde als bloß psychologischer Tatsachen sehr bestreitbar ist.

****) Daß das Objekt des inneren Sinnes oder des Selbstbewußtseins ausschließlich der Wille sei, ist ein fundamentaler Irrtum Schopenhauers, wovon Kant frei war; das Empfinden und Fühlen, Vorstellen, Denken ist ebensowohl wie das Begehren und Wollen unmittelbares Objekt unserer Selbstauffassung. Das Wollen im eigentlichen Sinne ist ein mit Erkenntnis verknüpfted Begehren und würde daher nicht erkannt werden können, wenn wirklich nicht das Erkennen erkannt werden könnte.

äußere Bedingung des Handelns ist, gehört es zu den Ursachen und ist oben in bezug auf die erste Klasse von Objekten betrachtet worden, welche durch die in der äußeren Anschauung gegebene Körperwelt gebildet wird. Die Einwirkung des Motivs wird aber von uns nicht bloß, wie die aller anderen Ursachen, von außen und daher mittelbar, sondern zugleich von innen, ganz unmittelbar und daher ihrer ganzen Wirkungsart nach erkannt; hier erfahren wir das Geheimnis, wie dem innersten Wesen nach die Ursache die Wirkung herbeiführt; die Motivation ist die Kausalität, von innen gesehen.*)

Schopenhauers Hauptwerk. Die Welt als Wille und Vorstellung, zerfällt in vier Betrachtungen, deren erste und dritte die Welt als Vorstellung, zweite und vierte die Welt als Willen betreffen. Die erste Betrachtung (Buch I) geht auf die Vorstellung als unterworfen dem Satze des Grundes und demgemäß als Objekt der Erfahrung und Wissenschaft, die dritte (Buch III) auf die Vorstellung als unabhängig vom Satze des Grundes oder als platonische Idee und demgemäß als Objekt der Kunst. Die zweite Betrachtung (Buch II) geht auf die Objektivation des Willens, die vierte (Buch IV) auf die bei erreichter Selbsterkenntnis statthabende Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben. Angehängt ist eine Kritik der kantischen Philosophie.

Das erste Buch beginnt mit dem Satze: die Welt ist meine Vorstellung. Dieser Satz, sagt Schopenhauer, gilt für jedes lebende und erkennende Wesen, wiewohl der Mensch allein ihn in das reflektierte abstrakte Bewußtsein bringen kann; er gewinnt dieses Bewußtsein durch die philosophische Betrachtung. Das Zerfallen in Objekt und Subjekt ist diejenige Form, unter welcher allein irgend eine Vorstellung, welcher Art sie auch sei, abstrakt oder intuitiv, rein oder empirisch, nur überhaupt möglich und denkbar ist. Alles, was für die Erkenntnis da ist, also die ganze Welt, ist nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt, Anschauung des Anschauenden, als Vorstellung. Alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann, ist unausweichbar mit diesem Bedingtsein durch das Subjekt behaftet und ist nur für das Subjekt da.**)

*) In der Tat aber gehören überall, auch bei mechanischen und organischen Prozessen, der innere Grund und die äußeren Bedingungen zusammen und bilden in ihrer Vereinigung die Gesamtursache, welche demgemäß niemals einfach sein kann; beide Seiten waren in einem Gesetz der Kausalität zusammenzufassen. Eben dieses Gesetz findet dann, wie oben erwähnt worden ist, auch auf die Objekte der mathematischen Betrachtung Anwendung. Der Kausalität steht der Erkenntnisgrund gegenüber, aber nicht als bezüglich auf eine eigentümliche Klasse von Objekten, sondern nur als die subjektive Einsicht in einen objektiv-realen Nexus, indem wir entweder aus den Ursachen auf die Wirkung oder umgekehrt von diesen auf jene oder auch von einer Wirkung auf eine zugehörige Wirkung der nämlichen Ursache schließen. In diesem Sinne sind Schopenhauers vier Gestalten des Satzes vom zureichenden Grunde auf die zwei zu reduzieren, die schon Kant und Frühere unterschieden haben, nämlich auf den Satz der Ursache, der sich formulieren läßt: jede Veränderung hat eine Ursache, die aus dem inneren Grunde und der äußeren Bedingung besteht, und auf den Satz des Erkenntnisgrundes, der, wie Ueberweg in seinem System der Logik, 5. Aufl., § 81, vgl. § 101, nachzuweisen sucht, besagt, daß die logische Verkettung der Urteile untereinander im Schließen dem objektiv-realen Kausalnexus entsprechen muß.

**) Schopenhauer glaubt durch den bloßen Satz: „kein Object ohne Subject“ (ähnlich wie Fichte durch den Satz: kein Nicht-Ich ohne Ich), die Subjektivität aller unserer Erkenntnis reiner erfaßt und klarer erwiesen zu haben, als Kant, der zu seiner subjektivistischen Erkenntnislehre durch eine ins Einzelne eingehende Betrachtung der Art und Weise gelangte, wie durch das menschliche Subjekt die Erkenntnis bedingt sei; für Kant sei daher auch noch ein „transscendentales Object“ oder „Ding an sich“ übrig geblieben, welches Sch. negiert. Aber wenn schon selbstverständlich alle Vorstellungen im Subjekt sind so kommt doch die

Objekts können, wie Sch. mit Kant annimmt, auch ohne die Erkenntnis des Objekts selbst, vom Subjekt ausgehend, gefunden und vollständig erkannt werden, d. h. sie liegen a priori in unserm Bewußtsein. Sch. behauptet aber überdies, daß der Satz vom Grunde der gemeinschaftliche Ausdruck für alle uns a priori bewußten Formen des Objektes sei. Er lehrt, daß das Dasein aller Objekte, sofern sie Objekte, Vorstellungen und nichts anderes seien, ganz und gar in ihrer notwendigen Beziehung zueinander bestehe, welche der Satz vom Grunde ausdrücke. Für jede Wissenschaft ist der Satz vom Grunde das Organon, ihr besonderes Objekt aber das Problem. Der Materialismus überspringt das Subjekt und die Formen des Erkennens, welche doch bei der rohesten Materie, von der er anfangen möchte, schon ebensosehr, als beim Organismus, zu dem er gelangen will, vorausgesetzt sind. „Kein Object ohne Subject“ ist der Satz, welcher auf immer allen Materialismus unmöglich macht.*) Andererseits, meint Sch., übersah Fichte, der vom Subjekt ausging, und dadurch zu dem vom Objekt ausgehenden Materialismus den geraden Gegensatz ausmacht, daß er mit dem Subjekt auch schon das Objekt gesetzt hatte, weil kein Subjekt ohne Objekt denkbar ist, und daß seine Ableitung des Objekts aus dem Subjekt, wie alles Deduzieren, sich auf den Satz vom Grunde stützt, der doch nichts anderes als die allgemeine Form des Objektes als solches ist, mithin das Objekt schon voraussetzt, nicht aber vor und außer demselben gilt. Den allein richtigen Ausgangspunkt des Philosophierens findet Sch. in der Vorstellung als der ersten Tatsache des Bewußtseins, deren erste wesentliche Grundform das Zerfallen in Objekt und Subjekt sei, die Form des Objekts aber sei der Satz des Grundes in seinen verschiedenen Gestalten. Aus eben dieser gänzlichen und durchgängigen Relativität der Welt als Vorstellung folgert Sch., daß das innerste Wesen der Welt in einer ganz andern, von der Vorstellung durchaus verschiedenen Seite derselben zu suchen sei. Die Vorstellung bedarf des erkennenden Subjekts als des Trägers ihres Daseins. Wie das Dasein der Welt abhängig ist vom ersten erkennenden Wesen, ebenso notwendig ist dieses abhängig von einer ihm vorausgegangenen Kette von Ursachen

Frage, ob und inwieweit sie mit demjenigen, was nicht eben dieses Subjekt ist und nicht bloß in ihm, sondern an sich selbst existiert, in Übereinstimmung stehen. Diese Frage bleibt bei Sch.s einfacher Bemerkung: „kein Object ohne Subject“ unerledigt, oder es wird vielmehr die Nichtübereinstimmung, die er, abgesehen von dem „Willen“, durchgängig annimmt, von ihm nur vorausgesetzt, wogegen Kants eingehende Betrachtung der „Bestandstücke“ unserer Erkenntnis, obschon sie ihr Ziel nicht erreicht, doch einen Weg zu demselben gebahnt hat. Das Ding wird erst für das Subjekt zum Objekt (oder zum Nicht-Ich); es kann nicht ohne das Subjekt ein „Object“ (oder Nicht-Ich) sein, wohl aber ohne das Subjekt ein Ding. Dasselbe kann selbstverständlich nicht ohne das Subjekt erkannt werden; aber das Subjekt kann dasselbe entweder so auffassen, daß es ihm die bloß subjektiven Elemente, als wären sie objektiv, mit zuschreibt, oder so, daß es abstraktiv vermittelt einer Reflexion auf den Erkenntnisprozeß selbst das bloß Subjektive ausscheidet und nur solche Elemente festhält, von welchen sich — zwar nicht unmittelbar durch Vergleichung mit dem Ding an sich, was ein Ungedanke wäre, wohl aber mittelbar durch wissenschaftliche Betrachtungen — dartun läßt, daß sie auch objektiv gültig, d. h. Eigenschaften der Dinge selbst ähnlich seien. Die letztere Erkenntnis, welche nicht ohne das Subjekt, aber ohne Verwechslung des Subjektiven mit Objektiven ist, ist Erkenntnis von Dingen an sich. Kant hat sich nicht durch den Paralogismus irre führen lassen, welcher Sch. geblendet hat.

*) Vorausgesetzt nämlich, daß jene Nichtübereinstimmung der subjektiven Auffassungsformen, Raum, Zeit und Kausalität, mit der objektiven Realität wirklich durch jenen Satz, wie Schopenhauer annimmt, sofort erwiesen würde, oder daß sie von Kant durch wirklich zwingende Argumente dargetan worden wäre.

und Wirkungen, in die es selbst als ein kleines Glied eintritt. Diese Antinomie findet darin ihre Auflösung, daß die objektive Welt, die Welt als Vorstellung, nur die eine, gleichsam äußere Seite der Welt ist, welche noch eine ganz und gar andere Seite hat, die ihr innerstes Wesen, ihr Kern, das Ding an sich ist, welches nach der unmittelbarsten seiner Objektivationen Wille zu nennen ist.

Von der Objektivation des Willens handelt Sch. im zweiten Buch. Dem Subjekt des Erkennens ist sein Leib auf zweifache Weise gegeben, einmal als Vorstellung in verstandesmäßiger Anschauung, als Objekt unter Objekten und den Gesetzen dieser unterworfen, sodann aber auch als jenes jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Der Willensakt und die Aktion des Leibes*) sind nicht zwei objektiv erkannte, durch das Band der Kausalität miteinander verknüpfte, verschiedene Zustände, sondern sie sind eins und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben. Die Aktion des Leibes ist nichts anderes als der objektivierte, d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens. Der ganze Leib ist nichts anderes als der objektivierte, d. h. zur Vorstellung gewordene Wille, die Objektivität des Willens. Ob die übrigen dem Individuum als Vorstellungen bekannten Objekte gleich seinem eigenen Leibe Erscheinungen eines Willens seien, dies ist der eigentliche Sinn der Frage nach der Realität der Außenwelt. Die verneinende Antwort wäre der theoretische Egoismus, der sich, wie Sch. lehrt, durch Beweise nimmermehr widerlegen läßt, dennoch aber zuverlässig in der Philosophie niemals anders denn als skeptisches Sophisma, d. h. zum Schein, gebraucht worden ist, als ernstliche Überzeugung aber allein im Tollhause gefunden werden könnte. Da ein Beweis gegen den theoretischen Egoismus hernach zwar nicht möglich, aber auch nicht erforderlich ist,**) so sind wir berechtigt, die doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntnis, die wir vom Wesen und Wirken unseres eigenen Leibes haben, weiterhin als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur zu gebrauchen und alle Objekte, die nicht unser eigener Leib, daher nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen unserm Bewußtsein gegeben sind, nach Analogie jenes Leibes zu beurteilen und daher anzunehmen, daß, wie sie einerseits, ganz so wie er, Vorstellungen und darin ihm gleichartig sind, auch anderseits, wenn man ihr Dasein als Vorstellungen des Subjekts beiseite setzt, das dann noch Übrigbleibende, seinem inneren Wesen nach, dasselbe sein muß, als das, was wir an uns Wille nennen. Der Wille als Ding an sich ist von seiner Erscheinung gänzlich verschieden und völlig frei von allen Formen derselben; er geht in dieselben ein, indem er erscheint, sie betreffen daher nur seine Objektivität. Der Wille als Ding an sich ist einer, seine Erscheinungen in

*) Oder etwa die eines Teils des Gehirns?

**) Wenn derselbe geführt werden soll, so muß er sich auf Prämissen stützen, die für Sch. (ebensowohl auch wie für Berkeley) zu viel beweisen, indem dann die Negation der Realität der Außenwelt im übrigen nicht aufrecht erhalten werden kann. Soll anderseits diese bestehen, so hebt sie konsequentermaßen die Anerkennung der Mehrheit beseelter oder wollender Wesen mit auf, weshalb Sch. genötigt ist, dieser üblen Konsequenz durch die bloße Berufung auf die „Tollhäuslerei“ zu entgehen. In der Tat bedurfte es gar sehr eines Beweises, zwar nicht dafür, daß der sogenannte „theoretische Egoismus“ oder „Solipsismus“ (die Annahme irgend eines Menschen, daß er allein existiere) eine Tollheit sei, wohl aber dafür, daß nicht die schopenhauersche Subjektivierung aller Kategorien und Aufhebung ihrer Anwendbarkeit auf „Dinge an sich“ zu diesem absurden Satze konsequentermaßen hindränge. Wie ist eine reale Individualisierung des einen Willens zu einer Vielheit wollender, wahrnehmender und denkender Subjekte ohne die Annahme der objektiv-realen Gültigkeit der Kategorien Einheit und Vielheit etc. widerspruchsflos denkbar?

Raum und Zeit aber sind unzählig. Zeit und Raum sind das principium individuationis.

Daß wir unser eigenes Innere (auch „Cogitare“ im weitesten Sinne dieses Wortes) unmittelbar so, wie es ist, erkennen, ist kartesianische Doktrin; nachdem Kant dieselbe bekämpft, der praktischen Vernunft aber einen Primat vor der theoretischen zuerkannt hatte, wurde der kartesianische Grundgedanke, aber nicht in bezug auf das Denken, sondern auf das Wollen, von Schelling wieder aufgenommen, der in dem Wollen die Quelle des Selbstbewußtseins und das Ursein erkennt, und in Übereinstimmung hiermit von Schopenhauer. Daß wir das Innere anderer Wesen, die uns äußerlich mittelst unserer Sinne erscheinen, nach der Analogie unseres eigenen Innern auffassen, ist eine zwar auch von Früheren bereits erkannte, ganz besonders aber von Schopenhauer ins Licht gestellte Wahrheit, deren obzwar unvollkommene Darlegung ihm einen bleibenden Platz in der Geschichte der Philosophie sichert.*)

Bei Sch., der Kants Lehre von der Zeit als bloß subjektiver Auffassungsform beistimmt, bleibt die Inkonsequenz unüberwunden, daß der Wille bei der Selbstauffassung sich nur unter der Form der Zeitlichkeit darstellt und doch an sich ohne diese Form existieren müßte, ohne welche er aber als Wille nicht denkbar ist, ferner der Widerspruch, dem Sch. vergeblich durch die Supposition eines bloßen „Miteinander“ zu entgehen sucht, daß die Individuation des Willens einerseits die Bedingung des Hervortretens des individuellen Intellekts bildet, anderseits aber eben diesen Intellekt bereits voraussetzt, da Zeit und Raum, die das Prinzip der Individuation sind, gleich der Kausalität nach der kantisch-schopenhauerschen Doktrin nur für Formen des anschauenden und denkenden Subjekts gelten. Durch diesen Subjektivismus wird die Durchführung der schopenhauerschen Willentheorie widerspruchsvoll.**)

*) Beneke, der sich zunächst an ihn in dieser Doktrin angeschlossen hat, hat die wesentliche Ergänzung hinzugefügt, daß nicht nur unser Wille, sondern ganz ebenso unmittelbar und mit ebenso voller Wahrheit auch unser Vorstellen selbst innerlich von uns erkannt wird, ohne daß eine dem Gegenstande der Auffassung selbst fremde Form die Auffassung trübt, und im Anschluß an Beneke wird dieselbe Doktrin in Ueberwegs System der Logik § 40 ff entwickelt.

**) Dies hat am eingehendsten R. Seydel gezeigt. Von der groben Inkonsequenz oder dem Zirkel aber ist Sch. doch wohl frei, welche ihm u. a. Otto Liebmann vorwirft, daß er, wenn er von „Gehirnfunktionen“ redet, seinen eigenen Idealismus vergessen hätte, oder von der, daß ein greifbarer Zirkel darin zu finden sei, wenn die Vorstellung ein Produkt des Gehirns und das Gehirn wiederum ein Produkt der Vorstellung sein soll. Eine Kritik, die nicht ohne Not „haarsträubende Confusion“ dem Denker aufbürden will, wird ihm das Recht zugestehen, den vulgären Ausdruck „Gehirnfunction“ unter Vorbehalt der Korrektur zu gebrauchen, daß, streng genommen, die Funktion des der Gehirnerscheinung zum Grunde liegenden Willens zu verstehen sei. Sch. vermischt den Begriff „Wille“, welcher die Vorstellung des Erstrebens und die Überzeugung der Erreichbarkeit desselben involviert, mit dem Begriffe „Trieb“, der ohne solche theoretischen Bestandteile sein kann; wenn unser Vorstellen nicht Objekt unseres Vorstellens sein könnte, so könnte dies auch der Wille nicht sein, sondern höchstens nur der blinde Trieb, und doch kommt anderseits Sch. in der Durchführung seiner Theorie nicht ohne den Begriff des Willens im vollen Sinne aus; er sagt, er wolle das Genus nach der vorzüglichsten Spezies benennen, erzielt aber dadurch den falschen Anschein, als ob die Naturkräfte, indem er dieselben den Willen in der Natur nennt, uns ebensoschr, wie der menschliche Wille, bekannt wären, und als ob die zweckmäßige Wirksamkeit derselben ebenso verständlich, wie die des bewußten Willens, wäre. Der bildliche und der eigentliche Sinn des Wortes Wille fließen zusammen. Die Einheit des Willens, die Sch. als real nimmt, ist in der Tat nur die Hypothese einer Abstraktion. Zudem

Das einzelne in Raum und Zeit und dem Satze des Grundes gemäß erscheinende Ding ist nur eine mittelbare Objektivation des Dinges an sich oder des Willens; zwischen diesem und dem Einzelobjekt steht noch die Idee als die alleinige unmittelbare Objektivität des Willens. Die Ideen sind die Stufen der Objektivation des Willens, welche, in zahllosen Individuen ausgedrückt, als die unerreichten Musterbilder dieser oder als die ewigen Formen der Dinge dastehen, nicht selbst in Zeit und Raum, das Medium der Individuen, eintretend, sondern feststehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend, nie geworden, während jene entstehen und vergehen, immer werden und nie sind. Als die niedrigste Stufe der Objektivation des Willens stellen sich die allgemeinsten Kräfte der Natur dar, welche teils in jeder Materie ohne Ausnahme erscheinen, wie Schwere, Undurchdringlichkeit, teils sich untereinander in die überhaupt vorhandene Materie geteilt haben, so daß einige über diese, andere über jene, eben dadurch spezifisch verschiedene Materie herrschen, wie Starrheit, Flüssigkeit, Elastizität, Elektrizität, Magnetismus, chemische Eigenschaften und Qualitäten jeder Art. Die oberen Stufen der Objektivation des Willens, auf welchen immer bedeutender die Individualität hervortritt, erscheinen in den Pflanzen und Tieren bis zum Menschen hinauf. Jede Stufe der Objektivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig. Ein jeder Organismus stellt die Idee, deren Abbild er ist, nur nach Abzug des Teils seiner Kraft dar, welcher verwendet wird auf die Überwältigung der niederen Ideen, die ihm die Materie streitig machen. Je nachdem dem Organismus die Überwältigung jener die tieferen Stufen der Objektivität des Willens ausdrückenden Naturkräfte mehr oder weniger gelingt, wird er zum vollkommeneren oder unvollkommeneren Ausdruck seiner Idee, d. h. er steht näher oder ferner dem Ideal, welchem in seiner Gattung die Schönheit zukommt.*)

Auf dieser Ideenlehre ruht Schopenhauers im dritten Buche vorgetragene Kunstlehre. Die Idee ist noch nicht in die untergeordneten, unter dem Satze des Grundes begriffenen Formen des Erkennens eingegangen, aber sie trägt bereits die allgemeinste Form des Erkennens, die der Vorstellung überhaupt, des Objektseins für ein Subjekt. Als Individuen haben wir keine andere Erkenntnis, als die dem Satze des Grundes unterworfen ist; diese Form aber schließt die Erkenntnis der Ideen aus. Von der Erkenntnis der einzelnen Dinge können wir uns zu der Erkenntnis der Ideen nur dadurch erheben, daß im Subjekt eine Veränderung vorgeht, welche jenem großen Wechsel der ganzen Art des Objektes entspricht und vermöge welcher das Subjekt, sofern es eine Idee erkennt, nicht mehr Individuum ist. Das Erkennen gehört zur Objektivation des Willens auf ihren höheren Stufen. Ursprünglich und ihrem Wesen nach ist die Erkenntnis

läßt Sch. ununtersucht, ob nicht alle Kraft und aller Trieb innere Zustände oder Qualitäten voraussetzen, welche, mehr unseren Vorstellungen als unseren Begehungen analog, an sich nicht Kräfte seien, sondern dies erst durch ihre Beziehungen zu andern werden. An die Beschränkung unseres eigentlichen Wesens auf den Willen knüpft sich ferner in der praktischen Philosophie der Übelstand, daß Sch. konsequentermaßen nicht die positive Bedeutung des Vorstellens und Erkennens anzuerkennen vermag und demgemäß, da der bloße „Wille zum Leben“ keine wahrhafte Befriedigung gewährt, nicht über denselben hinaus auf ein edleres Ziel, sondern nur von demselben weg auf die Austilgung desselben zu verweisen vermag, wovon unten.

*) Daß Schopenhauer, wie in seiner Lehre von dem Einen Willen als Ding an sich gleich den Eleaten, Megarikern und Spinoza, so in seiner Ideenlehre, gleich Platon und Schelling Abstraktionen, die wir im Denken vollziehen, fälschlich objektiviert und hypostasiert, ist offenbar.

dem Willen durchaus dienstbar; bei den Tieren ist diese Dienstbarkeit nie aufzuheben; die Erkenntnis der Idee geschieht, indem die Erkenntnis im Menschen sich vom Dienste des Willens losreißt, wodurch das Subjekt aufhört, ein bloß individuelles zu sein und in fester Kontemplation des dargebotenen Objektes, außer seinem Zusammenhange mit irgend welchen anderen ruht und darin aufgeht. Wenn man aufhört, den Relationen der Dinge zueinander und zum eigenen Willen am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde nachzugehen, also nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet, sondern einzig und allein das Was, und zwar nicht durch das abstrakte Denken, sondern durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, dann ist, was so erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches, sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektivität des Willens auf dieser Stufe, und das Subjekt ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis. Diese Erkenntnisart ist der Ursprung der Kunst. Die Kunst, das Werk des Genies, wiederholt die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt. Ihr einziges Ziel ist die Mitteilung dieser Erkenntnis. Je nachdem der Stoff ist, in welchem sie wiederholt, ist sie bildende Kunst, Poesie oder Musik.*)

Der Baukunst, als einer der bildenden Künste, können wir keine andere Absicht unterlegen, als die, einige der Ideen, welche die niedrigsten Stufen der Objektivität des Willens sind, zu deutlicher Anschauung zu bringen, nämlich Schwere, Cohäsion, Starrheit, Härte, diese allgemeinen Eigenschaften des Steines, diese ersten dumpfesten Sichtbarkeiten des Willens, Grundbaustöne der Natur. Die Ideen, in welcher der Wille die höchsten Stufen seiner Objektivation erreicht, unmittelbar anschaulich darzustellen, ist Aufgabe der Historienmalerei und der Skulptur, während die Darstellung des Menschen in der zusammenhängenden Reihe seiner Bestrebungen und Handlungen der große Vorwurf der Poesie ist. Geschichte verhält sich zur Poesie wie Portraitmalerei zur Historienmalerei, erstere gibt das im einzelnen, letztere das im allgemeinen Wahre. Die Geschichte hat die Wahrheit der Erscheinung, die Poesie hat die Wahrheit der Idee, die in keiner einzelnen Erscheinung zu finden ist, aber aus allen spricht. Der Dichter stellt mit Wahl und Absicht bedeutende Charaktere in bedeutenden Situationen dar, der Historiker nimmt beide, wie sie sich ihm bieten. Die Darstellung der Idee der Menschheit kann der Dichter nun so ausführen, daß der Dargestellte zugleich der Darstellende ist, dies geschieht in der lyrischen Poesie; oder der Darzustellende ist vom Darstellenden ganz verschieden; das geschieht in allen anderen Gattungen der Poesie, indem da das Subjektive mehr und mehr zurücktritt, am deutlichsten im Drama, welches die objektivste, in vieler Hinsicht vollkommenste, auch schwierigste Gattung der Poesie ist. Eine ganz besondere und hohe Stellung nimmt die Musik ein. Sie ist nicht wie die anderen Künste das Abbild der Idee, sie ist vielmehr Abbild des Willens selbst, sie ist so unmittelbare Objektivation des ganzen Willens, wie die Welt selbst es ist, ja wie die Ideen es sind. Da es also derselbe Wille ist, der sich in den Ideen wie in der Musik, nur auf verschiedene Weise objektiviert, so muß eine Analogie sein zwischen der Musik und zwischen den Ideen. So erkennt Schopenhauer in den

*) Schopenhauer rückt die ästhetische Auffassung, um sie von dem „Willen“ zu sondern, der theoretischen sehr nahe, ohne doch, da er einen Genuß des Schönen anerkennt, zur gänzlichen Abscheidung von der Beziehung auf den jedes Gefühl bedingenden „Willen“ fortgehen zu können. In seiner Ideenlehre schlägt die logische Allgemeinheit in eine ästhetische Vollkommenheit um.

tiefsten Tönen der Harmonie, im Grundbaß, die niedrigsten Stufen der Objektivation des Willens wieder, die unorganische Natur, die Masse der Planeten, in den gesamten die Harmonie hervorbringenden Stimmen, zwischen dem Basse und der leitenden, die Melodie singenden Stimme, die gesamte Stufenfolge der Ideen, in denen der Wille sich objektiviert. Die höheren repräsentieren ihm die Pflanzen und die Tierwelt und die singende das Ganze leitende Melodie das besonnene Leben und Streben des Menschen.

Gibt Schopenhauer in dem dritten Buche seines Hauptwerkes seine Ästhetik, so in dem vierten seine Ethik, zu deren Darstellung freilich auch „die beiden Grundprobleme der Ethik“ herangezogen werden müssen. Was die Frage nach der menschlichen Freiheit anlangt, so ist Sch. vollkommener Determinist. Alles, was in die Erscheinung tritt, ist dem Satze vom Grunde unterworfen. Aber der Mensch hat das untrügliche Gefühl der Verantwortlichkeit für das, was er tut, der Zurechnungsfähigkeit für seine Handlungen, beruhend auf der unerschütterlichen Gewißheit, daß er selber der Täter seiner Taten ist. Die Tat ist jedoch nur das Zeugnis von dem Charakter des Täters. Der Charakter trägt die Schuld; da aber, wo die Schuld liegt, muß auch die Verantwortlichkeit zu finden sein. Hier nimmt nun Schopenhauer die Lehre Kants vom Verhältnis zwischen empirischem und intelligiblem Charakter, von der Vereinbarkeit der streng empirischen Notwendigkeit des Handelns und der transzendentalen Freiheit auf, eine Lehre, welche nach Schopenhauer zum Schönsten und Tiefstgedachten gehört, was Kunst, ja was Menschen jemals hervorgebracht haben. Der empirische Charakter ist wie der ganze Mensch als Gegenstand der Erfahrung eine bloße Erscheinung, daher auch an Raum, Zeit, Kausalität gebunden, deren Gesetzen unterworfen. Hingegen ist die von diesen Formen unabhängige, unveränderliche Bedingung und Grundlage dieser ganzen Erscheinung sein intelligibler Charakter, d. h. sein Wille als Ding an sich, welchem in dieser Eigenschaft absolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Kausalität, zukommt. Die Freiheit ist eine transzendente, tritt nicht in der Erscheinung hervor, sondern ist insofern nur vorhanden, als wir von der Erscheinung und allen ihren Formen abstrahieren, um zu dem zu gelangen, was außer aller Zeit als das innere Wesen des Menschen an sich selbst zu denken ist. Vermöge dieser Freiheit sind alle Taten des Menschen sein eigenes Werk, so notwendig sie auch aus dem empirischen Charakter bei seinem Zusammenreffen mit den Motiven hervorgehen. So dürfen wir die Freiheit nicht in unseren einzelnen Handlungen, sondern müssen sie im ganzen Sein und Wesen suchen. *Operari sequitur esse.* Jeder Mensch handelt nach dem, wie er ist, und die demgemäß jedesmal notwendige Handlung wird im individuellen Fall allein durch die Motive bestimmt.

Infolge dieser Lehre von der empirischen Notwendigkeit gibt Schopenhauer keine Gesetze in der Ethik, sondern nur eine Beschreibung der Handlungen, welche für moralisch oder für unmoralisch gelten. Für unmoralisch gelten nun nach ihm bei jedem Vernünftigen zweierlei Handlungen: 1. die, welche aus reinem Egoismus, 2. die, welche aus reiner Bosheit, d. h. aus der Absicht, andern positiv zu schaden, hervorgehen. Außer diesen gibt es für die Menschen noch eine dritte Triebfeder für das Handeln, nämlich das Mitleid. Den Handlungen, die aus diesem hervorgegangen sind, wird wahrer moralischer Wert zugesprochen. Solche Handlungen gehören in das Gebiet zweier Tugenden, der Gerechtigkeit, vermöge deren ich den Äußerungen meines Egoismus und meiner Bosheit, durch die andern geschadet wird, entgegenrete, und der Menschenliebe, vermöge deren ich zur Linderung und Aufhebung fremder Not größere oder geringere Opfer bringe. Das Mitleid ist das Fundament aller wahren Moral.

Wenn nun eine Handlung aus Mitleid hervorgehen soll, also ganz allein des andern wegen, so muß dessen Wohl unmittelbar mein Motiv sein, wie bei den meisten andern Handlungen es mein eigenes Wohl ist. Ich muß mich mit dem andern auf irgend eine Weise identifiziert haben. Wie ist das aber möglich? Dies wird auf metaphysische Art erklärt: da das innerste Wesen der eigenen Erscheinung auch das des andern ist, so sind für die dies Erkennenden die Schranken zwischen den verschiedenen Individuen gefallen, und ein jeder sagt sich: das bist du, wenn er einen andern sieht, du selbst bist der Leidende, wenn er einen andern leiden sieht. So ist es auch erklärlich, wie sich das Gefühl des Mitleids nicht nur auf Menschen, sondern auch auf Tiere erstreckt, was Schopenhauer als einen besonderen Wert seiner Ethik ansah.

Dem Mitleid nachzukommen ist allerdings moralisch, aber dennoch ist dies nur der niedere Flug des Menschen, es gibt einen höheren. Das Ansehen des Lebens, der Wille, das Dasein selbst, wie es in jedem Individuum sich zeigt, ist ein stetes Leiden, ist teils jämmerlich, teils schrecklich. Der Wille ist in seinen Erscheinungen nichts als Begehren, Bedürfnis. Man begehrt ja nur, wenn man etwas bedarf. Alles Streben entspringt aus Unzufriedenheit mit dem jeweiligen Zustande, ist also Leiden, solange es nicht befriedigt ist. Keine Befriedigung ist aber dauernd, vielmehr ist sie stets der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Da nun kein letztes Ziel des Strebens zu ersehen ist, gibt es auch kein Maß und Ziel des Leidens. Sobald das Streben ja auf kurze Zeit einmal im Leben aufhört, stellt sich sogleich der andere Dämon des Lebens, den es neben der Not noch gibt, nämlich die Langeweile, ein. Diese ist ein keineswegs gering zu achtendes Übel; sie macht, daß Wesen, die einander so wenig lieben wie die Menschen, doch so sehr einander suchen, und wird dadurch die Quelle der Geselligkeit. Auch werden überall gegen sie wie gegen andere Kalamitäten öffentliche Vorkehrungen getroffen, schon aus Staatsklugheit, weil dieses Übel, so gut wie sein entgegengesetztes Extrem, die Hungersnot, die Menschen zu den größten Zügellosigkeiten treiben kann: panem et Circenses braucht das Volk. Die Langeweile ist ein so fürchterliches Übel, daß sie schon die Züchtlinge zum Selbstmord geführt hat. Wie die Not die beständige Geißel des Volks ist, so die Langeweile die der vornehmen Welt. Im bürgerlichen Leben ist sie durch den Sonntag, wie die Not durch die sechs Wochentage repräsentiert. Zwischen Not und Langeweile schwingt das Leben wie ein Pendel hin und her.

Mit der Höhe der Intelligenz wächst das Leiden, deshalb ist es für den Menschen am größten. Diese Welt demnach für eine gute oder gar für die beste zu erklären, ist nicht nur töricht, sondern sogar gottlos, zumal der Wille in seinen einzelnen Erscheinungen auf das heftigste gegen sich selbst wütet. Die Welt ist die schlechteste, die überhaupt gedacht werden kann, und wäre sie nur noch ein wenig schlechter, so könnte sie überhaupt nicht mehr existieren. Das Leben ist nicht lebenswert, das Nichtsein dem Sein weitaus vorzuziehen. Der Wille ist blind, ohne Intellekt gewesen, der diese Welt, das Leben in derselben hervorgebracht hat. Schopenhauer lehrt so den entschiedensten Pessimismus. In dieser schlimmen Welt erblickt sich der Wille nun selbst, wenn er sich in dem Menschen das Licht der Erkenntnis anzündet. Es kann dann die Frage auftauchen: Wozu dies alles? Lohnt die Last und die Mühe des Lebens durch den Gewinn? Als Vorstellung freilich allein, rein angeschaut oder durch die Kunst wiederholt, gewährt das Dasein ein bedeutendes Schauspiel, Freiheit von Qual im Genuß des Schönen. Aber diese Erkenntnis erlöst nicht auf immer, sondern nur auf Augenblicke vom Leben und ist sonach nicht der Weg

aus demselben, nicht ein Quietiv des Willens, dessen es zur dauernden Erlösung bedarf.

Hier wird von Schopenhauer — freilich in ganz inkonsequenter Weise — die Möglichkeit statuiert, bei dem Lichte deutlicher Erkenntnis sich frei für oder wider diesen Willen zu erklären, d. h. den Willen zu bejahen oder zu verneinen. Hier ist der einzige Fall, wo die Freiheit, die sonst in die intelligible Welt verlegt wird, in die Erscheinung tritt. Der Wille bejaht sich, wenn er, nachdem die Erkenntnis des Lebens eingetreten ist, dasselbe ebenso will, wie er es bis dahin ohne Erkenntnis als blinder Drang gewollt hat. Das Gegenteil hiervon, die Verneinung des Willens zum Leben, zeigt sich, wenn auf jene Erkenntnis das Wollen endet, indem sodann nicht mehr die erkannten einzelnen Erscheinungen als Motive des Wollens wirken, sondern die ganze, durch Auffassung der Ideen erwachsene Erkenntnis des Wesens der Welt, die den Willen spiegelt, zum Quietiv des Willens wird, und so der Wille sich selbst frei aufhebt. Dann genügt es dem Menschen nicht mehr, die andern sich gleichzusetzen und diese Erkenntnis praktisch in der Gerechtigkeit und in der Menschenliebe zu beweisen, sondern es entsteht in ihm Abscheu vor dem Wesen dieser jammervollen Welt, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist. Er wählt freiwillig Keuschheit, um die Fortpflanzung in künftige Geschlechter zu verneinen, und damit ist der erste Schritt zur Aufhebung des Willens getan. Von allen Menschen so negiert, würde der Wille zum Leben überhaupt aufhören. Dann wird die Askese weiter getrieben. Freiwillige Armut wird getragen, das Widerwärtige, Abscheu Erregende aufgesucht, um den Willen zu ertöten, die Erscheinung des Willens, der Leib, nur kümmerlich ernährt, es wird gefastet, ja Peinigungen und Kasteiungen müssen eintreten, bis der Wille, der in dem Körper lebt, völlig erloschen ist, wenn seine Erscheinung auch noch durch einen letzten Faden mit dem Leben zusammenhängt. — Der Selbstmord, als eine besondere Art der Bejahung des Willens, ist nicht erlaubt. — Statt der Unruhe, die sonst den Menschen von Ziel zu Ziel jagt, erfüllt ihn jetzt der volle Friede. Nur die Erkenntnis ist geblieben, der Wille ist geschwunden, nichts ist für den Menschen mehr Motiv. Schopenhauer sympathisiert mit den indischen Büßern, mit der buddhistischen Lehre von der Aufhebung des Leidens durch den Austritt aus der bunten Welt des Lebens (Sansara) und Eingang in die Bewußtlosigkeit (Nirwana) und mit den asketischen Elementen im Christentum, aber ohne in seiner greisenhaften Moral ein positives Ziel zu kennen, um deswillen die Aufhebung des Niederen eine sittliche Aufgabe ist. *)

§ 11. Im Gegensatz zu Fichtes subjektivem Idealismus und zu Schellings erneutem Spinozismus hat unter Anknüpfung an das realistische Element in der kantischen Philosophie, wie auch an eleatische, platonische und leibnizische Lehren Johann Friedrich Herbart (1776 bis 1841) eine philosophische Doktrin ausgebildet, die er selbst nach ihrem vorherrschenden Charakter als Realismus bezeichnet. Die Philosophie definiert er als Bearbeitung der Begriffe. Die Logik zielt auf die Deutlichkeit der Begriffe ab, die Metaphysik auf die

*) Zu diesem Behuf würde es der (von Frauenstädt versuchten) Hervorhebung der dem „Willen“ von seinen frühesten Stufen an wesentlichen Beziehung zum „Intellect“ bedürfen.

Berichtigung derselben, die Ästhetik im weiteren Sinne, welche die Ethik in sich faßt, auf die Ergänzung der Begriffe durch Wertbestimmungen. Herbarts Logik kommt prinzipiell mit der kantischen überein. Herbarts Metaphysik ruht auf der Voraussetzung, daß in den durch die Erfahrung dargebotenen formalen Begriffen, insbesondere in dem Begriff des Dinges mit mehreren Eigenschaften, in dem Begriff der Veränderung und in dem Begriff des Ich Widersprüche enthalten seien, welche zu einer Umformung derselben nötigen. In der Hinwegschaffung dieser Widersprüche findet Herbart die eigentliche Aufgabe der Spekulation. Das Sein oder die absolute Position kann nicht mit Widersprüchen behaftet gedacht werden, daher dürfen jene Begriffe nicht unverändert bleiben; anderseits ist das Sein so zu denken, daß es den empirisch gegebenen Schein zu erklären vermöge, denn wieviel Schein vorhanden ist, so viel Hinweisung auf Sein liegt vor. Also sind jene Begriffe, obschon sie nicht beibehalten werden dürfen, doch auch nicht völlig zu verwerfen, sondern methodisch umzugestalten. Die Widersprüche in dem Begriffe des Dinges mit vielen Eigenschaften nötigen zu der Annahme, daß viele einfache reale Wesen zusammen seien, deren jedem eine einfache Qualität zukomme. Die Widersprüche im Begriff der Veränderung nötigen zu der Theorie der Selbsterhaltung als des Bestehens wider Störung bei gegenseitiger Durchdringung einfacher realer Wesen. Die Widersprüche im Begriffe des Ich nötigen zur Unterscheidung von apperzipten und apperzipierenden Vorstellungen. Die gegenseitige Durchdringung und Einheit der Vorstellungen aber beweist die Einfachheit der Seele als ihres Trägers.

Die Seele ist ein einfaches, unräumliches Wesen, dem eine einfache Qualität zukommt. Ihr Sitz ist ein einzelner Punkt inmitten des Gehirns. Werden die Sinne affiziert, und setzt die Bewegung mittelst der Nerven zum Gehirn sich fort, so wird die Seele von den einfachen realen Wesen, die in ihrer nächsten Umgebung sind, durchdrungen; ihre Qualität übt dann eine Selbsterhaltung wider die Störung, die sie durch jede der ihrigen partiell oder total entgegengesetzte Qualität eines jeden von jenen anderen einfachen Wesen erleiden würde; eine jede solche Selbsterhaltung der Seele aber ist eine Vorstellung. Alle Vorstellungen beharren, auch nachdem der Anlaß, der sie hervorgerufen hat, aufgehört hat zu bestehen. Sind mehrere Vorstellungen gleichzeitig in der Seele, und sind dieselben einander partiell oder total entgegengesetzt, so können dieselben nicht ungehemmt zusammen bestehen; es muß so viel von ihnen gehemmt, d. h. unbewußt werden, als die Intensität sämtlicher Vorstellungen mit Ausnahme der stärksten beträgt. Dieses Hemmungsquantum nennt

Herbart die Hemmungssumme. Jede Vorstellung hat um so mehr von der Hemmungssumme zu tragen, je schwächer sie selbst ist. An die Intensitätsverhältnisse der Vorstellungen und an die Gesetze der Änderung dieser Verhältnisse knüpft sich die Möglichkeit und wissenschaftliche Notwendigkeit, Mathematik auf die Psychologie anzuwenden.

Unabhängig von der theoretischen Philosophie ist Herbarts Ästhetik, deren wichtigster Teil die Ethik ist. Die ästhetischen Urteile erwachsen aus dem Gefallen und Mißfallen, welches sich an gewisse Verhältnisse, die ethischen Urteile insbesondere aus dem, welches sich an Willensverhältnisse knüpft. Nicht in den Zielen, den zu erstrebenden Gütern, ist der Wert des sittlichen Wollens zu suchen, sondern in der Form des Willens. Ehe aber diese bestimmt werden kann, ist die Einsicht nötig von dem, was unbedingt wert ist als Gesetz zu gelten. Nur durch eine von allem Wollen unabhängige Wertbeurteilung ergibt sich die Berechtigung des Gesetzes, zu gebieten. Die Urteile gehen nun auf Willensverhältnisse, da es ja auf die Form des Willens ankommt, und sie bilden das System der sittlichen Musterbegriffe oder der praktischen Ideen. Auf die Übereinstimmung des Willens mit dem über ihn ergehenden sittlichen Urteil überhaupt bezieht sich die Idee der inneren Freiheit, auf die gegenseitigen Verhältnisse der Willensakte Einer Person die Idee der Vollkommenheit, auf die wohlgefällige Übereinstimmung des Willens des einen mit dem Willen des anderen die Idee des Wohlwollens oder der Liebe, auf die Vermeidung des mißfallenden Streits, welcher bei der gleichzeitigen Richtung mehrerer Willen auf das nämliche Objekt entsteht, geht die Idee des Rechts, auf die Aufhebung der mißfallenden Ungleichheit bei einseitigem Wohltun oder Wehetun geht die Idee der Vergeltung oder Billigkeit. Auf der Ethik, welche die Ziele bestimmt, und auf der Psychologie, welche die Mittel aufzeigt, ruht die Pädagogik, wie auch die Staatslehre. Der Staat, seinem Ursprung nach eine durch Macht geschützte Gesellschaft, ist bestimmt, die sämtlichen ethischen Ideen als eine von ihnen beseelte Gesellschaft zur Darstellung zu bringen. Der Gottesbegriff, für dessen Giltigkeit Herbart den teleologischen Beweis führt, gewinnt in dem Maße religiöse Bedeutung, als er durch ethische Prädikate bestimmt wird. Jeder Versuch einer theoretischen Durchbildung der philosophischen Gotteslehre ist mit der herbartischen Metaphysik unverträglich.

Herbarts kleinere philos. Schriften und Abh. nebst dessen wissensch. Nachlaß hat G. Hartenstein in 3 Bdn., Lpz. 1842, herausgegeben. Seine sämtlichen Werke hat G. Hartenstein in 12 Bdn. herausgegeben, Lpz. 1850—52, 2. Abdr., Hamb. 1883—1893, 13. Bd.: Nachträge u. Ergänzungen. Einzelne Schriften, z. B. das Lehrbuch zur Psychologie, in wiederholten Auflagen. Sämtl.

Werke in chronolog. Reihenfolge hrsg. von Karl Kehrbach, 1. u. 2. Bd., Lpz. 1882, 1885 (nicht mehr in diesem Verlag, Veit u. Co., erschienen), 1. u. ff. Bde., bis 10, Langensalza 1887 ff. (kritisch genau revidierter Text mit Angabe von Varianten und der Paginierung früherer Ausgaben). Die pädagog. Schriften hat Otto Willmann in chronolog. Reihenfolge mit Einleitg., Anmerk. u. komparativ. Regist. herausgegeben, 2 Bde., Lpz. 1873 u. 1875, 2. Aufl. 1880; dieselb. hrsg. mit Biographie v. Bartholomäi in d. Biblioth. pädagog. Classiker, 2 Bde., 2. Ausg. 1877. Herbartische Reliquien. Ein Supplem. zu H.s sämmtl. Werken, hrsg. von Ziller, Lpz. 1871 (enth. Briefe, Abhandl. u. Aphorismen). R. Zimmermann, Ungedruckte Briefe von und an Herbart, Wien 1877.

Über Herbart's Leben handelt Hartenstein in der Einleitung z. s. Ausgabe der kleineren philos. Schriften u. Abhandlg. H.s, Bd. I, Lpz. 1842. Ferner Voigdt, Zur Erinnerung an H., Worte, gesprochen am 28. Oct. 1841 in der öffentl. Sitzung der K. deutsch. Gesellsch. zu Königsberg, Kgsbg. 1841. Joh. Friedr. Herbart, Erinnerung an die Göttingische Katastrophe im Jahr 1837, ein Posthumum (hrsg. v. Taute), Kgsbg. 1842. F. H. Th. Allihn, Ueb. d. Leb. u. d. Schriften J. F. Herbarts, nebst einer Zusammenstellung der Litteratur seiner Schule, in: Ztschr. für exacte Philos., hrsg. von Allihn u. Ziller, Bd. I, Heft 1, Lpz. 1860, S. 44 ff. Zur Biogr. H.s: Sanio, Zur Erinnerung an H. als Lehrer der Kgsbg. Univers. in „Herbartische Reliqu.“, S. 1—19. F. Bartholomäi, J. Fr. Herbart, ein Lebensbild, Langensalza 1875. G. A. Hennig, Joh. Fr. Herbart, Lpz. 1876, 2. Aufl. 1877. Joh. Smidt (weil. Bürgermstr. v. Bremen), Erinnerungen an J. F. Herbart, in dem 1. Bde. der Ausgabe der Werke H.s von Kehrbach, XXIII—XXXVI. Otto Gramzow, Herbart, 1905 (s. ob. S. 3). K. Kehrbach, Das pädagogische Seminar J. F. H.s in Königsberg, Ztschr. f. Philos. u. Pädag., I, 1894.

Über H.s philos. Standpunkt und über einzelne seiner Doktrinen finden sich zahlreiche kritische Bemerkungen in verschiedenen Schriften und Abhandlungen von Beneke, Trendelenburg, Chalybäus, Ulrici, Franz Hoffmann, Lotze (Ueb. H.s Ontologie, in: Ztschr. f. Phil. etc., Bd. 11, 1843), Fechner (Zur Krit. der Grundlagen von H.s Metaphys., in: Ztschr. f. Phil. etc., Bd. 23, 1853), Zimmermann und anderen unten zu erwähnenden Philosophen. Manche zur Erläuterung der herbart'schen Lehre dienende Schriften u. Abhandlungen von Drobisch, Strümpell, Hartenstein und anderen Schülern Herbarts sind Abschnitt V dieses Tls. aufgeführt. In neuerer Zeit sind u. a. erschienen: P. J. H. Leander, Ueb. H.s philos. Standp., Lund 1865. F. A. Lange, D. Grundlegung der mathemat. Psychol., ein Versuch zur Nachweisung der fundamentalen Fehler b. Herbart u. Drobisch, 1865. K. Fr. W. L. Schulze, H.s Stellung zu Kant, entwickelt an den Hauptbegriffen ihrer Philos., Götting. Inaug.-Diss., Luckau 1866. Herm. Langenbeck, Die theol. Phil. H.s und seiner Schule und die darauf bezügliche Kritik, Berl. 1867. Wilh. Schacht, krit.-philos. Aufsätze, 1. Heft: Herbart und Trendelenburg, Aarau 1868 (vgl. dagegen J. Bergmann in den Philos. Monatsheften, Bd. I, 1868, S. 237—242). E. F. Wyneken, Das Naturgesetz der Seele, Hannov. 1869. E. Otto Zacharias, Ueb. einige metaphys. Differenzen zwisch. H. u. Kant, Rostocker Promotionsschrift, Lpz. 1869. Rich. Quäbicker, Kants u. H.s metaphys. Grundans. üb. das Wesen der Seele, Berl. 1870. Jul. Kaftan, Sollen u. Sein in ihrem Verhältn. zueinander, eine Studie zur Krit. H.s, Lpz. 1872. H. Siebeck, Aristoteles et H. doctrinae psychologicae quibus rebus inter se congruant, Inaug.-Diss., Halle 1872. D. Burger, De zedekunde volgens de beginselen der leer van H., Amersfort 1872. Aless. Paoli, La filosofia pratica di Herb., Torino 1873. W. Rein, H.s Regierg., Unterr. u. Zucht in ihr. Verhältniss zueinander, Eisenach 1873. Ph. Landerl, Die Willensfreiheit vom h.schen Standpunkte aus, Gymn.-Progr., Kremsmünster 1874. Theod. Lipps, Zur h.schen Ontologie, I.-D., Bonn 1874. C. A. Thilo, H.s Verdienste um die Phil., Vortrag, Oldenbg. 1875. Th. Vogt, Lotts Kritik der h.schen Ethik und H.s Entgegnung, Wien 1875. R. Martin, Die letzten Elemente der Materie in den Naturwissenschaften u. in H.s Metaphysik, Crimmitschau 1875.

W. Drobisch, Ueb. d. Fortbildung d. Philos. durch H., akad. Vorlesung, Lpz. 1876. K. S. Just, Die Fortbildung der kantischen Ethik durch H., Eisenach 1876. M. Lazarus, Rede auf H. bei der Enthüllung seines Denkmals in Oldenburg, Berl. 1876. G. A. Hennig, J. Fr. H., zu seinem Säculargeburtst. nach seinem Leben und seiner pädagog. Bedeutung dargestellt, Kyritz 1876. R. Zimmermann, Perioden in H.s philos. Geistengang, Wien 1877. G. Schneider, Die metaphys. Grundlagen der h.schen Psychologie dargest. u. krit. untersucht, Inaug.-

Diss., Erlang. 1877. P. Hohlfeld, Ueb. H.s prakt. Philos., Neuwied 1877. Ernst Katzer, D. moral. Gottesbeweis nach Kant u. Herbart, I.-D., Lpz. 1877. J. Cape-sius, Die Metaphys. H.s in ihrer Entwicklungsgesch. u. ihrer histor. Stellung, Lpz. 1878. Straszewski, Herbart, sa vie et sa philos. d'après des publications récentes, in: Rev. philos., Bd. 7, 1879, S. 514—526, 645—673. Al. Schwarze, Die Stellung der Religionsphilos. in H.s System, I.-D., Halle 1881. H. Holtzmann, D. Religionsbegr. der Schule Herbarts, in: Ztschr. f. wissensch. Theol., 1882. Alb. Schoel, Zur Krit. der herbart. Religionsphilos., Lpz. 1883; ders., J. F. H.s philos. L. v. d. Religion quellenmässig dargestellt, Dresden 1884. O. Hostinsky, Ueb. die Bedeut. der prakt. Ideen H.s f. d. allg. Aesthet., Prag 1883. O. Flügel, E. neuer Angr. auf H.s Religionsph. (O. Pfleiderer, Religionsph. I., 1883), in: Ztschr. f. ex. Ph., XIII, 1884, S. 276—304. Hnr. Free, D. L. H.s v. d. mschl. Seele mit H.s eigenen Worten zusammengestellt, Bernb. 1885.

Frdr. Dittes, Uebers. der Pädag. H.s, d. Psychol. H.s, d. Eth. H.s, Krit. der Pädag. H.s in: Pädagogium, Monatsschr. f. Erzieh. u. Unterr., 1885, Heft 7—10 (scharfe Kritik H.s), s. dazu: Chr. A. Thilo u. O. Flügel, Dittes üb. d. prakt. u. theoret. Ph. H.s, Langensalza 1886, s. auch Ztschr. f. ex. Ph., Bd. XIV, 1886. O. Krüger, Zur Krit. der herbartischen Ethik, G.-Pr., Chemnitz 1886. O. Foltz, D. metaphys. Grundlagen der herb. Psychologie u. ihre Beurtheil. durch Herrn Dr. Dittes, Gütersloh 1886. A. Rosinski, Krit. d. Beweisgründe des herb. Realism. f. d. Subjectivität des Wahrnehmungsinhaltes, Lpz. 1887. W. Ostermann, Die hauptsächlichsten Irrthümer der herbartischen Psychologie u. ihre pädagog. Konsequenzen, Oldenb. 1887; ders., Zur Herbart-Frage, e. Wort d. Erwider. an Herrn O. Flügel (Ostermann üb. Herbs. Psychol., Langens. 1887), Oldenb.-Lpz. s. a. C. A. Thilo, Eine Untersuch. üb. H.s Ideenlehre in Bezug auf d. v. Lott, Hartenstein u. Steinthal an ihr gemachten Ausstellungen, in: Ztschr. f. ex. Ph., Bd. XV, 1887, S. 225—257, 341—354. — S. auch Ldw. Strümpell, d. Einleit. in d. Philos., namentlich 282 ff.; ders., D. Metaphys. H.s nach ihr. Principien u. nach ihr. Verlauf geschildert; ders., J. Fr. H.s Theorie der Störungen u. Selbsterhaltung der realen Wesen, dargestellt nach ihr. histor. u. systemat. Begründung, beides in Abhandlungen zur Gesch. der Metaphysik, Lpz. 1896. J. Frohschammer, Monaden u. Welpphantasie, S. 89—107. G. F. Stout, The Herbartian Psychology, Mind 1888. Vgl. dazu Dumdey, H. u. d. englischen Psychologen nach G. F. Stout, Ztschr. f. ex. Philos., 19, 1892. H. Dereux, Du fondement de la morale d'après H., La crit. philos., 4, 1889. G. F. Stout, H. compared with the english psychologists and with Beneke, Mind 1889. Herm. Günther, Betrachtungen üb. d. ersten Sätze der herbartischen Psychologie, Lpz. 1889. F. W. D. Krauss, Die Kant-Herbartsche Eth., krit. Studie, Gotha 1890. G. Dumdey, H.s Verh. zur englisch. Associationspsych., Diss., Halle 1890. B. Gimkiewicz, Ueb. H.s Methode der Beziehungen, Diss., Berl. 1890. Chr. A. Thilo, Ueb. das zweite Buch der allgem. prakt. Philosophie H.s, Ztschr. f. ex. Philos., 18, 1890, 1—30, 241—272. O. Hostinsky, H.s Aesthet. in ihr. grundlegend. Theil. quellenmässig dargestellt u. erläutert, Hamb. 1891. T. Wiget, Pestalozzi u. Herbart, Lpz. 1891. E. Hartenstein, Zur Krit. der psychologisch. Grundbegriffe H.s, Diss., Rostock 1892. Fr. Ballauf, D. psycholog. Grundlage von H.s prakt. Philos., Pr., Aurich 1892; ders., Das Gefühl b. H., Diss., Jena 1898. Viet. Kühn, Kurze Darstell. u. Krit. der prakt. Ideen H.s vom Standpunkte religiöser Heteronomie, Diss., Lpz. 1894. Mauxion, La métaphysique de H. et la critique de Kant, Par. 1895. Ch. de Garmo, H. and the Herbartians, Lond. 1896. Herbart u. d. Herbartianer. E. Beitrag zur Gesch. d. Philos. u. d. Pädagogik. Sonderabdr. aus d. encyklopäd. Handb. der Pädagog. v. W. Rein, zusammengest. a. d. Arbeiten v. Thilo, Flügel, Rein, Rude, Langensalza 1897. K. Woynar, D. Verhältn. d. prakt. Philos. H.s zu d. englisch. Moralphilosophen Shaftesbury, Hutcheson u. Hume m. besond. Berücksicht. der eth. Idee des Wohlwollens, Pr., Neutitschein 1897. J. E. Bulkeley, D. Einfluss Pestalozzis auf H., Diss., Zürich 1897. F. Klaschka, Platon u. H., Mies 1898. H. M. u. E. Felkin, An introduction to Herbart, Lond. 1896. H. Schupp, D. Grundbegriffe der Psychologie H.s u. ihr. empirisch. u. metaphys. Zusammenh., Diss., Erlang. 1896. A. H. Brunn, H.s Metaphysik in ihr. Verhältn. z. d. That-sachen der Erfahrung, Diss., Basel 1897. J. Hübener, D. Gefühl in sein. Eigen-art u. Selbständigk., m. besond. Bez. auf Herbart u. Lotze, Dresd. 1898. Th. Moosher, H.s Metaphys., Pr., Basel 1898. Felsch, Erläuterung. zu H.s Ethik mit Berücksichtig. der gegen sie erhobenen Einwendung., Langensalza 1898; ders., Die Psychologie b. H. u. Wundt, Ztschr. f. Philos. u. Päd., 7, 1900 ff. Andr. Schäffer, Die philos. Grundlagen der herbartisch. Pädagogik. E. krit. Unters.,

Strassb. 1900. Rich. Hintz, H.s Bedeut. f. d. Psychologie, Pr., Berl. 1900. R. Steck, H. in Bern, A. f. G. d. Ph., XIII, 1900, S. 179—199. E. Hoermann, H. u. seine Leute, Pädagog. Arch. 41, 1900. O. Flügel, D. Bedeut. der Metaphys. H.s f. d. Gegenwart, Ztschr. f. Philos. u. Päd., VII, 1900. Th. Ziehen, D. Verh. der herbart'sch. Psychol. zum physiol.-psychol. Experiment, Berl. 1900. Walth. Regler, H.s Stellung zum Eudämonism., Diss., Lpz. 1901. Ernst Seydl, Zu Herbart's praktischer Philos., Jahrb. f. Philos. u. spek. Th., XVI, 1901, S. 129—154. Mor. Spanier, D. jüdische Ethik u. H.s fünf ethische Ideen, Magdeburg 1901. Walt. Kinkel, Joh. Frd. H. Sein Leben u. seine Philosophie, Giessen 1903. F. H. Hayward, The Critics of Herbartianism, Lond. 1903. Andr. Rinsky-Korsakow, H.s Ontologie. E. kritische Darstellung, St. Petersburg 1903. A. Kociok, Grundzüge der Erkenntnissl. H.s. E. Beitrag zur Beurteilung seiner Stellung zu Kant, Diss., Jena 1904. Viele Aufs. in d. Ztschr. für exacte Phil., u. bes. H.s Pädagogik betreffend, in dem „Jahrbuch d. Vereins f. wissensch. Pädagogik“.

Von Herbart's Schriften (deren chronologisches Verzeichnis Hartenstein am Schluß des XII. Bandes der sämtlichen Werke gibt) sind die bemerkenswerthesten folgende:

Über Pestalozzi's neueste Schrift: Wie Gertrud ihre Kinder lehrte, in: Irene, eine Monatsschr., hrsg. von G. A. v. Halem, Bd. I, Berl. 1802, S. 15—51, wiederabg. (außer in H.s kl. Schr. Bd. III, S. 74 ff.) in den sämtl. Werken XI, S. 45 ff.

Pestalozzi's Idee eines ABC der Anschauung als ein Cyclus von Vorübungen im Auffassen der Gestalten wissenschaftlich ausgeführt, Götting. 1802; 2., durch eine Abh. über d. ästhetische Darstellg. der Welt als das Hauptgeschäft der Erziehung, vermehrte Aufl., ebd. 1804. Werke XI, S. 79 ff.

De Platonici systematis fundamenta commentatio (zum Antritt des Extraordinariats in Göttingen), Gött. 1805, W. XII, S. 61 ff. Kl. Schr. Bd. I, S. 67 ff.

Allgemeine Pädagogik, aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet, Gött. 1806, W. X, S. 1 ff.

Hauptpunkte der Metaphysik, Gött. 1806 u. 1808. Kl. Schr. I, 199. W. III, S. 1 ff.

Hauptpunkte der Logik (auch als Beilage zur Ausgabe der Hauptp. der Metaph. 1808), Gött. 1808. Kl. Schr. I, 254. W. I, 465 ff.

Allgemeine praktische Philosophie, Gött. 1808. W. VIII, S. 1 ff. Neue Ausg., Lpz. 1873.

Psychologische Bemerkungen zur Tonlehre, in: Königsberger Archiv, Bd. I, St. 2; W. VII, S. 1 ff.; psychol. Untersuchung über d. Stärke einer gegebenen Vorstellung als Function ihrer Dauer betrachtet, ebd. St. 3, W. VII, S. 29 ff. (Kl. Schr. I, S. 331 ff.; S. 361 ff.)

Theoriae de attractione elementorum principia metaphysica, Regiomonti 1812, W. IV, S. 521 ff., Kl. S. I, 409. (Aus d. Latein. durch Karl Thomas übersetzt und eingeleitet, ist diese Schrift Berlin 1859 wieder herausgegeben worden.)

Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, Königsb. 1813, 2. Aufl. 1821, 5. Aufl. 2. Abdr. Hamb. 1883, W. I, S. 1 ff. (Besonders wertvoll und nicht etwa zu verwechseln mit der viel unbedeutenderen sogleich zu erwähnenden Encyklop. d. Ph.)

Lehrbuch zur Psychologie, (Königsb. u. Lpz. 1816, 2. verb. Aufl. ebd. 1834, 3. Aufl. 3. Abd., hrsg. von G. Hartenstein, Lpz. 1887. W. V, S. 1 ff.

Gespräch über das Böse, Königsb. 1817. W. IX, S. 49 ff., Kl. S. II, 115.

Ueber den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien, Beil. der 2. Aufl. des Lehrb. zur Einl. in die Philos., W. XI, S. 396, Kl. S. III, 98.

De attentionis mensura causisque primariis psychologiae principia statica et mechanica exemplo illustraturus scripsit J. F. Herbart, Regiomonti 1822, W. VII, 73 ff. Kl. S. II, S. 353 ff.

Ueber die Möglichkeit u. Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden, Königsb. 1822. W. VII, S. 129 ff. Kl. S. II, 417.

Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, Königsb. 1824—25, W. Bd. V u. VI.

Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre, Königsb. 1828—29, W. Bd. III u. IV.

Kurze Encyclopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten entworfen, Halle 1831, 2. Aufl. 1841, W. Bd. II.

De principio logico exclusi medii inter contradictoria non negligendo commentatio, Gött. 1833, W. I, S. 533 ff. Kl. S. II, 721.

Umriss pädagog. Vorlesungen, Gött. 1825, 2. Aufl. 1841, W. X, S. 185 ff.

Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, Briefe an Herrn Prof. Griepenkerl, Gött. 1836, W. IX, S. 241 ff.

Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral, Gött. 1836, W. VIII, S. 213 ff.

Psychol. Untersuchungen, Heft 1 u. 2, Gött. 1839—40, W. VII, S. 181 ff.

Ungedruckte Briefe (17) Herbarts, mitgetheilt von K. G. Brandis in: Beitr. zur Lehrerbildung, Gotha 1894, H. 6. Briefe H.s an Drobisch mitgeteilt v. Theod. Fritsch, Jahrb. d. Vereins f. wissensch. Pädagogik, herausg. v. Th. Vogt, 34, 35 u. 37, 1902, 3 u. 5. Vgl. auch die Erläuterung. zu dies. Jahrb.

Johann Friedrich Herbart, geboren zu Oldenburg, wo sein Vater Justizrat war, am 4. Mai 1776, erhielt seine erste Bildung durch Privatunterricht und auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt; er war früh mit der wolffschen Philosophie, daneben auch mit kantischen Lehren bekannt. Im Jahre 1794 bezog er die Universität Jena, wo damals gerade Fichte seine Wissenschaftslehre entwickelte. Lebhaft zu philosophischem Denken angeregt, legte Herbart schriftlich seinem Lehrer Bedenken gegen Sätze der Wissenschaftslehre vor und überreichte ihm auch seine Kritik der beiden ersten Schriften Schellings: Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, und: Vom Ich oder dem Unbedingten im menschlichen Wissen. Herbart gewann die Überzeugung, es komme in der Philosophie nicht darauf an, „da fortzufahren, wo ein zu grosser Berühmtheit gelangter Philosoph zu bauen aufgehört hat“, sondern: „auf die Fundamente zu achten, dieselben der schärfsten Kritik zu unterwerfen, ob sie auch wirklich tauglich sind, ein Gebäude des Wissens zu tragen“.

Herbarts Streben nach Genauigkeit in der Untersuchung ward durch die Anregung, die er von Fichte empfing, gefördert. Auf den Begriff des Ich ward früh sein Nachdenken gelenkt. In einem 1794 verfaßten Aufsatz glaubt er in dem Sichselbstvorstellen einen „unendlichen Cirkel zu finden, da ich mich als den setze, der sich selbst, also den sich Vorstellenden u. s. f. vorstellt“, meint jedoch, jene Unendlichkeit werde erschöpft, indem das Ich sich die Aufgabe selbst, die ganze Unendlichkeit in Einem Begriffe vorstelle, durch den Begriff des Ich werde also das Umfassen der Unendlichkeit postuliert. Die Keime zu Herbarts späterer Lösung des Ichproblems aber und überhaupt zu seinem späteren „Realismus“ sind bereits in seiner 1796 geschriebenen Kritik der schellingschen Schrift vom Ich enthalten, indem er hier der schellingschen Disjunktion: „entweder Wissen ohne Realität oder ein letzter Punkt der Realität“ als drittes Glied beifügt: „oder ebenso mannigfaltige Realität des Wissens, als es Mannigfaltigkeit des Wissens giebt“, die Möglichkeit mehrerer Gründe für Eine Folge, gleich mehreren Anhängenpunkten für eine Kette hervorhebt und den Satz aufstellt: „jedes Bedingte setzt zwei Bedingungen voraus.“ In den Jahren 1797—1800 war Herbart Hauslehrer in der Berner Familie von Steiger zu Interlaken. Da er vor allem der Poesie und der Mathematik bildende Kraft zuschrieb, so beschäftigte er seine drei Zöglinge zunächst hauptsächlich mit diesen Unterrichtsobjekten (wobei er im Griechischen von Homer ausging) und schob Moral und Geschichte auf eine spätere, wie er glaubte, für das Verständnis derselben geeignete Zeit hinaus, erfuhr jedoch eine ihn tief schmerzende Störung seines Planes durch ein unvorhergesehenes vorzeitiges Abbrechen des Unterrichts bei dem ältesten der Zöglinge. Mit Moral und Psychologie beschäftigte sich H. eifrig in dieser Zeit. Durch einen Besuch bei Pestalozzi lernte er dessen Unterrichtsweise kennen, welcher er stets ein lebendiges Interesse bewahrt, und aus der er manches in seine eigene pädagogische Theorie aufgenommen hat. — Über Pestalozzi (geb. 1746, gest. 1827)

als Philosoph hat C. Rothenberger eine Dissertation geschrieben, Bern 1898. — Im Jahre 1800 ging Herbart über Jena und Göttingen in seine Heimat zurück. Er verweilte bis 1802 in Bremen im Hause seines Freundes Joh. Smidt, mit Philosophie und Pädagogik beschäftigt, in Göttingen habilitierte er sich im Oktober 1802 als Dozent der Philosophie und Pädagogik; im Jahre 1805 erhielt er ebendasselbst eine außerordentliche Professur, ward aber 1809 durch Wilhelm v. Humboldts Vermittelung nach Königsberg als ordentlicher Professor der Philosophie und Pädagogik berufen, nachdem Krug, der Nachfolger Kants auf dem philosophischen Lehrstuhl, nach Leipzig abgegangen war. Auch leitete Herbart in Königsberg das von ihm daselbst gestiftete pädagogische Seminar. Im Jahre 1833 nahm Herbart einen Ruf nach Göttingen an, wo er, der aktiven Beteiligung an den politischen Tagesinteressen abhold, um so energischer seiner Aufgabe als Forscher und Lehrer in ununterbrochener Tätigkeit bis zu seinem am 14. August 1841 erfolgten Tode sich widmete.

Herbart definiert die Philosophie (im zweiten Kapitel des ersten Abschnitts seines Lehrbuchs zur Einleitung in die Philosophie) als Bearbeitung der Begriffe. Er knüpft hierbei kritisch an Kants Erklärung der philosophischen Erkenntnis als der Vernunftkenntnis aus Begriffen an. Durch das Wort Vernunft werde in diese Erklärung ein Streitpunkt gebracht, sofern der Begriff der Vernunft ein äußerst schwankender ist, und nach Herbart eine Vernunft als ein besonderes Seelenvermögen so wenig, wie überhaupt irgend eines der von der aristotelischen und aristotelisierenden Psychologie angenommenen Seelenvermögen existiert. Also bleibe übrig: Erkenntnis aus Begriffen. Dies sei jedoch der Gewinn der vorhandenen Wissenschaft; die Philosophie aber als Wissenschaft erzeugend sei Bearbeitung der Begriffe. Gegen den Vorwurf, diese Definition sei zu weit, weil Bearbeitung der Begriffe in allen Wissenschaften vorkomme, bemerkt Herbart, Philosophie liege wirklich in allen Wissenschaften, wenn dieselben seien, was sie sein sollen.*)

Aus den Hauptarten der Bearbeitung der Begriffe, sagt Herbart, ergeben sich die Hauptteile der Philosophie. Die erste Aufgabe ist die Klarheit und die Deutlichkeit der Begriffe. Die Klarheit besteht in der Unterscheidung eines Begriffes von anderen Begriffen, die Deutlichkeit in der Unterscheidung der Merkmale eines (zusammengesetzten, nicht einfachen) Begriffes voneinander. Deutliche Begriffe können die Form von Urteilen annehmen, und die Vereinigung der Urteile ergibt Schlüsse. Hiervon handelt die Logik. Herbart definiert die Logik als denjenigen Teil der Philosophie, welcher die Deutlichkeit in Begriffen und die daraus entspringende Zusammenstellung der letzteren im allgemeinen betrachte. Da aber die Auffassung der Welt und unser selbst manche Begriffe herbeiführe, welche, je deutlicher sie gemacht werden, gerade um so weniger Vereinigung unserer Gedanken zulassen, so erwachse hieraus der Philosophie die wichtige Aufgabe, die derartigen Begriffe durch Ergänzung so zu verändern, daß die in ihnen liegende logische Schwierigkeit verschwinde; diese Berichtigung der Begriffe sei die Aufgabe der allgemeinen Metaphysik. Die Hauptbegriffe der Metaphysik

*) Bearbeitung der Begriffe ist jedenfalls nicht das einzige methodische Mittel der Philosophie, sondern kann nur etwa als das am meisten charakteristische betrachtet werden. Die Basierung der Definition der Philosophie auf das methodische Verfahren ist nur dann gerechtfertigt, wenn, was allerdings Herbart nachzuweisen sucht, wirklich nicht ein bestimmtes Objekt, wie etwa das Universum als solches, oder auch die Realprinzipien alles Existierenden, der Philosophie im Unterschiede von den übrigen Wissenschaften, die auf einzelne Gebiete des Existierenden gehen, zukommt.

seien so allgemein, und die Berichtigung derselben von so entscheidendem Einfluß auf alle Gegenstände des menschlichen Wissens, daß erst, nachdem jene Berichtigung vorgenommen sei, die übrigen Begriffe von der Welt und von uns selbst gehörig bestimmt werden könnten. So schließen sich an die Metaphysik an als ihre Anwendung auf die Hauptgegenstände des menschlichen Wissens die Psychologie, die Naturphilosophie und die natürliche Theologie oder philosophische Religionslehre. Ferner gibt es Begriffe, die zwar nicht eine Veränderung notwendig machen, wohl aber einen Zusatz in unserm Vorstellen herbeiführen, der in einem Urteile des Beifalls oder des Mißfallens besteht. Die Wissenschaft von solchen Begriffen ist die Ästhetik.*) Angewandt auf das Gegebene, geht die Ästhetik über in eine Reihe von Kunstlehren, welche man sämtlich praktische Wissenschaften nennen kann, weil sie angeben, wie derjenige, der sich mit einem gewissen Gegenstande beschäftigt, denselben behandeln soll, indem nicht das Mißfallende, sondern vielmehr das Gefallende zu erzeugen ist. Zu diesen Kunstlehren gehört auch die Tugendlehre, deren Vorschriften den Charakter der notwendigen Befolgung darum an sich tragen, weil wir unwillkürlich und unaufhörlich den Gegenstand derselben darstellen, während es bei den meisten der praktischen Wissenschaften der Willkür überlassen bleibt, ob man sich mit dem Gegenstande abgeben will oder nicht.

In der Auffassung und Ausführung der Logik kommt Herbart mit dem Kantianismus in dem Maße überein, daß er, da er selbst nur Grundzüge entwirft, für das eingehendere Studium geradezu auf die logischen Lehrschriften von Kantianern, wie Hoffbauer, Krug und Fries, verweist. Nach Aristoteles ist die Logik die Analysis (zergliedernde Sonderung von Form und Inhalt) des Denkens überhaupt, nach Kant und auch nach Herbart aber eine Lehre von dem zergliedernden und durch Zergliederung erläuternden oder verdeutlichenden Denken. Kants Einteilung der Erkenntnisse in analytische und synthetische ist, wie für die Unterscheidung der Logik und Vernunftkritik bei Kant, so auch für die der Logik und Metaphysik bei Herbart maßgebend gewesen. Unsere Gedanken, sagt Herbart, sind Begriffe, sofern wir sie hinsichtlich dessen, was durch sie gedacht wird, betrachten. Verschiedene Begriffe, die miteinander unvereinbar sind, wie der Zirkel und das Viereck, von denen aber jeder unabhängig von dem andern gedacht werden kann, stehen im konträren Gegensatz. Die bloß verschiedenen, aber nicht unvereinbaren Begriffe, wie der Zirkel und das Rote, sind disparat. Die disparaten sowohl als die konträren Begriffe ergeben noch den kontradiktorischen Gegensatz zwischen a und non a , b und non b , indem von a und b gesagt wird, jedes sei nicht das andere. Entgegengesetztes ist nicht einerlei. Diese Formel heißt der Satz des Widerspruchs. Mit ihm gleichgeltend ist der sogenannte Satz der Identität, $A = A$, oder eigentlich: A ist nicht gleich non- A , wo die Negationen einander aufheben und eine Bejahung ergeben, desgleichen das sogenannte principium exclusi medii: A ist entweder B oder nicht

*) Bei dieser Einteilung besteht die Ungleichmäßigkeit, daß die Logik nicht selbst die Begriffe überhaupt, noch auch einzelne Begriffe verdeutlicht, sondern die Normen für die Verdeutlichung aller Begriffe aufstellt, was ihr Anlaß gibt, eine bestimmte Klasse von Begriffen, nämlich die logischen, d. h. den Begriff des Begriffs, den Begriff des Urteils usw., nicht bloß zu verdeutlichen, sondern überhaupt wissenschaftlich zu entwickeln, die Metaphysik dagegen gewisse Begriffe zu berichtigen selbst übernimmt und von eben diesen berichtigten Begriffen Anwendungen macht, die Ästhetik endlich die bereits vor ihr von dem menschlichen Bewußtsein vollzogene, zu der objektiven Betrachtung hinzutretende Bildung von Urteilen des Beifalls und des Mißfallens auf Prinzipien zu bringen sucht.

B. Wo es erlaubt ist, die Einheit einer Summe anzunehmen, da kann diese Summe ein solches und auch ein anderes enthalten, z. B. dieses Kleid ist rot und blau, dieses Ereignis ist zugleich erfreulich und traurig. Wenn Begriffe einander im Denken begegnen, so kommt in Frage, ob sie eine Verbindung eingehen werden oder nicht; die Entscheidung dieser Frage ist das Urtheil. Der vorausgesetzte Begriff ist das Subjekt, der angeknüpfte ist das Prädikat. Herbart nimmt an, daß das kategorische Urtheil (z. B. Gott ist allmächtig, die Seele ist unsterblich, Goethe war ein deutscher Dichter) die Behauptung der Existenz des Subjekts nicht involviere, und geht von dieser Annahme*) auch in seiner Darstellung der Schlußlehre aus. Herbart bezeichnet die Schlüsse der ersten und zweiten Figur als Subsumtions-, die der dritten als Substitutionsschlüsse.

Die Aufstellung der metaphysischen Probleme bereitet Herbart durch die Skepsis vor. Jeder tüchtige Anfänger in der Philosophie, sagt Herbart, ist Skeptiker; aber es ist auch jeder Skeptiker als solcher Anfänger. Wer nicht einmal in seinem Leben Skeptiker gewesen ist, der hat diejenige durchdringende Erschütterung aller seiner von früh auf angewöhnten Vorstellungen und Meinungen niemals empfunden, welche allein vermag das Zufällige von dem Notwendigen, das Hinzugedachte vom Gegebenen zu scheiden. Wer aber in der Skepsis beharrt, dessen Gedanken sind nicht zur Reife gekommen, er weiß nicht, wohin jeder gehört, und wieviel aus jedem folgt; von fremden Gedanken und vom Widerstreite derselben gedrückt, werden diejenigen fast immer Skeptiker, welche fleißig waren im Lesen und faul im Denken. Herbart unterscheidet eine niedere und eine höhere Skepsis. Jene geht darauf, daß wir wegen der Bedingtheit unserer Auffassung durch unsere Subjektivität schwerlich ein treues Bild von dem, was die Dinge sind, durch unsere Sinne erlangen. Die Körper mögen im Raum auf irgend eine Weise gestaltet, in der Zeit irgend welchen Veränderungen unterworfen, die Stoffe durch Kräfte ergriffen und behandelt, die Menschen und Tiere von irgend welchen Wahrnehmungen und Gesinnungen erfüllt sein; aber wir wissen nicht, was für Wahrnehmungen und Gesinnungen und nicht, was für Kräfte, Stoffe, Veränderungen und Gestalten da sind. Der Zweifel aber kann weiter vordringen und zu dem Gedanken fortgehen, daß wir wirklich gar nicht alles dasjenige wahrnehmen, was wir wahrzunehmen glauben, daß wir zu dem gegebenen Wahrnehmungsinhalt die Formen, insbesondere die Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Kausalität, wie auch die Zweckmäßigkeit, die wir den Naturobjekten zuschreiben, unwillkürlich hinzugedacht haben. Hierdurch wird zweifelhaft, ob feste Anfangspunkte unseres Wissens irgend zu finden seien, und es kann als ebenso zweifelhaft erscheinen, ob im Fall, daß Prinzipien wirklich vorhanden wären, sich Methoden für ein fortschreitendes Denken würden finden lassen, da die Erfahrung als unvollständig, der Analogieschluß als unsicher, und ein Rechtsgrund zu einer Synthesis a priori, wodurch ein Prinzip sich selbst überschreiten würde, kaum als denkbar erscheint.

Herbart hält dafür, daß wir zwar wegen der Relativität aller Eigenschaften nicht eine Kenntnis von der wahren Beschaffenheit der Dinge durch die Sinne erlangen, aber die Existenz der Dinge ist nicht nur eine gedachte, sondern eine erkennbare. In jeder Empfindung liegt die absolute Position als uns gegeben, und das Empfundene beansprucht, als Seiendes zu gelten. Freilich ist das, was wir empfinden, nur etwas für uns, es kann ihm daher die selbständige Existenz nicht zugesprochen werden. Andererseits ist die in der Empfindung liegende absolute

*) Die wenigstens bei dem affirmativen Urtheil im allgemeinen falsch und nur in einzelnen Fällen vermöge des Zusammenhangs der Rede zutreffend ist.

Position eine gegebene Tatsache und kann daher nicht aufgehoben werden. Sie muß daher bezogen werden auf etwas, das nicht empfunden wird, und so kommt Herbart dazu, einfache und reale Wesen anzunehmen als durch die Erscheinungen notwendig vorausgesetzt; diese werden nicht nur gedacht, sondern mittelbar erkannt und sind infolgedessen ein wahrhaft Reales. Gegen Kant verfißt Herbart auch die Ansicht, daß die Formen der Erfahrung wirklich gegeben seien, da wir uns in der Auffassung eines bestimmten Objekts an die Verbindung des Wahrnehmungsinhalts mit einer bestimmten Form gebunden fühlen und nicht, wie es bei bloß subjektivem Hinzudenken der Formen der Fall sein müßte, jeden beliebigen Inhalt in der sinnlichen Wahrnehmung selbst mit jeder beliebigen Form verknüpfen können. In welcher Art dieselben gegeben seien, ist ein späteres, psychologisches Problem; auf der Tatsache des Gegebenseins derselben aber beruht die metaphysische Betrachtung.

Die gegebenen Formen der Erfahrung sind von der Art, daß sie widersprechende Begriffe liefern, welche durch das Denken verbessert werden müssen.

Die Ausdehnung im Raum und das Geschehen in der Zeit involvieren Widersprüche. Das Ausgedehnte soll sich dehnen durch viele, verschiedene, auseinander liegende Teile des Raumes; durch die Dehnung aber zerreißt das Eine in Vieles, und doch soll das Eine mit dem Vielen identisch sein. Indem wir Materie denken, beginnen wir eine Teilung, die wir ins Unendliche fortsetzen müssen, weil jeder Teil noch als ein Ausgedehntes gedacht werden soll. Wir kommen nie zu allen Teilen, nie zu den letzten Teilen, weil wir die Unendlichkeit der aufgegebenen Teilung sonst überspringen müßten. Wollen wir versuchen, von dem Einfachen auszugehen und aus ihm die Materie ebenso im Denken zusammenzusetzen, wie sie aus ihm wirklich bestehen mag, so fragt sich, wie viele Einfache wir wohl zusammen nehmen müßten, um einen endlichen Raum auszufüllen. Offenbar müßte die vorige Unendlichkeit jetzt rückwärts übersprungen werden. Bei der Teilung verliert sich die Realität im Unendlichenkleinen; bei der versuchten Rekonstruktion können wir dieses nicht als Grundlage der Realität der Materie gebrauchen. Der Erfahrungsbegriff der Materie ist daher einer Veränderung im Denken zu unterwerfen. An die unendliche Teilbarkeit der Zeit knüpfen sich die gleichen Betrachtungen. Die Erfüllung der Zeit durch das Geschehen und durch die Dauer erfordern noch offener als die Raumerfüllung, daß auf das Erfüllende die Unterscheidung der unendlich vielen Teilchen übertragen werde; denn leere Zwischenzeiten würden Vernichtung und Wiederentstehen dessen bezeichnen, was in der Dauer und dem Geschehen begriffen ist. Was geschieht, nimmt die Zeit ein, es ist in derselben gleichsam ausgedehnt. Was geschehen ist, zeigt sich im Erfolge als ein endliches Quantum der Veränderung. Dieses Endliche soll die unendliche Menge dessen in sich fassen, was in allen Zeiteilchen nacheinander geschah. So wenig, wie die einfachen Teile des Ausgedehnten im Raume, ist das wirkliche Geschehen, aus dem der Erfolg sich zusammensetzt, denkbar, denn es zerfließt, wie klein wir es fassen mögen, immer wieder in ein Vorher, ein Nachher, eine Mitte zwischen beiden.

Der Begriff der Inhärenz oder des Dinges mit mehreren Eigenschaften involviert den Widerspruch, daß das Eine Vieles sei. Die Mehrheit der Eigenschaften verträgt sich nicht mit der Einheit des Gegenstandes. Das Ding soll der Eine Besitzer der verschiedenen Merkmale sein. Aber das Besitzen muß doch dem Dinge als etwas seiner Natur Eigentümliches, als eine Bestimmung seines Was zugeschrieben werden, folglich ein ebenso Vielfaches sein, wie die Eigenschaften, die besessen werden. Dadurch aber wird das Ding selbst

ein Vielfaches, während es doch zugleich Eines sein soll. Die Frage: was ist das Ding? erfordert eine einfache Antwort. Der Begriff von dem Dinge, dessen wahre Qualität ein vielfacher Besitz von Merkmalen sei, ist ein widersprechender Begriff, der einer Umarbeitung im Denken entgegenseht, weil er, als aus dem Gegebenen stammend, nicht verworfen werden kann.

Auch der Begriff der Kausalität, der, obschon nicht als Begriff gegeben, doch durch ein notwendiges Denken über das Gegebene entsteht, involviert Widersprüche. Mit dem Gegebenen drängt sich unmittelbar der Begriff der Veränderung auf; nun macht sich schon im gemeinen Denken ein Bedürfnis fühlbar, zu erklären, warum die Veränderung eingetreten sei, d. h. die Veränderung als Wirkung aufzufassen und zu ihr eine Ursache zu suchen. Aber der Begriff der Veränderung führt auf ein Trilemma. Entweder nämlich müßte die Veränderung eine äußere Ursache oder eine innere Ursache haben oder ursachlos sein, mit anderen Worten: sie müßte sich entweder auf Mechanismus oder auf Selbstbestimmung oder auf absolutes Werden zurückführen lassen. Der gemeine Verstand pflegt sich alle drei Vorstellungsarten zu erlauben, indem er in der Körperwelt äußere Ursachen, bei dem Willen Selbstbestimmung, für den Lauf der Dinge im allgemeinen aber oft das Schicksal, d. h. absolutes Werden, voraussetzt. Allein 1. der Begriff der äußeren Ursache erklärt nicht den ursprünglichen Wechsel, da er auf einen regressus in infinitum zu führen scheint, und er erklärt auch nicht den abgeleiteten Wechsel, da er den Widerspruch in sich trägt, daß das Tätige eine fremde, ihm nicht eigene Bestimmung als Eigenschaft seiner Natur in sich trage, und daß das Leidende nach der Veränderung noch das nämliche Ding, und doch auch nicht mehr das nämliche Ding wie vorher sein soll; 2. der Begriff der Selbstbestimmung durch eine innere Ursache vermindert diese Schwierigkeiten nicht und leidet zudem an dem Widerspruch, daß er das eine Wesen in dem Aktus der Selbstbestimmung durch den Gegensatz der Aktivität und Passivität mit sich entzweit; 3. das absolute Werden, welches den Wechsel selbst als die Qualität dessen, was ihm unterworfen ist, ansieht, leidet an der doppelten Schwierigkeit, daß es eine strenge Gleichförmigkeit des Wechsels fordern würde, die doch in der Natur der Dinge erfahrungsgemäß nicht angetroffen wird, und daß es auch in sich selbst widersprechend ist, da der Begriff des Werdens sich nicht anders denken läßt, als durch die wechselnden Beschaffenheiten, welche in der Umwandlung durchlaufen werden, so daß man, um die Qualität des Werdens zu bestimmen, die einander entgegengesetzten Beschaffenheiten zusammenfassen und in eine Einheit konzentrieren muß, worin der Widerspruch liegt, daß Entgegengesetzte Eins sein sollen; sagt man, das Wesen sei nur Erscheinung eines nicht wechselnden Grundes, so werden die Widersprüche nicht gemindert, sondern gehäuft; denn es tritt bei dieser Annahme nur um so deutlicher hervor, daß in dem Einen nicht wechselnden Grunde alle Mannigfaltigkeit und aller Widerspruch konzentriert sei, woraus das Viele und Entgegengesetzte der Erscheinung sich entfalten soll.

Der Begriff Ich trägt in sich, wofern das Ich als Urquell aller unserer höchst mannigfaltigen Vorstellungen angesehen wird, den Widerspruch der Inhärenz des Vielen in dem Einen, welcher hier sogar besonders fühlbar ist, weil das Selbstbewußtsein das Ich als ein völliges Eins darzustellen scheint: dazu aber tritt der dem Ich eigentümliche Widerspruch, daß er als das reine, in sich selbst zurückgehende Selbstbewußtsein sich vorstellen muß, d. h. sein Ich vorstellen muß, d. h. sein sich Vorstellen vorstellen muß, und so fort ins unendliche (indem jedesmal das Sich durch sein Ich und dieses wiederum durch sein sich Vorstellen

zu ersetzen ist), so daß der Ich-Begriff in der Tat gar nicht zustande kommen zu können scheint.

Die Metaphysik, welche die dargelegten Widersprüche aus den Formen der Erfahrung hinwegschaffen und dadurch die Erfahrung begreiflich machen soll, wird von Herbart eingeteilt in die Lehre von den Prinzipien und Methoden (Methodologie), von dem Sein, der Inhärenz und der Veränderung (Ontologie), von dem Stetigen (Synechologie) und von den Erscheinungen (Eidologie). An die allgemeine Metaphysik schließt sich als angewandte Metaphysik die Naturphilosophie und die Psychologie an.

Die von der Metaphysik zu vollziehende Umbildung der angegebenen Begriffe besteht darin, daß die notwendigen Ergänzungsbegriffe oder die Beziehungspunkte aufgesucht werden, durch welche allein die Widersprüche, die in denselben enthalten sind, sich auflösen lassen. Die Methode, durch Aufsuchung der notwendigen Ergänzungsbegriffe die Widersprüche in den durch die Erfahrung dargebotenen formalen Begriffen aufzuheben, nennt Herbart die Methode der Beziehungen. Jeder Begriff jener Art ist ein Grund, aus dem um des in ihm enthaltenen Widerspruchs willen der Ergänzungsbegriff gefolgert werden muß. Nur hierdurch wird nach Herbart Synthesis a priori möglich. Denn, sagt er, wenn B dem A durch Synthesis a priori, also notwendig, zu verbinden ist, so muß A ohne B unmöglich sein; die Notwendigkeit liegt in der Unmöglichkeit des Gegenteils; Unmöglichkeit eines Gedankens aber ist Widerspruch (wogegen Kant behauptet hatte, daß synthetische Sätze a priori noch eines andern Prinzips als des Satzes der Identität und des Widerspruchs bedürfen).

Es ist unmöglich, anzunehmen, daß nichts sei, denn dann würde auch nichts erscheinen. Leugne man alles Sein, so bleibe zum mindesten das unleugbare Einfache der Empfindung. Das Zurückbleibende, nach aufgehobenem Sein, ist Schein. Dieser Schein, als Schein, ist. Weil der Schein nicht hinwegzuheben ist, so muß irgend ein Sein vorausgesetzt werden.

Erklären, daß A sei, heißt, es solle bei dem einfachen Setzen des A sein Bewenden haben. Sein ist absolute Position.*) Der Begriff des Seins schließt alle Negation und alle Relation aus.***) Was als seiend gedacht wird, heißt ein Wesen (ens).

Das Einfache der Empfindung findet sich nie oder höchst selten einzeln, sondern in Komplexionen, welche wir Dinge nennen. Wir legen dem Dinge seine einzelnen Merkmale als Eigenschaften bei. Die Widersprüche aber, die in dem Begriffen des Dinges mit mehreren Eigenschaften liegen, nötigen dazu, diesen Begriff, um ihn von eben diesen Widersprüchen zu befreien, durch die Annahme

*) Hiermit zieht Herbart das Setzen des Seins in den Begriff des Seins hinein, woran sich ihm dann u. a. auch die irrige Annahme knüpft, die Zahl der realen Wesen könne nicht unendlich sein, weil wir freilich, vom Endlichen ausgehend, niemals das Unendliche als eine bestimmte Größe setzen können, sondern bei jeder bestimmten Grenze denken müssen, es könne und solle noch weiter gegangen werden. Das Sein an sich hat aber in der Tat mit unserer Position nichts zu schaffen. Es ist gerade das von unserm Setzen Unabhängige. Nicht das Sein, sondern unser Denken des Seins ist Position, und was (wie das Unendliche) außerhalb des Bereichs unserer Position liegt, liegt darum doch keineswegs außerhalb des Bereiches der Wirklichkeit.

**) In dem Ausschluß aller Negation und Relation liegt ein Sprung; nur die Relation in dem zu setzenden Subjekt und die Wiederaufhebung (Negation) der Setzung in dem Sinne, in welchem sie vollzogen worden ist, ist in der Tat auszuschließen.

zu ergänzen, daß eine Mehrheit realer Wesen existiere, deren jedes von schlechthin einfacher, durch keine inneren Gegensätze bestimmbarer Qualität sei, deren Zusammen aber die Erscheinung des Einen Dinges mit vielen Eigenschaften bedinge. So sind die Eigenschaften eines Dinges nichts weiter als die Beziehungen, in welchen es zu anderen Dingen steht. Dieser Beziehungen können es natürlich viele sein.

In einer Komplexion von Merkmalen pflegen einzelne zu beharren, während andere wechseln. Wir schreiben daher den Dingen Veränderungen zu. Aus den Widersprüchen im Begriff der Veränderung aber folgt, daß es im Seienden keinen ursprünglichen inneren Wechsel gibt, weil ursprüngliche Selbstbestimmung und absolutes Werden unmöglich ist, und daß es auch keinen abgeleiteten Wechsel geben würde, wofern die Einwirkung von Ursachen nur unter der Voraussetzung einer ursprünglich nach außen gerichteten Tätigkeit erfolgen könnte. Dann aber würde es gar keinen Wechsel geben, auch nicht in der Erscheinung, was der Erfahrung widerspricht. Mithin muß jene Voraussetzung falsch sein und der Wechsel sich ohne eine ursprünglich nach außen gerichtete, wie auch ohne eine ursprüngliche innere Tätigkeit erklären lassen. Herbart erklärt denselben mittelst der Theorie der Selbsterhaltungen, welche bei dem Zusammensein der einfachen realen Wesen stattfinden und das einzige wirkliche Geschehen ausmachen. Diese Theorie beruht auf dem Hilfsbegriffe des intelligibeln Raumes nebst der diesem Raume entsprechenden Zeit und Bewegung, und auf dem methodischen Hilfsmittel der zufälligen Ansicht.

Unter dem intelligibeln Raume versteht nämlich Herbart denjenigen Raum, in welchem befindlich die einfachen realen Wesen gedacht werden müssen, im Unterschiede von dem phänomenalen Raume, in welchem unsere Empfindungen vorgestellt werden, welcher also in der Seele selbst ist. Der Begriff des intelligibeln Raumes entspringt, indem sowohl das Zusammen als das Nichtzusammen der nämlichen Wesen gedacht werden soll. Das Aneinander einfacher realer Wesen erzeugt die „starre Linie“, der Übergang der Punkte ineinander die stetige Linie, aus der Mischung zweier Richtungen geht die Ebene, aus der Hinzufügung einer neuen Richtung der körperliche Raum hervor. Die Fiktion des Übergangs der Punkte ineinander setzt eine Teilbarkeit des Punktes voraus, welche Annahme Herbart durch die geometrische Tatsache irrationaler Verhältnisse zu rechtfertigen sucht. Auch in dem intelligibeln Raume sind, wie in dem phänomenalen, alle Bewegungen relativ; was Bewegung ist in bezug auf umgebende Objekte, die als ruhend betrachtet werden, ist Ruhe, sofern eben diese Objekte als in der entgegengesetzten Richtung jedesmal mit der gleichen Geschwindigkeit sich bewegend angesehen werden. Jedes Wesen im intelligibeln Raume ist ursprünglich ruhend in bezug auf sich selbst oder auf den Raum, sofern es selbst als in demselben befindlich betrachtet wird, aber nichts hindert, daß diese Ruhe Bewegung sei in Hinsicht auf andere reale Wesen: die Ruhe in bezug auf diese wäre nur ein möglicher Fall unter unendlich vielen gleich möglichen. Es ist also vorauszusetzen, daß im allgemeinen ursprünglich jedes Wesen im Vergleich mit jedem andern in Bewegung sei, nämlich in gradliniger Bewegung mit konstanter Geschwindigkeit. Diese Bewegung ist nicht eine wirkliche Veränderung, weil jedes Wesen in bezug auf sich selbst und auf seinen Raum dabei in Ruhe bleibt, zu andern Wesen aber nicht selbst in Beziehung steht, sondern nur durch ein zusammenfassendes Bewußtsein in Beziehung gesetzt wird. Wenn aber der Fall eintritt, daß infolge dieser ursprünglichen Bewegung einfache reale Wesen in denselben Punkt gleichzeitig gelangen, so erfolgt eine gegenseitige Durchdringung, die, sofern die Qualitäten dieser Wesen einander gleich sind, keine Störung ver-

anlaßt, sofern aber die Qualitäten derselben einander entgegengesetzt sind, eine Störung bedingt, da Entgegengesetztes nach dem Satze des Widerspruchs nicht in einem Punkte zusammen sein kann; die Störung würde erfolgen, wenn das Entgegengesetzte der mehreren Wesen sich wirklich aufheben könnte, da dasselbe aber unaufhebbar ist, so erhalten sich die Qualitäten wider die intendierte Störung; Selbsterhaltung ist Bestehen wider eine Negation. Die Störung gleicht einem Druck, die Selbsterhaltung einem Widerstande. In der Seele sind die „Selbsterhaltungen“ Vorstellungen; in allen andern realen Wesen sind sie solche inneren Zustände, die auch nach den herbartischen Prinzipien, gleichwie nach den leibnizischen, irgendwie unsern Vorstellungen analog gedacht werden müssen. Das eigentliche und einfache Was der realen Wesen erkennen wir zwar nicht, über ihre inneren und äußeren Verhältnisse aber können wir eine Summe von Einsichten erlangen, die sich ins unendliche vergrößern läßt. Die Voraussetzung, daß das einfache Was der Wesen bei verschiedenen nicht bloß verschieden sei, sondern auch konträre Gegensätze bilde, ist notwendig. Ist der Gegensatz der Qualität ein partieller, so lassen sich die Qualitäten in unserm Denken in solche Komponenten zerlegen, zwischen denen einerseits volle Übereinstimmung, anderseits voller Gegensatz statthat. Diese Zerlegung, obschon methodisch notwendig, um das Ergebnis zu verstehen, ist doch in bezug auf die Qualitäten selbst eine „zufällige Ansicht“, weil diese nicht wirklich aus solchen Komponenten hervorgegangen, sondern einfach und unteilbar sind und nur in der Betrachtung zerlegt werden.

In unserm Bewußtsein ist die Ichheit gegeben, und doch ist der Ichbegriff mit Widersprüchen behaftet. Diese Widersprüche nötigen zu einer Unterscheidung der im Selbstbewußtsein apperzipierten und der apperzipierenden Vorstellungsmassen, welche wiederum die Lehre von der Seele als einem einfachen realen Wesen, dem Träger der ganzen Komplexion unserer Vorstellungen, die Lehre von den Vorstellungen als den Selbsterhaltungen der Seele, und von den gegenseitigen Verhältnissen der Vorstellungen zur Voraussetzung hat.

An die Teilbarkeit des Punktes knüpft sich die Möglichkeit eines unvollkommenen Zusammen oder einer teilweisen Durchdringung einfacher (aber bei der Fiktion der Teilbarkeit als kugelförmig vorzustellender) realer Wesen. Durch die partielle Durchdringung der einfachen Wesen entsteht die Materie. Eine notwendige Folge teilweiser Durchdringung ist die Attraktion der Elemente. Denn die Selbsterhaltung kann sich nicht auf den durchdrungenen Teil eines jeden dieser realen Wesen beschränken; in dem ganzen realen Wesen, in allen fingierten Teilen desselben, befindet sich einerlei Grad der Selbsterhaltung, und zwar darum, weil eben das reale Wesen einfach und seine Teile nur fingiert sind. Dem inneren Zustand der totalen Selbsterhaltung aber muß mit Notwendigkeit auch die äußere Lage der einfachen Wesen entsprechen. Aus dieser Notwendigkeit, daß zu dem innern Zustande ein ihm angemessener äußerer Zustand hinzutrete, folgt, daß die partielle Durchdringung in ein totales Ineinander übergehen muß. Wenn man sich die Elemente als Kugeln vorstellt und die unendlich kleine Zeit des Eindringens wieder in Unendlichkleine der zweiten Ordnung zerlegt, so verhält sich in jedem Augenblicke die ganze Kugel zu dem noch nicht durchdrungenen Teile wie die anfängliche Anziehung zu der Beschleunigung in diesem Augenblicke. Bei einer Verbindung mehrerer einfacher realer Wesen tritt die Repulsion oder die Notwendigkeit des Hinausweichens ein, wenn nämlich das Maß überschritten wird, in welchem der innere Zustand eines mittleren realen Wesens einer Mehrheit eindringender realer Wesen zugleich zu entsprechen vermag. Attraktion und

Repulsion sind demnach nicht ursprüngliche Kräfte, sondern die notwendigen äußeren Folgen der inneren Zustände, in welche mehrere verschiedene Substanzen sich gegenseitig versetzen.

Ist zwischen Attraktion und Repulsion das Gleichgewicht hergestellt, so bildet die betreffende Verbindung von einfachen und realen Wesen ein materielles Element oder ein Atom.

Um die besonderen physikalischen Erscheinungen und Gesetze aus ihren letzten Gründen genetisch zu erklären, unterscheidet Herbart bei den Elementen einerseits nach dem Maße der Verschiedenheit ihrer Qualitäten den starken und schwachen Gegensatz, anderseits nach dem Verhältnisse der Intensität der beiderseitigen Qualität den gleichen und ungleichen Gegensatz. Aus der Kombination beider Unterscheidungen ergeben sich vier Hauptverhältnisse der Elemente zueinander:

1. der starke und gleiche oder nahezu gleiche Gegensatz: auf diesem beruht die Bildung der festen oder starren Materie, insbesondere ihre Cohäsion, Elastizität und Konfiguration;

2. der starke, aber sehr ungleiche Gegensatz; in diesem Verhältnis stehen die Elemente des (von Herbart zur Erklärung der Wärmeerscheinungen vorausgesetzten) Wärmestoffs (Caloricum) zu den Elementen der festen Körper;

3. der schwache und nicht sehr ungleiche Gegensatz; in diesem Verhältnis steht zu den Elementen der festen Körper das Elektricum;

4. der schwache und sehr ungleiche Gegensatz; in diesem Verhältnis steht zu den Elementen der festen Körper der Äther oder das Medium des Lichtes und der Schwere.

Auf die Annahme einer innern Bildsamkeit der Materie gründet Herbart die Biologie (oder Physiologie). Zwischen mehreren inneren Zuständen Eines Wesens treten gegenseitige Hemmungen ein (wie in der Seele zwischen Vorstellungen, welche einander im Bewußtsein beschränken); die gehemmten Zustände treten unter begünstigenden Bedingungen wieder hervor und bestimmen dann mit das äußere Geschehen. Durch das einfache Wesen werden in anderen, die mit ihm in Berührung kommen, gleichartige Zustände angeregt; hierauf beruhen die Assimilation und Reproduktion. Auch die Irritabilität und die Sensibilität folgen aus der inneren Bildsamkeit der Materie.

Das zufällige Zusammentreffen einfacher realer Wesen begründet nur die allgemeine Möglichkeit eines organischen Lebens. Die zweckmäßige Gestaltung aber, die in den höheren Organismen erscheint, setzt den Einfluß einer göttlichen Intelligenz voraus, welche zwar nicht die einfachen realen Wesen selbst, wohl aber die vorhandenen Beziehungen derselben zueinander (und eben hierdurch auch das, was der vulgäre Sprachgebrauch unter den Substanzen versteht) begründet hat. Der durch teleologische Erwägungen begründete Gottesglaube aber befriedigt das religiöse Bedürfnis nur, sofern der Mensch zu Gott beten oder wenigstens in dem Gedanken an Gott Ruhe finden kann, was die Aufnahme der ethischen Prädikate in die Gottesidee (wovon unten) bedingt.

Die Seele ist ein einfaches reales Wesen; denn wäre sie ein Komplex mehrerer realer Wesen, so würden die Vorstellungen auseinander liegen, und es würden nicht mehrere Vorstellungen zur Einheit des Gedankens und nicht die Gesamtheit meiner Vorstellungen zur Einheit meines Bewußtseins sich verbinden. Die Selbsterhaltungen der Seele sind Vorstellungen. Vorstellungen, die einander gleichartig oder auch disparat sind, verschmelzen miteinander; Vorstellungen aber, die einander partiell oder total entgegengesetzt sind, hemmen einander nach dem Maße ihres

Gegensatzes. Durch die Hemmung wird die Intensität, mit welcher die Vorstellungen im Bewußtsein sind, vermindert oder ganz aufgehoben. In der gehemmten Vorstellung ist das Vorstellen zu einem Streben, vorzustellen, geworden. Die Intensitätsverhältnisse der Vorstellungen lassen sich der Rechnung unterwerfen, obschon die einzelnen Intensitäten nicht meßbar sind; die Rechnung dient dazu, die Gesetze des Vorstellungslaufs auf ihren exakten Ausdruck zu bringen. Sie ist Statik, sofern sie auf den Endzustand geht, in welchem die Vorstellungen beharren können, Mechanik, sofern sie die jedesmalige Stärke einer Vorstellung in einem bestimmten Zeitpunkt während des Wechsels zu ermitteln sucht.

Es seien gleichzeitig zwei Vorstellungen, A und B, gegeben, deren Intensitäten einander vollkommen gleich seien, so daß jede = 1 sich setzen läßt. Zwischen beiden sei voller Gegensatz (wie z. B. zwischen rot und gelb, gelb und blau, dem Grundton und dem um eine Oktave höheren Ton), so daß, wenn die eine derselben ungehemmt bestehen soll, die andere total gehemmt sein muß. Da (nach dem Satze des Widerspruchs) Entgegengesetztes nicht gleichzeitig an demselben Punkte zusammen bestehen kann, so müßte die eine beider Vorstellungen zugunsten der andern völlig aufgehoben werden. Aber jede erhält sich; Bestehendes kann nicht ausgetilgt werden. Beide streben mit gleicher Kraft gegeneinander. Also sinkt jede auf die Hälfte ihrer ursprünglichen Intensität herab. Dem Gesetze des Widerspruchs würde genügt sein, wenn die eine Vorstellung ganz gehemmt wäre; es wird tatsächlich so viel von beiden Vorstellungen zusammen gehemmt, als die ursprüngliche Intensität der einen von beiden Vorstellungen beträgt. Diese auf beide Vorstellungen sich verteilende Gesamtheit der Hemmung nennt Herbart die Hemmungssumme. Ist der Gegensatz kein totaler, also nicht durch 1, sondern durch einen echten Bruch zu bezeichnen, so tritt dieser Bruch hier, wie überall, bei der Bestimmung der Hemmungssumme als Faktor hinzu.

Sind die Vorstellungen A und B an Stärke ungleich, ist die Intensität der ersten = a, der andern = b, und ist $a > b$, und besteht zwischen A und B voller Gegensatz, so genügt es nach Herbarts Annahme, daß ein Quantum, welches der Intensität (b) der schwächeren Vorstellung gleich ist, an beiden Vorstellungen zusammen gehemmt werde, denn wäre die schwächere aufgehoben, so wäre der „Widerspruch“ entfernt.*) Die „Hemmungssumme“ ist also nun = b. Jede Vorstellung sträubt sich mit ihrer ganzen Intensität gegen die Hemmung. Also trägt sie von derselben um so weniger, je stärker sie ist. Also trägt A von der Hemmungssumme, welche = b ist, $\frac{b^2}{a+b}$, und B trägt $\frac{ab}{a+b}$, so daß A im Bewußtsein bleibt mit der Stärke $a - \frac{b^2}{a+b} = \frac{a^2 + ab - b^2}{a+b}$, und B mit der Intensität $b - \frac{ab}{a+b} = \frac{b^2}{a+b}$.

Sind gleichzeitig drei Vorstellungen mit vollem Gegensatz untereinander gegeben, deren Intensitäten a, b, c sind, und ist $a > b$, $b > c$, so ist nach Herbart die Hemmungssumme = $b + c$, überhaupt gleich der Summe der sämtlichen schwächeren Vorstellungen; denn wären diese alle völlig gehemmt, so könnte die

*) Freilich wäre derselbe, falls er überhaupt besteht, nur dann entfernt, wenn B selbst, oder auch, wenn A selbst, aber nicht, wenn nur ein Intensitätsquantum = b, das sich auf beide Vorstellungen verteilt, aufgehoben wäre. Daß die Aufhebung oder „Hemmung“ durch das bloße Unbewußtwerden (bei dem Fortbestehen im unbewußten Zustande) bereits vollzogen sei, ist eine durch die Erfahrung aufgedrängte, aber mit dem logisch-metaphysischen Prinzip schwerlich vereinbare Annahme.

stärkste sich ganz behaupten. Auch diese Hemmungssumme verteilt sich nach dem umgekehrten Verhältnis der Intensitäten. Es kann dabei aber der Fall eintreten, daß die schwächste Vorstellung, indem sie ebensoviel oder mehr zu tragen hat, als ihre Intensität beträgt, ganz aus dem Bewußtsein verdrängt wird, in welches sie jedoch unter begünstigenden Umständen wieder eintreten kann. Die Grenze, an welcher die Intensität genau $= 0$ ist, nennt Herbart die Schwelle des Bewußtseins, wobei freilich das Bild des (horizontalen) Hinübertretens über eine Schwelle mit dem Bilde eines (vertikalen) Auf- und Niedersteigens sich mischt. Den Wert einer Vorstellung, bei welchem dieselbe gerade auf die Schwelle des Bewußtseins herabgedrückt wird, nennt Herbart den „Schwellenwerth“. Ist $a = 1$, $b = 1$, so ist $\sqrt{1/3} = 0,707 \dots$ der Schwellenwert von c .

Ist die Empfänglichkeit für eine Vorstellung bei konstanter Stärke des Reizes (welche wir zunächst um der Einfachheit willen $= 1$ setzen) ursprünglich $= a$, so ist dieselbe, nachdem die Vorstellung bereits die Intensität x erlangt hat, nur noch $= a - x$. Die Raschheit, mit welcher die Vorstellung an Intensität zunimmt, oder die „Geschwindigkeit ihres Wachsens“ ist in jedem Augenblick dem Maße der Empfänglichkeit proportional. Sie wird also fortwährend geringer. Wir betrachten als Zeiteinheit ($t = 1$) diejenige Zeit, in welcher die Vorstellung zu der vollen Stärke $= a$ anwachsen würde, falls die anfängliche Raschheit der Zunahme unverändert bliebe. In einem ersten sehr kleinen Zeitteil $= \frac{t}{n}$ bleibt diese Geschwindigkeit des Anwachsens nahezu unverändert, in dem ersten unendlich kleinen Zeitteil $= dt$ aber ist sie als unverändert (konstant) zu betrachten.

Also gelangt in dem ersten Zeitteil $\frac{t}{n}$ die Vorstellung nahezu zu der Stärke $a \cdot \frac{t}{n}$, in dem ersten Zeitteil dt aber gelangt sie zu der Stärke $a \cdot dt$. Ist in einem späteren Augenblick, nach Ablauf einer beliebigen Zeit $= t$, die Vorstellung schon bis zu der Stärke x angewachsen, also die Empfänglichkeit nicht mehr $= a$, sondern nur noch $= a - x$, so muß jetzt in einem sehr kleinen Zeitteil $= \frac{t}{n}$ die

Vorstellung nicht um nahezu $a \cdot \frac{t}{n}$, sondern um nahezu $(a-x) \cdot \frac{t}{n}$ und in einem unendlich kleinen Zeitteil $= dt$ nicht um $a \cdot dt$, sondern um $(a-x) dt$ anwachsen. Bezeichnen wir nun durch dx die Zunahme an Stärke, welche die Vorstellung, nachdem sie bis zu x angewachsen war, in einem unendlich kleinen Zeitteil $= dt$ erlangt (oder die Differenz ihrer Stärke nach und vor Ablauf dieses unendlich kleinen Zeiteils), so ist, dem Obigen gemäß, dieses $dx = (a-x) dt$, also ist $\frac{dx}{a-x} = dt$, aus welcher Gleichung mit Rücksicht auf den Umstand, daß die Vorstellung vom Nullwerte auf anwächst, so daß also für $t = 0$ auch $x = 0$ ist, sich

das Resultat ergibt: $x = a(1 - e^{-\frac{t}{\beta}})$, sofern unter e , wie es üblich ist, die Basis der natürlichen Logarithmen verstanden wird. — Wird die Stärke des Reizes zwar als konstant angenommen, aber nicht $= 1$, sondern $= \beta$ gesetzt, so ist die Intensität, zu welcher die Vorstellung in dem ersten Zeitteil dt gelangt (statt, wie oben, $= a \cdot dt$), vielmehr $= \beta a \cdot dt$; folglich muß sich in dem nach Ablauf der Zeit t , in welcher die Vorstellung bis zu der Stärke x angewachsen ist, zunächst verfließenden Zeitteil $= dt$ die Stärke der Vorstellung um $\beta(a-x) dt$ vermehren, d. h. $dx = \beta(a-x) dt$, woraus folgt: $x = a(1 - e^{-\frac{\beta t}{\beta}})$. Hierin liegt, daß die Vor-

stellung der vollen Stärke = a zwar ziemlich bald nahe kommt, aber dieselbe in keiner endlichen Zeit ganz erreicht, sondern sich ihr in einer solchen Art, wie der Hyperbelzweig seiner Asymptote, annähert.*)

Mittelt einer ganz analogen Betrachtung bestimmt Herbart das allmähliche Sinken der Hemmungssumme.

Sind mit einer Vorstellung mehrere andere verbunden, aber nicht vollkommen, sondern nach einer gewissen Abstufung durch größere oder kleinere Teile, so wird jene Vorstellung, falls sie, nachdem sie gehemmt war, von dieser Hemmung befreit ins Bewußtsein zurückkehrt, jene anderen Vorstellungen mit sich emporzuheben streben, aber nicht gleichmäßig, sondern in einer bestimmten Ordnung und Reihenfolge. Herbart sucht diese Reihenfolge durch mathematische Formeln zu bestimmen. Auf abgestuften Verschmelzungen beruht nach ihm nicht nur der Mechanismus des sogenannten Gedächtnisses, sondern es entstehen daraus auch die räumlichen und zeitlichen Formen unseres Vorstellens, die Herbart nicht mit Kant als Formen a priori, sondern als Resultate des psychischen Mechanismus betrachtet.

In dem einfachen Wesen, welches Seele ist, gibt es ebensowenig, wie eine ursprüngliche Mehrheit von Vorstellungen, eine ursprüngliche Mehrheit von Vermögen. Die sogenannten Seelenvermögen sind nur hypostasierte Klassenbegriffe von psychischen Erscheinungen. Die Erklärung der Erscheinungen aus dem sogenannten Vermögen ist illusorisch; in den Verstellungsverhältnissen liegen die wirklichen Ursachen der psychischen Vorgänge. Die Wiedererinnerung geschieht nach den Reproduktionsgesetzen. Der Verstand, von dem sich die Namenerklärung geben läßt, er sei das Vermögen, unsere Gedanken nach der Beschaffenheit des Gedachten zu verknüpfen, beruht auf der vollständigen Wirkung derjenigen Reihen, welche vermittelt der Einwirkung der äußeren Dinge auf uns sich in unserer Seele gebildet haben. Unter der Vernunft ist die Fähigkeit zu verstehen, Gründe und Gegengründe gegeneinander abzuwägen; sie beruht auf der zusammentreffenden Wirksamkeit mehrerer vollständiger Verstellungsverhältnisse. Der sogenannte innere Sinn ist die Apperzeption neugebildeter Vorstellungen durch ältere gleichartige Verstellungsverhältnisse. Gefühle und Begierden sind nichts außer und neben den Vorstellungen, am wenigsten gibt es dafür besondere Vermögen, sondern sie sind veränderliche Zustände derjenigen Vorstellungen, in denen sie ihren Sitz haben. Die Gefühle entspringen, wenn verschiedene Kräfte auf die nämliche Vorstellung in gleichem oder in entgegengesetztem Sinne einwirken, entgegengesetzte Vorstellungen hemmen sich, so daß das Vorgestellte ganz oder zum Teil verschwindet. Es tritt aber dann hervor, sobald die Hemmung weicht, demnach verwandeln sich Vorstellungen durch ihren gegenseitigen Druck in ein Streben, vorzustellen. Dieses Streben wird dann Begehren, Trieb genannt. Der Wille ist ein Streben, welches mit der Vorstellung der Erreichbarkeit des Erstrebten verbunden ist. Die psychologische Freiheit des Willens ist die gesicherte Herrschaft der stärksten Verstellungsverhältnisse über einzelne Affektionen. Kants Lehre von der „transscendentalen Freiheit“ ist falsch und ist auch dem praktischen Interesse zuwider, indem sie die Möglichkeit der Charakterbildung aufhebt. — Gefühle und Begierden haben nicht im Vorstellen überhaupt, sondern allemal in gewissen bestimmten Vorstellungen ihren Sitz. So ist es zu erklären, daß es ganz verschiedene Begierden und Gefühle zugleich gibt. Es gibt selten reine Freude, reine

*) Der Erfahrung scheint jedoch die unabweisbare Konsequenz der Formel zu widerstreiten, daß die Schwäche des Reizes durch längere Ausdauer desselben hinsichtlich des Resultates vollständig ersetzt werden könne.

Trauer, hierfür genügt die Erklärung, daß die Vorstellungen weder einzeln, noch alle gleichförmig verbunden, sondern in verschiedenen größeren und kleineren Massen im Bewußtsein erscheinen, daß eine jede dieser Massen ihr eigentümliche Zustände, d. h. Gefühle und Begierden in sich trägt, und daß in dem Zusammentreffen der verschiedenen Massen eine reiche Quelle von Mischungen verborgen liegt.

Die Quelle der ästhetischen Ideen liegt in den unwillkürlichen Geschmacksurteilen, und insbesondere die Quelle der ethischen Ideen in ebensolchen Geschmacksurteilen über Willensverhältnisse. Es kommt dabei nicht auf den Wert an, welchen etwa die Willensverhältnisse für das Subjekt haben, sondern auf den Wert, welchen die Willensverhältnisse ganz ohne Berücksichtigung des Subjekts für sich haben. Das Begehren und Wollen des Subjekts muß ganz aus dem Spiele bleiben. Diese praktischen Ideen sollen als Regulative dienen sowohl für das sittliche Leben des einzelnen als der menschlichen Gesellschaft und vertreten den kategorischen Imperativ Kants. Die Idee der inneren Freiheit beruht auf dem Wohlgefallen, welches die Harmonie zwischen dem Willen und der über ihn ergehenden Beurteilung erweckt. Die Idee der Vollkommenheit erwächst daraus, daß in reinen Größenverhältnissen durchgängig das Größere neben dem Kleineren gefällt. Die Größenbegriffe, nach welchen das Wollen verglichen wird, sind: Intension, Extension (d. h. Mannigfaltigkeit der von dem Wollen umfaßten Gegenstände) und Konzentration des mannigfachen Wollens zu einer Gesamtwirkung oder die aus der Extension von neuem entspringende Intension. Der Gegenstand der Idee des Wohlwollens ist die Harmonie zwischen dem eigenen und dem vorausgesetzten fremden Willen. Die Idee des Rechtes beruht auf dem Mißfallen am Streit; das Recht ist die von den beteiligten Personen festgestellte oder anerkannte Regel zur Vermeidung des Streites. Indem durch absichtliche Einwirkung des Willens auf einen andern oder durch absichtliche Wohltat und Wehetat der Zustand, in welchem die Willen sich ohne dieselbe befunden haben würden, abgebrochen oder verletzt wird, mißfällt die Tat als Störerin des früheren Zustandes; aus diesem Mißfallen erwächst die Idee der Vergeltung (Billigkeit) oder der Tilgung der Störung durch den Rückgang des gleichen Quantum an Wohl oder Wehe von dem Empfänger zum Täter. Tugenden und Pflichten ergeben sich erst, wenn die Ideen auf die konkreten Verhältnisse des menschlichen Daseins angewandt werden. An die ursprünglichen Ideen schließen sich die abgeleiteten oder gesellschaftlichen ethischen Ideen an, insbesondere die Idee der Rechtsgesellschaft, des Lohnsystems, des Verwaltungssystems, des Kultursystems und der beseelten Gesellschaft, die der Reihe nach auf den Ideen des Rechts, der Vergeltung des Gemeinwohls, der geistigen Vollkommenheit und der inneren Freiheit basiert sind. Nur die Vereinigung aller Ideen kann dem Leben in sanfter Führung die befriedigende Richtung anweisen. Die beiden letzten Ideen bilden auch die Grundlagen des Naturrechts, das also nicht wie bei Kant vollständig von der Moral getrennt werden muß. — Ist die Metaphysik Herbarts realistisch, so trägt seine Ethik einen entschieden idealistischen Charakter, und er weist es zurück, die Ethik in der Physik aufgehen zu lassen, sie zu einer nur erklärenden Wissenschaft zu machen.

Die Grundlage des religiösen Glaubens liegt nach Herbart in der Naturbetrachtung, die Ausbildung desselben aber ist durch die Ethik bedingt. Die Zweckmäßigkeit, die sich in den höheren Organismen bekundet, kann weder auf Zufall zurückgeführt, noch auch als eine bloße Form unseres Denkens der Natur selbst abgesprochen werden. Sie findet ihren zureichenden Erklärungsgrund nur in einer göttlichen Intelligenz, von welcher die Ordnung der einfachen realen

Wesen herrühren muß. Eine zwecksetzende Intelligenz ist zwar nicht erwiesen, aber sie ist doch in dieser teleologischen Form ausreichend begründet. Ein wissenschaftliches Lehrgebäude der natürlichen Theologie ist un erreichbar. Herbart meint selbst, seine Metaphysik drohe, sich ihm zu entfremden, wenn er sie auf Gott anzuwenden suche. Wichtiger als die theoretische Ausbildung des Gottesbegriffs ist für das religiöse Bewußtsein die Bestimmung desselben durch die ethischen, mit dem Pantheismus zum Teil unvereinbaren Prädikate der Weisheit, Heiligkeit, Macht, Liebe und Gerechtigkeit. Durch den Glauben an Gott wird ein ethisches Bedürfnis befriedigt, sofern der Mensch zu Gott beten oder wenigstens Ruhe finden kann in dem Glauben an ihn.)*

*) Ob die Widersprüche, welche Herbart in den „durch die Erfahrung uns aufgedrungenen formalen Begriffen“ zu finden meint, wirklich in denselben liegen, ist mindestens zweifelhaft. Als Motiv des wissenschaftlichen Fortschritts über die Empirie hinaus bedarf es nicht dieser Widersprüche; dieses Motiv liegt vielmehr darin, daß sich uns nicht bloß die Existenz von Individuen bekundet, sondern auch von Verhältnissen, Wertunterschieden, Zwecken und Gesetzen, woran sich die Bildung unserer logischen Formen, wie auch anderseits unseres ethischen Bewußtseins knüpft. Trendelenburg sucht in einer Abhandlung über die Herbartsche Metaphysik (in den Monatsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften, Nov. 1853, S. 654 ff., wiederabg. im zweiten Bande seiner histor. Beitr. zur Philos., Berlin 1855, S. 313–351) und in einem zweiten, gegen Entgegnungen von Drobisch und Strümpell (in der Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. 1854 u. 1855) gerichteten Artikel (Monatsber. der Berl. Akad. Febr. 1856) die drei Sätze zu erweisen: 1. die von Herbart in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen bezeichneten Widersprüche sind keine Widersprüche; 2. wären sie Widersprüche, so wären sie in seiner Metaphysik nicht gelöst; 3. wären sie Widersprüche, und wären sie gelöst, so blieben andere und größere ungelöst. Bei der Kontinuität sind die Vielheit und die Kleinheit der Teile nicht gegeneinander zu isolieren; das Produkt aus ihrer Zahl und Größe bleibt identisch. „Letzte“ Teile gibt es nicht. Bei den Problemen der Inhärenz und des Wechsels möchte die Verschiedenheit und der konträre Gegensatz nur künstlich in den kontradiktorischen Gegensatz umgesetzt worden sein (vgl. Ueberwegs Bemerkungen in seinem System der Logik § 77, wie auch die betreffenden Abschnitte in Delboeufs *Essai de logique scientifique*, Liège 1865). Der Satz der Identität und des Widerspruchs ist nicht ein objektives, die Natur der Dinge bestimmendes Gesetz, sondern ein Gesetz, welches das Subjektive, unser Vorstellen, wesschon mit Beziehung zur objektiven Realität, betrifft; die Objektivierung desselben zu einem Gesetz der Dinge ist ein Mißverständnis, in welches schon Parmenides verfallen ist, und von dem auch Platon sich nicht frei erhalten hat, das selbst bei Aristoteles in einzelnen Äußerungen einen gewissen Nachklang findet, aber doch gerade durch die genauere Reflexion des Aristoteles über das Verhältnis des Subjektiven zum Objektiven prinzipiell überwunden ist, von dem Kant sich frei erhalten hat, in das aber Herbart (und im entgegengesetzten Sinne Hegel) wieder verfallen ist. Die anscheinenden Widersprüche im Ichbegriff hebt Herbart selbst durch die Unterscheidung verschiedener Vorstellungsguppen; ob aber die gegenseitige Durchdringung der Vorstellungen ein punktuell einfaches Wesen, das an einer einzelnen Stelle inmitten des Gehirns seinen Sitz habe, voraussetze, und ob ein solches als Seele überhaupt nur denkbar ist, ist zum mindesten höchst problematisch. (Vgl. Ueberwegs Syst. der Logik § 40.) Isoliert gedacht, mag die Einheit als Einfachheit erscheinen, wie anderseits die Vielheit, wenn sie isoliert wird, auf einen exklusiven Atomismus führt: die Tatsachen aber nötigen vielmehr, eine synthetische Einheit anzunehmen, die nicht ein punktuelles Substrat und nicht eine Vielheit außeinander liegender punktueller Substrate, sondern ein harmonisch gegliedertes Ganzes sei. Der Punkt ist nur als Grenze denkbar und nur in der Abstraktion zu verselbständigen; die angenommenen punktuellen Wesen sind hypotetische Abstraktionen. Die Fiktion der Kugelgestalt der realen Wesen, die nur didaktische Dienste tun sollte, dient tatsächlich in Herbarts Metaphysik auf widerrechtliche Weise zur Weiterführung der Konstruktion selbst, um wieder abgeworfen zu werden, nachdem sie zu diesem Dienst verwandt worden ist: auf diesem Wechsel-

Als ein Versuch, die große Forderung, welche der Herbartianismus zumeist dem genetischen Verständnis von Natur und Geist gewährt, ohne die bezeichneten Mängel und insbesondere mit Beseitigung der Fiktion einer punktuellen Einfachheit der Seele festzuhalten und zu erweitern, darf Benekes Lehre gelten.

spiel beruht die Konstruktion des intelligibeln Raumes und der Attraktion der Elemente.

Die Theorie der Selbsterhaltungen leidet an dem Widerspruch, daß nur das Alte erhalten, und doch ein Neues geworden sein soll, welches letztere sogar nach Aufhebung der „Störung“, die ihrerseits keine wirkliche Störung war, beharren soll. In dem Gegensatz der Vorstellungen, die nicht zusammen bestehen und einander nicht aufheben können, kämpfen zwei den Prinzipien nach absolute Notwendigkeiten miteinander, die nicht durch einen Kompromiß sich abfinden können. Daß ein Quantum gleich den schwächeren Vorstellungen „gehemmt“ werde, genügt nicht: es müßte mindestens die schwächere Vorstellung selbst gehemmt oder vielmehr ausgetilgt werden, und falls sie sich beharrlich widersetzt, der Kampf bis zur gegenseitigen Vernichtung, um dem Gesetz des Widerspruchs zu genügen, fortgehen. Daß es dahin nicht kommen kann, und daß die Erfahrung anderes aufzeigt, beweist nur die Falschheit der Punktualitätshypothese selbst. Alb. Lange (Die Grundlegung der mathem. Psychol., Duisb. 1865; doch vgl. Cornelius in der Zeitschr. für ex. Ph. VI, Heft 3 und 4 und Wittstein ebend. VIII, Heft 4) hat getadelt, daß eine feste Größe der „Hemmungssumme“ der Rechnung zum Grunde gelegt werde; bei naturgesetzlicher Auffassung müßte nach dem Maße der Beugung der Vorstellungen und nach dem Maße ihres Gegenstrebens das Resultat bestimmt und nicht dieses letzte vorausgenommen werden.

Mit Herbarts Metaphysik steht sein Gottesglaube mehrfach im Widerstreit. Zweckmäßige Ordnung der einfachen realen Wesen setzt Realität der Beziehungen im intelligibeln Raume voraus, welche doch von der Metaphysik negiert wird. Als Person muß Gott nach herbartschen Prinzipien ein einfaches reales Wesen sein, welches, an sich auf seine einfache Qualität beschränkt, zur Intelligenz nur durch eine zweckmäßige Gruppierung der einfachen realen Wesen, mit denen es zusammen ist, gelangen kann; diese zweckmäßige Gruppierung wäre, da sie als Erklärungsgrund der göttlichen Intelligenz nicht ihrerseits aus dieser erklärt werden kann, eine schlechthin unbegreifliche Voraussetzung, durch welche die Erklärung der Zweckmäßigkeit überhaupt nur zurückgeschoben wird; Herbart selbst nennt den Versuch, seine Metaphysik auf die Gotteslehre anzuwenden, einen Mißbrauch der Metaphysik und vergleicht das Verlangen nach einer theoretischen Gotteserkenntnis mit dem Wunsche der Semele, die sich Verderben erbat, hat aber nicht den Vorteil Kants, durch ein (vermeintlich) erwiesenes Nichtwissen um die Existenzweise der „Dinge an sich“ die Abweisung aller theoretischen Versuche begründen zu können. Setzt man die Qualität desjenigen einfachen realen Wesens, welches Gott ist, als unendlich intensiv, so ist nicht nur sehr zweifelhaft, ob nicht konsequentermaßen von Herbart diese Unendlichkeit aus demselben Grunde negiert werden müsse, aus welchem er eine unendliche Zahl von realen Wesen nicht annimmt, sondern es kommt auch und noch mehr in Frage, ob denn die bloße Unendlichkeit der Intensität schon an sich selbst als ein ordnendes Prinzip gelten dürfe und die Annahme einer anderweitig schon bestehenden zweckmäßigen, die vernünftige Ordnung der Vorstellungen in Gott bedingenden Gruppierung realer Wesen überflüssig machen könne; kann sie es nicht, so ist es ebenso leicht, wo nicht leichter, die zweckmäßige Weltordnung für ewig zu halten, wobei ein Gott noch möglich, aber unerwiesen wäre, als zwischen einer primitiven Zweckmäßigkeit und der gegenwärtigen Weltordnung Gott eine Mittelstellung zu geben.

Herbarts Ethik und Ästhetik überhaupt steht ohne Gemeinsamkeit des Prinzips neben seiner theoretischen Philosophie; es ist höchst fraglich, ob das vermeintlich im Interesse der Reinheit der sittlichen Auffassung aus seiner Bedingtheit durch die natürlichen Wertunterschiede der geistigen Funktionen hinausgehobene, für absolut erklärte Urteil des Gefallens und Mißfallens als letzter Grund des Schönen und des Sittlichen gelten dürfe, und ob es insbesondere die sittliche Verbindlichkeit genügend zu erklären vermöge. Eine „Schönheit“, die in bloßen Verhältnissen als solchen liegt, oder eine Form, zu welcher der Inhalt nur als der

§ 12. Friedrich Eduard Beneke (1798—1854) hat im Gegensatz besonders zu Hegels und auch zu Herbarts Spekulation, aber im Anschluß an manche Doktrinen englischer und schottischer Philosophen, wie auch Kants, F. H. Jacobis, Fries', Schleiermachers, Schopenhauers und Herbarts, eine psychologisch-philosophische Doktrin ausgebildet, welche sich ausschließlich auf die innere Erfahrung stützt, von der Überzeugung geleitet, daß wir uns selbst psychisch durch das Selbstbewußtsein mit voller Wahrheit, die Außenwelt aber mittelst der Sinne nur unvollkommen zu erkennen vermögen und nur insofern ihr Wesen erfassen, als wir Analoga unseres psychischen Lebens den sinnlichen Erscheinungen unterlegen. Alle komplizierteren psychischen Vorgänge leitet Beneke aus vier elementaren psychischen Vorgängen oder „Grundprozessen“ ab, nämlich dem Prozeß der Reizaneignung, dem Prozeß der Bildung neuer psychischer Elementarkräfte oder „Urvermögen“, dem Prozeß der Ausgleichung oder Übertragung von Reizen und von Vermögen, wodurch, sofern gewisse Gebilde einen Teil ihrer Elemente verlieren, diese Gebilde unbewußt werden oder als bloße Spuren fortexistieren, sofern aber eben jene Elemente anderen Gebilden zufließen, diese letzteren Gebilde, falls sie unbewußt waren, zum Bewußtsein erregt, falls sie bereits bewußt waren, in der Bewußtheit gesteigert werden, endlich dem Prozeß der gegenseitigen Anziehung und Verschmelzung gleichartiger Gebilde.

In der Zurückführung der komplizierten psychischen Erscheinungen auf diese „Grundprozesse“ liegt Benekes wesentliches Verdienst, welches auch dann einen entschiedenen Wert für die Psychologie und für alle übrigen Zweige der Philosophie, sofern sie auf der Psychologie beruhen, behaupten kann, wenn die Auffassung dieser Grundprozesse selbst einer durchgängigen Umbildung bedarf.

Die Moral basiert Beneke auf die ursprünglich in Gefühlen sich kundgebenden natürlichen Wertverhältnisse der psychischen Funktionen. Was das diesen Verhältnissen gemäß nicht bloß für den einzelnen, sondern für die Gesamtheit derer, auf welche unser Verhalten Einfluß haben kann, soweit wir dies zu ermessen vermögen, Wertvollste ist, das ist

unentbehrliche Träger gesucht wird, entspricht dem Prinzip der sophistischen Rhetorik (z. B. eines Aelius Aristides); wahrhaft befriedigend ist die ästhetische Form nur als adäquater Ausdruck eines wertvollen Inhalts; die nämliche Form oder das nämliche Verhältnis befriedigt oder mißfällt je nach der Natur des Inhalts; daher gehört die Beziehung zwischen Inhalt und Form in den Begriff der Schönheit selbst als des objektiven Grundes des subjektiven ästhetischen Wohlgefallens. Vgl. Trendelenburg, H.s praktische Philosophie und die Ethik der Alten, in den Abhandl. der Berliner Akad. der Wiss. 1856, jetzt auch im 3. Bande von Tr.s hist. Beitr., Berlin 1867, S. 122—170, und dagegen Allihn in der Zeitschr. f. exacte Philos. VI, 1, 1865.

zugleich das sittlich Gute. Die sittliche Freiheit besteht in einer so entschieden überwiegenden Begründung des Sittlichen im Menschen, daß allein durch dieses das Wollen und Handeln bestimmt wird. Wenn in Beziehung auf unser eigenes Handeln neben eine irgendwie abweichende Schätzung oder Strebung die Vorstellung oder das Gefühl der für alle Menschen gültigen wahren Schätzung tritt, so liegt hierin das Gewissen. Auf die Psychologie und Ethik gründet sich die Erziehungs- und Unterrichtslehre, an deren Ausbildung Beneke mit Liebe und Erfolg gearbeitet hat. Seine Religionsphilosophie hat eine strenge Scheidung der Gebiete des Wissens und des Glaubens zur Voraussetzung.

Über Benekes Entwicklungsgang hat er selbst besonders in seiner Schrift: *Die neue Psychol.*, Berl. 1845, 3. Aufsatz, S. 76 ff.: „Ueber das Verhältniss meiner Psychol. zu der herbartschen“, sich geäußert. In der Vorrede zu seinen „Beitr. zu der Seelenkrankheitskunde“, 1824, S. VII ff. erklärt er sich über einige Konflikte. In Diesterwegs pädag. Jahrbuch auf 1856 steht eine Biographie Benekes von Dr. Schmidt in Berlin, wozu Dressler ebd. einen Nachtrag gibt. Eine kurze Charakteristik der sämtl. Schriften Benekes nach der Zeitfolge ihres Erscheinens gibt Joh. Gottlieb Dressler im Anhang zu der von ihm herausgegebenen 4. Aufl. des von Beneke verfaßten Lehrbuchs der Psychologie, Berl. 1877 (auch besonders abgedr.). Vgl. auch C. W. Freimuth, *Die wichtigsten Grundlehren u. Vorzüge der neuen Psychol.* Benekes, 1845. L. Noack, B. u. s. psycholog. Forschungen, in: *Psyche*, 2, 1859, S. 129–150, s. auch 5. Bd., 1862, S. 125–137. Dressler, Ist B. Materialist? 1862. Adalbert Weber, *Kritik der Psychol.* von Beneke, Leipziger Inaug.-Diss., Weimar 1872. Niemeyer, Beneke u. d. kirchl. Anthropologie, Sch.-Pr., Itzehoe 1876. Eine populäre Darstellung der Grundzüge der benekeschen Psychologie enthält die Schrift: G. Raue, *Die neue Seelenl.* B.s, nach method. Grundsätzen in einfach entwickelnder Weise für Lehrer bearbeitet, Bautzen 1847, besorgt dann von Dressler, Mainz 1876. Th. Kühn, *D. Sittenl.* B.s, Diss., Lpz. 1892. Fr. B. Brand, *Fr. Ed. Beneke, the man and his philosophy.* An introductory study, N. Y. 1895. Joh. Friedrich, *Frdr. Ed. B. E. Gedenkbl. z. sein. 100. Geburtstag*, Wiesbad. 1898. *Frdr. Schmeding, Zum 100. Geburtstag.* *Frdr. Ed. B.s*, Lpz. 1898. Otto Gramzow, *Frdr. Ed. B. als Vorläufer der pädagogisch. Pathologie*, Gütersloh 1898; ders., *Frdr. E. B.s Leben u. Philosophie.* Auf Grund neuer Quellen krit. dargest., Berner Stud. zur Philos. usw., Bern 1899. Ad. *Frdr. Löwenberg, Frdr. Ed. B.s Stellung zur Kantischen Moralphilos.*, Berl. 1902. Renner, *B.s Erkenntnisstheorie*, Diss., Halle 1902. Alb. Wandschneider, *D. Metaphysik B.s*, Berl. 1903. Thomsen, *Ueb. d. Entwicklung der ethischen Theorien B.s*, A. f. G. d. Ph., 16, 1903, S. 204–217. Fritz David, *D. Problem der Willensfreiheit bei Frdr. Ed. B.*, Berl. 1904. S. auch den Artikel üB. Beneke von Flashar, in: *Schmids Encyklop. des gesamt. Erziehungs- u. Unterrichtswesens*.

Benekes Schriften und Abhandlungen (abgesehen von den noch zu erwähnenden Rezensionen) sind folgende:

Erkenntnisstheorie nach dem Bewusstsein der reinen Vernunft in ihren Grundzügen dargelegt, Jena 1820. (Polemisch besonders gegen die Apriorität der Formen der Erkenntnis.)

Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzügen darg., Berl. 1820. (B. erklärt, es sei in dieser Schrift keineswegs seine Absicht, eine Erfahrungsseelenlehre als vollständige Wissenschaft aufzustellen, sondern nur zu zeigen, wie und wo in ihr alle menschlichen Erkenntnisse ihre Wurzeln treiben.)

De veris philosophiae initiis diss. inaug. publ. def. die IX. mensis Aug. anni MDCCCXX. (B. sucht nachzuweisen: „philosophiae scopum a cognitione per experientiam acquisita attingendum esse“, und vergleicht das entgegengesetzte, aus Einem obersten Prinzip ohne Hilfe der Erfahrung deduzierende Verfahren mit dem törichten Versuch, ein Haus vom Dache aus zu bauen. Die dialektische Methode,

die auf der Voraussetzung einer vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitenden Selbstbewegung des Begriffs beruht, ist unmöglich.)

Neue Grundlegung zur Metaphysik, als Programm zu seinen Vorlesungen üb. Logik u. Metaphysik dem Druck übergeben, Berl. 1822. (Eine treffliche kleine Schrift, worin B. mit großer Präzision die von ihm seitdem stets festgehaltenen Grundzüge der „Metaphysik“ darlegt.)

Grundlegung zur Physik der Sitten, ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, nebst einem Anhang üb. d. Wesen u. d. Erkenntnisgrenzen d. Vernunft, Berl. 1822. (Diese Schrift gab um des angeblich in ihr gelehnten „Epikureismus“ willen zu der Maßregelung Benekes den Anlaß, weshalb B. derselben eine „Schutzschrift für meine Grundlegung zur Physik der Sitten“, Lpz. 1823, nachfolgen ließ. Im Gegensatz zu Kants kategorischem Imperativ will Beneke die Moral auf das Gefühl begründet wissen; er polemisiert im Anschluß an Friedr. Heinr. Jacobi gegen den Despotismus der Regel und in Übereinstimmung mit Herbart zugunsten des Determinismus gegen Kants Annahme einer „transcendentalen Freiheit“.)

Beiträge zu einer rein seelenwissenschaftl. Bearbeitung der Seelenkrankheitskunde, nebst einem vorgedruckten Sendschreiben an Herbart: „Soll die Psychologie metaphysisch oder physisch begründet werden?“ Lpz. 1824.

Psychologische Skizzen. I. Bd.: Skizzen z. Naturlehre d. Gefühle, in Verbindung mit einer erläut. Abhandlung üb. die Bewußtwerdung der Seelenthätigkeiten, Götting. 1825. („Den Manen unseres unvergesslichen Friedr. Heinr. Jacobi als ein Todtenopfer der dankbarsten Liebe und Verehrung dargebracht.“) II. Bd.: Ueber die Vermögen der menschl. Seele u. deren allmähliche Ausbildung, ebd. 1827. Das Verhältniss von Seele und Leib, ebd. 1826. (In diesen zusammengehörigen Schriften gibt Beneke zuerst eine allseitige Durchführung seiner psychologischen Doktrin.)

Grundsätze der Civil- u. Criminalgesetzgebung, aus den Handschriften des englischen Rechtsgelehrten Jeremias Bentham hrsg. von Etienne Dumont, Mitglied des repräsentativen Rathes von Genf. Nach der 2. verb. u. verm. Aufl. bearbeitet und mit Anmerkungen versehen von F. E. Beneke, 2 Bde., Berl. 1836. (Bentham ist „Utilitarier“; sein Moralprinzip ist die „Maximisation des Glücks oder Wohls“ und die „Minimisation des Uebels“: was nicht bloß einzelnen, sondern der möglichst großen Anzahl von Menschen das möglichst große Glück oder Wohl verschafft, das soll ein jeder erstreben, und eben darauf soll die Gesetzgebung abzielen. Vgl. unten. Über Benekes Bearbeitung urtheilt Warnkönig in seiner Rechtsphilos. S. 87 f.: „Beneke bearbeitete die *Traité de législation* auf eine deutscher Gründlichkeit würdige Weise, so dass erst durch ihn die ganze Theorie eine festere Grundlage, richtige Haltung und die ihr fehlende Genauigkeit erhielt. Die eigenen Ansichten Benekes, dargelegt in der Vorrede zu Bd. I, S. XIX–XXIV, dürfen mit Benthams System nicht verwechselt werden.“)

Kant u. die philos. Aufgabe unserer Zeit; eine Jubeldenschrift auf die Kritik der reinen Vernunft, Berl. 1832. (Für das Jahr 1831 bestimmt, da 1781 die 1. Ausg. der Vernunftkritik erschienen war, infolge einer Verzögerung des Drucks aber erst 1832 ausgegeben. B. sucht zu zeigen, daß Kants Absicht auf die Aufhebung der den Erfahrungskreis überschreitenden Spekulation gerichtet gewesen sei, daß aber das von ihm in der Vernunftkritik eingehaltene aprioristische Verfahren eine Mitschuld an der Nichterreichung dieser Absicht und dem Wiederaufkommen der empirilosen Spekulation über das „Absolute“ trage.)

Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens, Berl. 1832.

Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, Berl. 1833, 4. Aufl. 1877. (Dressler, der die 3. Aufl. besorgt hat, sagt mit Recht, diese Schrift „bilde gleichsam den Grundstock zu allen sonstigen Werken Benekes“; sie „führe die Principien der neuen Seelenlehre am präzisesten vor“. Nach ihr zu meist soll unten die Darstellung der Doktrin Benekes gegeben werden.) Gust. Hauffe, B.s Psychol. als Naturwissensch. bearb., Borna 1890.

Die Philosophie in ihrem Verhältniss zur Erfahrung, zur Speculation und zum Leben dargestellt, Berl. 1833.

Erziehungs- und Unterrichtslehre, 2 Bde., Berl. 1835–36, 2. verm. und verb. Aufl., ebd. 1842, 3. Aufl. besorgt von J. G. Dressler, ebd. 1864, 4. Aufl. 1876. (Der I. Band enthält die Erziehungs-, der II. die Unterrichtslehre. Besonders infolge der in dieser Schrift vollzogenen Anwendung der Psychologie zur

wissenschaftlichen Begründung eines praktischen pädagogischen Systems hat sich die beneke'sche Doktrin in einem ziemlich zahlreichen Kreise von Schulmännern verbreitet.)

Erläuterungen über die Natur und Bedeutung meiner psychologischen Grundhypothesen, Berl. 1836.

Unsere Universitäten und was ihnen Noth thut, in Briefen an Dr. Diesterweg, Berl. 1836. (Veranlaßt durch Diesterwegs Schrift: „Die Lebensfrage der Civilisation“.)

Grundlinien des natürl. Syst. der praktischen Philos., Bd. I: Allgemeine Sittenlehre, Berl. 1837. Bd. II: Specielle Sittenlehre, ebd. 1840. Bd. III: Grundlinien des Naturrechts, der Politik u. des philos. Criminalrechts, allgem. Begründung, ebd. 1839. (Der außerdem noch beabsichtigte spezielle Teil des Naturrechts ist nicht erschienen. Beneke selbst erklärte die Sittenlehre für sein gelungenstes, ihn am meisten befriedigendes Werk.)

Syllogismorum analyticorum origines et ordinem naturalem demonstravit Frid. Ed. Beneke, Berol. 1839.

System der Metaphysik u. Religionsphil. Aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschl. Geistes abgeleitet, Berl. 1840.

System der Logik als Kunstlehre des Denkens, 2 Bde., Berl. 1842. (Eine Ausführung der in dem „Lehrbuch“ von 1832 niedergelegten Grundzüge. Beneke sondert die Betrachtung des „analytischen“ Denkens von der des „synthetischen“ und scheidet die in der „Metaphysik“ behandelten erkenntnistheoretischen Probleme aus; vgl. darüber Ueberwegs Kritik in § 34 seines „Syst. der Logik“.)

Die neue Psychologie. Erläuternde Aufsätze zur 2. Aufl. meines Lehrbuchs der Psychologie als Naturwissenschaft, Berl. 1845.

Die Reform und die Stellung unserer Schulen, ein philosophisches Gutachten, Berl. 1848.

Pragmatische Psychologie oder Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben, 2 Bde., Berl. 1850.

Lehrbuch der pragmatischen Psychologie, Berl. 1853.

Archiv für die pragmatische Psychologie, 3 Bde., Berl. 1851—53.

Friedrich Eduard Beneke, geb. zu Berlin am 17. Februar 1798, gest. ebendasselbst am 1. März 1854, erhielt seine Gymnasialbildung in seiner Vaterstadt auf dem damals unter Bernhards Leitung stehenden Fridericianum, nahm 1815 am Feldzug teil und studierte dann Theologie und Philosophie in Halle und Berlin. Neben de Wette, der ihn auf Fries hinwies, gewann besonderen Einfluß auf ihn Schleiermacher, dem er eine seiner frühesten Schriften gewidmet hat. Privatum studierte B. teils die neuere englische Philosophie, teils Schriften Garves, Platners, Kants und Friedr. Heinr. Jacobis; die sämtlichen Werke des letzteren hat B. in der Zeitschr. Hermes, Bd. XIV, 1822, S. 255—339 rezensiert. Auch Schopenhauers Schriften hat er früh seine Aufmerksamkeit zugewandt, wovon die oben (§ 10, S. 92) zitierte Rezension zeugt. Erst als seine drei frühesten Schriftchen, s. o., bereits erschienen waren, lernte B. eine Schrift Herbarts kennen, nämlich die 2. Aufl. des „Lehrb. zur Einl. in die Philos.“ (1821), nachdem er vorher nur eine oberflächliche Kunde von dessen Ansichten (vielleicht durch Stiedenroths Theorie des Wissens, Götting. 1819) erlangt hatte. Von nun an widmete er Herbarts Schriften ein sehr lebhaftes Interesse; viele derselben hat er rezensiert. Er fand in Herbart den scharfsinnigsten und (nach Jacobis Tode) tiefsten unter den damals lebenden deutschen Philosophen. Wenn aber Herbart seine Psychologie auf „Erfahrung, Mathematik und Metaphysik“ basiert, so wies B. ebensowohl die metaphysische Begründung, wie die Anwendung der Mathematik ab und hielt sich ausschließlich an die innere Erfahrung, die er nur nach derselben Methode, nach welcher die Naturwissenschaften die äußere Erfahrung rationalisieren, wissenschaftlich verwerten will; er gibt nicht zu, daß sich in den durch die Erfahrung dargebotenen Begriffen Widersprüche finden, und daß es einer metaphysischen Spekulation bedürfe, welche

diese nach der „Methode der Beziehungen“ wegschaffe. In der Annahme einer punktuellen Einfachheit der menschlichen Seele findet er den Grundfehler der herbartischen Psychologie, in dessen Konsequenz eine durchgängige Trübung der aus der inneren Erfahrung geschöpften Einsicht liege. B. billigt Herbarts Polemik gegen diejenigen „Seelenvermögen“, die nur hypostasierte Klassenbegriffe psychischer Erscheinungen seien und doch als Erklärungsgründe eben dieser Erscheinungen dienen sollen; aber er hält an der Gültigkeit des Vermögensbegriffes überhaupt und auch an der Annahme einer Mehrheit psychischer Vermögen fest. Er sucht die komplizierten psychischen Erscheinungen auf wenige psychische Grundvorgänge zurückzuführen. (Diese Grundvorgänge hat B. größtenteils schon in der 1820, vor seiner Bekanntschaft mit Herbarts Schriften veröffentlichten „Erfahrungsseelenlehre“ bezeichnet, jedoch mehr sporadisch, als in vollständiger wissenschaftlicher Entwicklung; das durchgeführte Lehrgebäude der Psychologie ist nicht ohne einen wesentlichen herbartischen Miteinfluß entstanden.) Im Jahre 1822 wurde B. nach Veröffentlichung seiner Schrift: „Grundlegung zur Physik (Naturlehre) der Sitten“ von einem Verbot seiner Vorlesungen betroffen. Beneke will ermittelt haben, daß Hegel dasselbe bei dem ihm befreundeten Minister v. Altenstein ausgewirkt habe, um keine der seinigen feindliche, der schleiermacherschen und friesschen Doktrin aber näher stehende Philosophie neben seiner eigenen an der Berliner Universität aufkommen zu lassen. Doch ist diese Anschuldigung eine irrige, wie Kuno Fischer, Hegel, S. 157 f., nachweist. Die philosophische Fakultät hatte sogleich zu Anfang des von ihr über Beneke eingeforderten Gutachtens erklärt, ihre Mitglieder seien weit davon entfernt, ihre Ansicht der Philosophie monopolistisch als die einzig richtige aufzustellen. Dies Gutachten war von Hegel mit unterzeichnet. In verschärfender Interpretation illiberaler Bundesbeschlüsse fand Altenstein, durch fernere Schritte Benekes gereizt, das Mittel, die großherzoglich sächsische Regierung, von der Beneke für ein Ordinariat der Philosophie in Aussicht genommen war, zur Nichtanstellung eines — obschon politisch unverdächtigen — Privatdozenten, dem in Preußen die *venia legendi* entzogen worden war, zu nötigen. Beneke fand ein Asyl in Göttingen, wo er von 1824—1827 dozierte; dann kehrte er nach erlangter Erlaubnis als Dozent nach Berlin zurück und erhielt daselbst 1832, nicht lange nach Hegels Tode, eine außerordentliche Professur, die er, als Dozent und Schriftsteller unablässig tätig, bis zu seinem Tode bekleidet hat. Er ertrank, wie man meint, nicht ohne eigenen Vorsatz.

Wie schwierig auch, sagt Beneke in der Einleitung zu seinem „Lehrbuch der Psychol. als Naturwissenschaft“, die reale Begrenzung der Seele gegen das Körperliche sein mag, so haben wir doch für die Begründung unserer Wissenschaft eine durchaus klar bestimmte und scharfe Grenzlinie: Gegenstand der Psychologie ist alles, was wir durch die innere Wahrnehmung und Empfindung auffassen, was wir durch äußere Sinne auffassen, ist wenigstens zunächst und unmittelbar nicht geeignet, von ihr verarbeitet zu werden, sondern muß, wenn es benutzt werden soll, erst auf Auffassungen jener ersteren Art gedeutet werden.

Die Methode der Psychologie muß mit der Methode der Wissenschaften von der äußeren Natur übereinkommen. Von Erfahrungen ist auszugehen, und diese sind (durch Induktion, Hypothesenbildung usw.) rationell zu verarbeiten.

Die Psychologie ist nicht auf die Metaphysik, sondern umgekehrt die Metaphysik, wie auch alle andern philosophischen Wissenschaften, auf die Psychologie zu basieren.

In der Verbannung der „angeborenen Begriffe“ (besonders durch Locke) und der angeborenen abstrakten „Seelenvermögen“ (durch Herbart und durch Beneke selbst) findet Beneke die Hauptstadien des Fortschritts der wissenschaftlichen

Psychologie. Doch ist nicht der Vermögensbegriff überhaupt zu verwerfen, sondern es sind nur statt der fälschlich als ursprünglich gesetzten „Vermögen“ (wie Verstand, Urteilskraft usw.), welche hypostasierte Klassenbegriffe sehr komplizierter Erscheinungen sind, die wahrhaft elementaren Vermögen oder „Urvermögen“ zu bestimmen. Das Wirkende in dem Geschehen ist die Kraft oder das Vermögen. Die Vermögen sind aber nicht bloße Möglichkeiten, sondern im Innern der Seele in eben dem Maße wirklich, wie die Entwicklungen, welche durch sie möglich werden, als bewußte Vorgänge wirklich sind. Die Vermögen sind die Bestandteile der Substanz selbst; sie haben keinen von ihnen selbst verschiedenen Träger. Das Ding ist nur die Gesamtheit der miteinander vereinigten Kräfte.

Die nächste Aufgabe der Wissenschaft ist, die unmittelbar vorliegenden Erfolge in die einfachen zu zerlegen, d. h. auf die Grundprozesse oder Grundgesetze zurückzuführen; sind diese erkannt, so sind dann aus ihnen die Kräfte zu erschließen.

Die psychischen Grundprozesse, welche Beneke annimmt, sind folgende.

Erster Grundprozeß. Von der menschlichen Seele werden infolge von Eindrücken oder Reizen, die ihr von außen kommen, sinnliche Empfindungen und Wahrnehmungen gebildet, und zwar vermittelt innerer Kräfte oder Vermögen, durch welche die Aufnahme und Aneignung der Reize geschieht. Die Vermögen, welche die Reize perzipieren, sind die „Urvermögen“ der Seele. B. schreibt einem jeden der Sinne nicht Ein „Urvermögen“ sondern eine Mehrheit von „Urvermögen“ zu, die je Ein System ausmachen; er läßt jeden einzelnen sinnlichen Reiz durch je ein „Urvermögen“ aufgenommen werden.)*

*) Die „Urvermögen“ sind die elementarsten Teile der psychischen Substanz. Es läßt sich die Frage aufwerfen, wie sich diese von Beneke sogenannten „Urvermögen“ zu den Ganglienzellen oder den Elementen der Ganglienzellen im Gehirn verhalten. Der Unterschied des Leiblichen und Psychischen überhaupt ist ein Unterschied der Auffassung, nicht des Seins. Das Nämliche kann teils innerlich im Selbstbewußtsein, teils äußerlich durch die Sinne aufgefaßt werden; im ersten Falle erkennen wir es als ein solches, wie es an sich ist; im andern Falle aber trägt unsere Auffassung nur einerseits den Charakter des Aufzufassenden an sich, ist aber andererseits durch die Natur des perzipierenden Subjekts mitbedingt; die räumliche Ausdehnung im eigentlichen Sinne dieses Wortes als Ausdehnung in drei Dimensionen gehört (nach Benekes freilich sehr anfechtbarer Doktrin) nur der sinnlichen Erscheinung an, während dem Realen an sich ein Nebeneinander nur in einem solchen Sinne zukomme, wie etwa ein Gedanke neben einem andern Gedanken in uns existiere; alle Materialität gehört demnach nur der Erscheinung an. Nun besteht aber sowohl dasjenige, was wir durch die innere Wahrnehmung als etwas Psychisches erkennen, als auch an sich selbst dasjenige, was uns vermöge der Sinne als etwas Materielles erscheint, aus mehreren Systemen von Kräften. Es wäre denkbar, daß diese sämtlich die zweifache Auffassung zuließen; aber es wäre ebensowohl auch denkbar, daß ein Teil der Systeme nur äußerlich, ein anderer nur innerlich wahrnehmbar sei, und drittens auch, daß einige, nämlich die niedrigsten Systeme, nur äußerlich, andere, nämlich die höchsten, nur innerlich, gewisse mittlere Systeme aber wenigstens unter Umständen auf beide Weisen wahrgenommen werden könnten. Beneke hält die dritte Annahme für die zutreffende. Demgemäß wäre die Hypothese, daß die einzelnen „Urvermögen“ mit den kleinsten mikroskopisch wahrnehmbaren Teilen des Gehirns, etwa mit den Ganglienzellen, identisch seien, nach Benekes Prinzipien zwar nicht unmöglich, wird aber von ihm nicht aufgestellt, indem er vielmehr die Ansicht für die richtige zu halten geneigt ist, daß die psychische Substanz von dem Gehirn auch realiter verschieden sei. Zwischen allen höheren und niederen Systemen, mögen dieselben in der einen oder in der andern Form erscheinen, findet ein Kausalnexus (vermöge des unten zu erwähnenden Ausgleichungsprozesses) statt, dessen Möglichkeit auf der zwischen ihnen allen nach ihrem Ansichsein bestehenden Gleichartigkeit beruht; in so weit aber, als das Näm-

Zweiter Grundprozeß. Der menschlichen Seele bilden sich fortwährend neue Urvermögen an. Beneke schließt auf diesen Prozeß, der nicht unmittelbar innerlich wahrnehmbar ist, aus dem Umstande, daß von Zeit zu Zeit inbetriff der Urvermögen eine Erschöpfung eintrete, eine Unfähigkeit, sinnliche Wahrnehmungen oder andere Tätigkeiten zu bilden, welche ein Eingehen von freien Urvermögen fordern, und daß diese dann später wieder für einen mehr oder weniger ausgedehnten Verbrauch vorliegen. Beneke vergleicht diesen Prozeß mit der Lebensprozeß der vegetabilischen Organismen ausmachenden Anbildung von Kräften durch Assimilation der Nahrungsstoffe. Er hält die Annahme für wahrscheinlich, daß die neuen Urvermögen vermöge einer eigentümlichen Umbildung aus den von unseren Sinnen aufgenommenen Reizen hervorgehen, unter Miteinwirkung aller der (geistigen und leiblichen) Systeme, welche zu dem Einem menschlichen Sein vereinigt sind.*)

Dritter Grundprozeß. Die Verbindung von Vermögen und Reizen, wie dieselbe ursprünglich in den sinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen begründet wird und sich in deren Reproduktionen erhält, zeigt eine bald festere, bald weniger feste Durchdringung dieser beiden Gattungen von Elementen. Soweit Vermögen und Reize weniger fest verbunden und demgemäß beweglich gegeben sind, können sie in den vielfachsten Verhältnissen von einem Gebilde auf das andere übertragen werden. Alle psychischen Gebilde sind in jedem Augenblick unseres Lebens bestrebt, die in ihnen beweglich gegebenen Elemente gegeneinander auszugleichen. Beispiele hiervon liegen vor in der Steigerung unseres gesamten Vorstellungskreises durch die Gemütsbewegungen der Freude, des Enthusiasmus, der Liebe, des Zornes usw.; aber auch in jedem Wiederauftauchen

liche teils innerlich, teils äußerlich wahrgenommen (oder nach der Analogie des äußerlich oder innerlich Wahrgenommenen vorgestellt) wird, besteht kein Kausalnexus und ebensowenig eine prästabilierte Harmonie, sondern ein solcher Parallelismus, wie denselben die zweifache Art der Auffassung bei reeller Identität bedingt. Beneke scheint anfangs (im Anschluß an Spinoza, Kant und Schopenhauer) eine reale Identität in einem weiteren, später nur noch in einem engeren Umfange angenommen zu haben. Mehr in der Metaphysik als in der Psychologie, die sich nur auf die innere Wahrnehmung stützen soll, geht Beneke auf diese Frage ein.

*) Freilich ist die Annahme wunderlich, daß die von außen kommenden Reize, wie Schall, Licht usw., welche bei der Bildung sinnlicher Empfindungen den „Urvermögen“ „angeeignet“ werden, sich zum Teil in Urvermögen „umbilden“ sollen. Der Reiz, der das Ohr trifft, besteht, wie die Physik lehrt, in einer vibrierenden Bewegung von Luftteilchen, der Reiz, der das Auge trifft, in einer vibrierenden Bewegung von Ätherteilchen usw.; mag nun auch nicht nur von diesem Vorgang die durch denselben angeregte Empfindung, sondern auch von der physikalischen Auffassung eben dieses Vorganges das „Ansich“ desselben zu unterscheiden sein, so kann doch auch dieses Ansich nur ein Vorgang sein (obschon Beneke, der hier die physikalische Theorie als beruhend auf der „getrübten“ sinnlichen Wahrnehmung vernachlässigt, es für etwas Substantielles hält), und es ist doch in keiner Art abzusehen, wie ein bloßer Vorgang sich in ein „Urvermögen“, in eine Kraft oder Substanz umsetzen könne. Weit naturgemäßer und den benekeschen Prinzipien nicht widerstrebend wäre die — bei den angeborenen Urvermögen jedenfalls unumgänglich notwendige — Annahme, daß wie aus den niederen leiblichen Systemen die höheren leiblichen Systeme, so aus diesen wiederum die psychischen durch Assimilation sich stets neue Kräfte anbauen, und daß etwa das Nervensystem und Gehirn der Seele gleichsam als Kräfte-reservoir diene. Diese „Kräfte“ oder Vermögen können dann aber nicht wie leere Gefäße vorgestellt werden, die von außen erfüllt werden müßten, sondern nur als in sich die Rudimente zu Empfindungen tragend, die nur noch der Anregung, Konzentration und mannigfacher Kombination mittels der äußeren Reize bedürfen.

einer Vorstellung vermöge ihrer Assoziation mit einer andern, die unmittelbar vorher wieder ins Bewußtsein getreten war usw.)*

Alles, sagt Beneke, was in der menschlichen Seele mit einiger Vollkommenheit gebildet worden ist, erhält sich, auch nachdem es aus dem Bewußtsein oder der erregten Seelenentwicklung verschwunden ist, im unbewußten oder inneren Seelensein, aus welchem es dann später wieder in die bewußte Seelenentwicklung eingehen oder reproduziert werden kann. Beneke nennt dieses unbewußt Beharrende in bezug auf das früher Bewußte, das unbewußt fortexistiert, eine „Spur“, und in bezug auf das, was vermöge der Reproduktion daraus hervorgehen kann, eine „Anlage“ (oder auch, um das Gewordensein dieser Anlage auszudrücken, mit einem eigentümlichen, sprachlich wohl kaum gerechtfertigten Terminus „Angelegt-heit“). Von den Spuren wissen wir nur durch die Reproduktionen derselben; wir sind derselben aber dadurch, daß diese Reproduktionen stets qualitativ und quantitativ den früheren Gebilden angemessen erfolgen, vollkommen gewiß. In der ersten Auflage des Lehrbuchs der Psychologie hat Beneke einen Grundprozeß der Spurenbildung angenommen, macht aber bereits bemerklich, daß dabei eigentlich nur das Unbewußtwerden des Bewußtgewesenen als Prozeß zu betrachten sei; das Beharren bedürfe gar keiner Erklärung, da naturgemäß das einmal Gewordene so lange fortexistiere, bis es durch besondere Ursachen wieder vernichtet werde. Da nun aber das Unbewußtwerden des früher Bewußten sich durch partielles Reizentschwinden erklären lasse, welches nur die eine Seite des Prozesses der Übertragung oder Ausgleichung der beweglichen Elemente sei, so findet er in der zweiten Auflage des Lehrbuchs auch nicht durch das partielle Reizentschwinden die Annahme eines besonderen Grundprozesses gerechtfertigt, sondern erwähnt das innere Beharren trotz dessen „ausnehmender Wichtigkeit für die Fortbildung der Seele“ nur anhangsweise bei Gelegenheit der Angabe des dritten Grundprozesses.**)

Die Spur, sagt Beneke, ist das, was zwischen der Produktion einer Seelentätigkeit,

*) Dem Ausdruck, durch den Beneke diesen Grundprozeß bezeichnet, liegt ebenso, wie seiner Annahme einer „Aufnahme“ von Reizen und einer Anbildung neuer Urvermögen durch Umbildung aufgenommener Reize die Vorstellung von substantiellen Reizen, die in die Seele eintreten, zum Grunde. Wird aber der Reiz in einem Vorgang gefunden, der, falls er selbst angeschaut werden kann, was z. B. bei der Schwingung von Saiten möglich ist, als Bewegung, insbesondere als Vibration erscheinen muß, so kann die in der Seele entstehende Empfindung nur als eine von innen hervortretende Reaktion gedacht werden, die weder ganz noch partiell von dem „Urvermögen“, welches dieselbe übt, ablösbar sein kann. Nur die Bewegung, mit der die Empfindung verbunden ist, aber nicht diese selbst, ist übertragbar. Wie eine Bewegung sich in andere Bewegungen umsetze, ist nach den mechanischen Gesetzen verständlich; wie aber die bei der Übertragung substantieller Reizelemente auf andere psychische Gebilde (z. B. von der Vorstellung des Roten auf die nach Assoziationsgesetzen von ihr angeregte Vorstellung des Blauen, von der eines Namens auf die der Sache usw.) nach der Konsequenz der benekeschen Annahme unabweisbar erfolgende Umsetzung derselben in Elemente von anderen Qualitäten vor sich gehen möge, ist undenkbar.

**) Ob in der Tat bei der Spurenbildung kein besonderes Geschehen anzunehmen sei, ist sehr zweifelhaft. Ein „partielles Reizentschwinden“ scheint nur zu einem Schwächerwerden im Bewußtsein, nicht zu dem Unbewußtwerden, welches doch bei den im „Gedächtnis aufbewahrten Vorstellungen und psychischen Gebilden überhaupt eingetreten ist, führen zu können, entschwindet aber der Reiz vollständig bei der Übertragung der Erregtheit auf andere Gebilde, so wird die entsprechende Vorstellung überhaupt nicht mehr bestehen, und soll dennoch eine „Spur“ vorhanden sein, so muß diese eigens gebildet worden sein, gleichwie, wenn ein Körper nicht mehr von gewissen Lichtstrahlen getroffen wird, auf ihm überhaupt kein Bild zurückbleibt, sofern nicht, wie beim Photographieren, gewisse Eindrücke oder „Spuren“ eigens erzeugt worden sind.

z. B. einer sinnlichen Wahrnehmung, und ihrer Reproduktion, z. B. als Erinnerung, in der Mitte liegt. Da diese beiden Akte psychische Akte sind, so dürfen wir auch die Spur nur in psychischer Form vorstellen. Es gibt für diese Spuren kein „Wo“. Wie die Seele überhaupt, so sind auch alle ihre Teile nirgend; denn das Selbstbewußtsein, unser einziger Erkenntnisquell, enthält unmittelbar und an sich nicht das Mindeste von räumlicher Beziehung in sich. Die Spuren sind auch an kein leibliches Organ geknüpft; denn die den psychischen Entwicklungen parallelen räumlichen Anschauungen und Veränderungen sind mit jenen nur zugleich, höchstens stets zugleich gegeben und können ihnen auf keine Weise innerlich gemacht oder gar als Grundlage (substantiell) untergelegt werden.

Vierter Grundprozeß. Gleiche Gebilde der menschlichen Seele und ähnliche nach Maßgabe ihrer Gleichartigkeit ziehen einander an oder streben miteinander nähere Verbindungen einzugehen. Beispiele liegen vor in der witzigen Kombination, in der Gleichnisbildung, Urteilsbildung, dem Zusammenfließen ähnlicher Gefühle und Bestrebungen usw. Durch alle diese Anziehungen aber wird nur ein Zusammenkommen der gleichen Gebilde bewirkt, eine bleibende Verbindung oder Verschmelzung erfolgt dann, wenn der Ausgleichungsprozeß ergänzend hinzutritt. *)

Auf Grund der Betrachtung der Grundprozesse bezeichnet B. die Seele als „ein durchaus immaterielles Wesen, bestehend aus gewissen Grundsystemen, welche nicht nur in sich, sondern auch miteinander auf das Innigste Eins sind oder Ein Wesen bilden“. Die menschliche Seele hat im Unterschiede von der tierischen einen geistigen Charakter, welcher in der höheren Kräftigkeit ihrer Urvermögen begründet ist; daneben bedingen die individuellere und bestimmtere Ausprägung und das bestimmtere Auseinandertreten der verschiedenen Grundsysteme, wie auch der Besitz der Hände und der Sprache und die Erziehung während einer langen Kindheit den geistigen Vorzug des Menschen vor den Tieren.

Jede Erkenntnis unserer Seelentätigkeiten, sagt B., über Schopenhauer hinausgehend, der dies bloß von der Erkenntnis unseres „Willens“ behauptet hatte, ist die Erkenntnis eines Seins an sich, d. h. die Erkenntnis eines Seins, welche dasselbe vorstellt, wie es an und für sich oder unabhängig von seinem Vorge stellt werden ist, und zwar erkennen wir so unsere Seelentätigkeiten unmittel-

*) Da B. hier von einer „Anziehung“ im eigentlichen, mathematisch-räumlichen Sinne nicht reden kann, noch will, und da jede wirkliche Lagenveränderung der Gebilde bei diesem Prozeß darum, weil die nämliche Vorstellung in die verschiedenartigsten Verbindungen eingehen muß (wie z. B. die Vorstellung Cäsars als Römers, als Staatsmanns, als Feldherrn, als Geschichtsschreibers, Ciceros als Römers, als Staatsmanns, als Redners, als Philosophen, immer wieder mit anderen Gruppen zu kombinieren ist), das Nämliche nicht nur an verschiedene Orte bringen, sondern auch an verschiedenen Orten zugleich fixieren mußte, was sich widerspricht, so möchte der Begriff dieser „Anziehung“ auf den einer Miterregung des Gleichartigen zu reduzieren sein. Dann aber fällt dieser Prozeß mit dem der „Ausgleichung“ oder der Reizübertragung unter den gemeinsamen Begriff einer Affektion von innen her, die von erregten psychischen Gebilden auf andere, sei es erregte oder unerregte psychische Gebilde geübt wird; diese innere Affektion nimmt eine zweifache Richtung, nämlich teils zu solchen Gebilden hin, die mit dem jetzt wieder erregten früher zusammen bewußt gewesen sind, teils zu gleichartigen Gebilden hin, auch wenn keine Verknüpfung mit diesen durch früheres gleichzeitiges Bewußtsein oder unmittelbare Succession bestanden hat. Somit lassen sich die sämtlichen Grundprozesse als Vermögenbildung, Affektion von außen her, Spurenbildung und zweifach gerichtete Affektion von innen her bezeichnen.

bar. Keine Vorstellung vermögen wir unmittelbar als Vorstellung eines Seins außer unserem eigenen zu erkennen. Durch die Wahrnehmungen von unserem eigenen Leibe haben wir die vermittelte Erkenntnis eines Seins, welches wir, wie es an sich ist, unmittelbar, nämlich als unser psychisches Sein, vorstellen. Wir stellen uns bei der Wahrnehmung eines fremden Leibes, d. h. auf Anlaß solcher Sinneswahrnehmungen, die der von unserem Leibe analog sind, eine der unsrigen ähnliche Seele vor, als ein fremdes Sein, welches wir insoweit, als es mit unserem psychischen Sein übereinstimmt, ebenfalls so, wie es an sich ist, denken. Von dem uns ähnlichsten menschlichen Sein aus geht unsere Vorstellungsfähigkeit in ununterbrochener Stufenreihe abwärts; das Sein-an-sich der uns im Temperament, Alter, Bildung unähnlichsten Menschen stellen wir schon sehr unvollkommen vor, noch unvollkommener das Sein-an-sich der Tiere, und mit jeder Stufe, die wir dann in der Vollkommenheit des Seins hinabsteigen, nimmt auch die Vollkommenheit der Vorstellung ab. Dieses letztere bemerkt B. besonders im Gegensatz zu Schopenhauer, der, indem er eine adäquate Erkenntnis von der Welt als „Willen“ behauptet, infolge seiner Subsumtion aller Kräfte unter den abnorm erweiterten Begriff des „Willens“ verkennt, daß sich die Vollkommenheit eben dieser Erkenntnis nach dem Maße des Abstandes einer jeden Naturkraft von dem menschlichen Willen abstuft. B. verweist in diesem Betracht auf seine in der Jen. Allg. Litt.-Zeitung, Dez. 1820, enthaltene Rezension von Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung“. Wir erklären so vermittelt der Analogie von unserm psychischen Leben aus die sinnlichen Erscheinungen, und der Idealismus wird so überwunden. Zwischen dem subjektiven Idealismus und einem unphilosophischen, an eine unmittelbare und volle Erkennbarkeit der Außenwelt durch die Sinneswahrnehmung glaubenden Realismus nimmt B. durch die vorstehenden Sätze eine feste Mittelstellung ein. Raum und Zeit kommt objektive Realität zu. Die Notwendigkeit der Raumvorstellung sei kein Beweis dafür, daß sie apriorisch sei, denn auch entstandene Vorstellungen könnten sich so fortsetzen, daß man sie nicht wieder aufgeben könne. Wir nähmen in uns ein reales Nebeneinander der Vorstellungen wahr, und man könne leicht annehmen, daß ein diesen Verwandtes in den Dingen sich fände, das dann für den Wahrnehmenden ein Räumliches werde. Auch Inhärenz und Kausalität (wir machen uns Vorstellungen präsent) sind uns innerlich gegeben und werden auf das außer uns Seiende übertragen.

Die Kräfte oder Vermögen der ausgebildeten Seele bestehen aus den Spuren der früher erregten Gebilde. Dies ist der Hauptsatz der benekeschen Psychologie. Auf die benekesche Durchführung dieses Satzes im einzelnen von der Betrachtung der sinnlichen Empfindungen an bis zu der Erklärung der kompliziertesten und höchsten psychischen Prozesse näher einzugehen, würde uns über die Grenzen hinausführen, die in diesem Grundriß eingehalten werden müssen.

Benekes moralische Grundforderung geht dahin, daß man in jedem Falle dasjenige tun solle, was nach der objektiv und subjektiv wahren Wertschätzung als das Beste oder natürlich Höchste sich ergebe.

Wir schätzen, sagt Beneke, die Werte aller Dinge nach den vorübergehenden oder bleibenden Steigerungen und Herabstimmungen, welche durch dieselben für unsere psychische Entwicklung bedingt werden. Diese Steigerungen und Herabstimmungen aber können sich in dreifacher Weise für unser Bewußtsein ankündigen: 1. in ihrem unmittelbaren Gewirktwerden, 2. in ihren Reproduktionen als Einbildungsvorstellungen, wodurch die Wertschätzung der Dinge oder die praktische Weltansicht begründet wird, 3. in ihren Reproduktionen als Begehungen,

welche die Gesinnung des Menschen und die Grundlage seines Handelns bilden. In allen drei Formen messen wir die Werte der Dinge gegeneinander unmittelbar in dem Nebeneinandersein der durch sie bedingten Steigerungen und Herabstimmungen. Dies gilt von dem Wohl und Wehe anderer Menschen ebenso, wie von unserem eigenen. Wir messen dasselbe, indem wir die Steigerungen und Herabstimmungen, die in anderen vor sich gehen, in uns nachbilden, also mit den andern fühlen. Die Höhe der Steigerungen und Herabstimmungen, welche in uns entstehen, wird bedingt teils durch die Natur unserer Urvermögen, teils durch die Natur der Reize oder Anregungen, teils endlich durch die den Grundgesetzen der psychischen Entwicklung gemäß erfolgenden Aneinanderbildungen der aus den Verbindungen von Vermögen und Reizen hervorgehenden Akte. Inwiefern in Kraft dieser allgemeinmenschlichen Entwicklungsmomente eine Steigerung als eine höhere bedingt ist, insofern ist auch der Wert, welcher durch sie vorgestellt wird, allgemeingültig ein höherer. Vermöge der hierdurch begründeten Abstufung der Güter und Übel ist eine für alle Menschen gültige praktische Norm gegeben. Es muß hiernach z. B. jeder bis zu einem gewissen Grade ausgebildete und unverdorbene Mensch einen Genuß der höheren Sinne einem der niederen vorziehen und eine geistige Vervollkommnung einem Genusse, das Wohl einer größeren Gemeinschaft einer auf ihn selbst beschränkten Förderung usw. Was nach der in der menschlichen Natur begründeten Norm als das Höhere empfunden und begehrt wird, ist auch das moralisch Geforderte. Diese objektiv und subjektiv wahre Schätzung der Werte kann aber durch übermäßig vielfache Ansammlungen von Lust- und Unlust-Empfindungen niederer Art gestört werden, und das ihr gemäße Wollen durch übermäßig vielfache Ansammlung eben solcher Begehungen und Widerstrebungen, wodurch das Niedere einen übermäßigen „Schätzungsraum“ und „Strebungsraum“ gewinnt. Im Gegensatz zu der abweichenden Wertschätzung kündigt sich die richtige mit dem Gefühle der Pflicht oder der sittlichen Notwendigkeit, des Sollens, an, welches seine Begründung eben darin hat, daß diese Notwendigkeit aus dem innersten Grundwesen der menschlichen Seele stammt. Die sittliche Notwendigkeit ist eine Notwendigkeit der tiefsten Grundnatur der menschlichen Seele. Auf die ursprünglichste und unmittelbarste Weise offenbaren sich uns die sittlichen Verhältnisse in Gefühlen; indem aber sittliche Gefühle von gleicher Form miteinander zusammenfließen, bilden sich aus ihnen sittliche Begriffe hervor; treten diese Begriffe als Prädikate zu den Schätzungen und Strebungen hinzu, so ergeben sich sittliche Urteile; aus spezielleren sittlichen Urteilen, welche sich auf die Vergleichung einzelner Werte beziehen, entsteht erst bei weit vorgeschrittener Entwicklung ein allgemeines moralisches Gesetz. Kants kategorischer Imperativ ist eine sehr hohe Abstraktion; also von sehr abgeleiteter Natur. Mehr noch, als durch den ernsten, freilich nicht geglückten Versuch einer durchgängigen genetischen Erklärung der psychischen Funktionen, hat sich Beneke durch seine tiefdurchdachte Basierung der Ethik auf die psychischen Wertverhältnisse, die das sittliche Leben nach einer reinen und sicheren Norm bestimmt, ein Verdienst um die philosophische Erkenntnis und um das durch sie geleitete Handeln erworben.

Über religiöse Themata, namentlich über Gott und Unsterblichkeit, philosophiert Beneke sehr besonnen. Der Materialismus hat mit seinen Einwänden die Lehre von der Unsterblichkeit keineswegs beseitigt, da, wenn das äußere Seelenleben auch abnimmt, hieraus auf das innere Seelensein nicht geschlossen werden darf. Für die Erkenntnis Gottes bildet das Fragmentarische alles Gegebenen die Basis. Dieses Bruchstückartige nötigt uns, eine Ergänzung in dem Unbedingten, in der Gottheit, zu setzen und diese Gottheit mit Prädikaten zu bekleiden, die

teils vom Sein überhaupt, teils von der Natur, teils von uns selbst hergenommen sind. Obwohl die theistische Vorstellung am meisten genügt, so wissen wir doch von der Gottheit sehr wenig und müssen deshalb zu dem Glauben unsere Zuflucht nehmen.

Fünfter Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Die Philosophie der Gegenwart.

§ 13. Die Philosophie nach den großen auf Kant fußenden Systemen bis zur Gegenwart ist durch keine neu aufkommende Richtung charakterisiert; denn auch der mechanische Evolutionismus — Entwicklungstheorie —, dem in der Gegenwart bedeutende Denker in Deutschland und noch mehr außerhalb Deutschlands huldigen, ist im Prinzip nicht neu. Aber er ist allmählich beinahe das Schlagwort auf dem Gebiete der Naturwissenschaften geworden und ebenso auf dem der Philosophie und ihrer einzelnen Disziplinen, ohne doch trotz seiner weiten Anwendung Einheitlichkeit in das philosophische Denken gebracht zu haben, da er viel mehr ein formales als ein inhaltliches Prinzip ist und deshalb sowohl von Panpsychisten wie von Materialisten angenommen werden konnte und wirklich angenommen wird. Die hegelsche und die herbartische Lehre haben nach ihrer längeren Herrschaft wenig orthodoxe Anhänger mehr, wenn sie auch beide in Deutschland, die erstere namentlich auch außerhalb Deutschlands, noch wirken. Nachdem Kant beinahe vergessen schien, wurde das philosophische Denken in Deutschland vielfach wieder durch ihn bestimmt, indem man von dessen Lehre entweder das negativ-kritische Element oder das rationalistische benutzte. Einigkeit in der Auffassung und Wertschätzung der kantischen Lehren ist noch keineswegs erzielt. Auch die selbständigen Versuche zu Systembildungen weisen auf Kant zurück, jedoch ist in ihnen der Einfluß anderer Denker, namentlich Spinozas, Leibnizens, Fichtes, auch Schellings zu bemerken.

Mit der kantischen Kritik begann eine positivistische Richtung sich zu verbinden, die, durch David Hume mehr als vorbereitet, feind aller Metaphysik, vielfach auch aller Systembildung ist, den streng wissenschaftlichen Charakter der Philosophie betont und mit den Naturwissenschaften möglichst Fühlung sucht, wie andererseits auch die Naturwissenschaften sich wieder mehr der Philosophie zuneigen.

Mit diesen Tendenzen hängt es zusammen, daß man für die Philosophie eine sichere empirische Basis zu gewinnen trachtete, und

daß Erkenntnistheorie und Psychologie, namentlich experimentelle, in den Vordergrund traten. Neuerdings jedoch wird die Erkenntnistheorie mit ihren kritischen Grundsätzen zwar als Grundlage für das weitere philosophische Denken angesehen, aber es wendet sich die philosophische Arbeit mehr den praktischen Problemen der Ethik, Rechtsphilosophie, Soziologie, welche letzte besonders mehr und mehr in den Vordergrund tritt, sowie der Religionsphilosophie und Ästhetik zu, scheut auch vor Metaphysik, ja vor Aufstellung von Systemen nicht mehr wie früher zurück.

So hat sich die Philosophie von der Verachtung, in der sie, namentlich die Metaphysik, in Deutschland nach der Herrschaft der reinen Gedankensysteme stand, allmählich wieder erholt. Wenn auch die verschiedensten Richtungen in der Stellung und Lösung der höchsten Probleme, in der Fassung der Prinzipien und ebenso in den gesonderten philosophischen Disziplinen, z. B. in der Ethik, sich geltend machen, so stellt sich doch allmählich für das allgemeine Bewußtsein die philosophische Bildung als notwendig heraus, namentlich aber scheint es den einzelnen Wissenschaften eine unabweisbare Forderung, mit der Philosophie Fühlung zu bekommen und diese zu erhalten und sich auf ihre eigenen Grundlagen, die nur die Philosophie geben kann, zu besinnen. Die philosophische Litteratur ist deshalb in den letzten Jahren bedeutend angewachsen, nicht nur von seiten Berufener, sondern ebenso von dilettantischer Seite. Es zeigt sich dies auch darin, daß die besseren populären Zeitschriften vielfach philosophische Arbeiten bringen.

In Frankreich, noch mehr in England, haben der Positivismus und der Agnostizismus zahlreiche Anhänger; doch sind hier auch Spuren der deutschen Philosophie, ebenso wie in andern Ländern, namentlich in Italien, Spanien und Nordamerika, deutlich zu bemerken, sowie sich außerhalb Deutschlands auch mehrfach Neigung zur Metaphysik zeigt. — Auf den katholisch-kirchlichen Lehranstalten aller Länder tritt der Thomismus und somit der modifizierte Aristotelismus wieder in den Vordergrund.

Die philosophische Bibliographie der neuesten Zeit, bestehend in regelmäßigen Verzeichnissen der neu erschienenen Schriften und Abhandlungen, fand sich und findet sich in den deutschen philosophischen Zeitschriften, in der von J. Herm. Fichte, Ulrici und Wirth gegründeten, jetzt von Busse im Verein mit Falckenberg, Siebeck und Volkelt herausgeg. „Zeitschrift für Philosophie und philosoph. Kritik“, in den „Philosophischen Monatsheften“, sowie auch in der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“. Diese Zeitschriften geben auch kritische Besprechungen philosophischer Werke und Richtungen, sowie mehrfach noch einen reichhaltigen Litteraturbericht, der kürzere Referate bringt. Die philosophischen Monatshefte — über die beiden andern Zeitschriften s. weiter unten —, keiner bestimmten Schule dienend, wurden zuerst seit 1868 herausgegeben von Jul. Bergmann, dann von E. Bratuschek, seit 1877 von C. Schaarschmidt, 1887 mit Paul Natorp zusammen. Seit 1888 wurden sie von dem letzteren allein redigiert unter Anerkennung des bisher leitenden Grundsatzes der Unpersönlichkeit und Parteilosigkeit; den bibliographischen Teil besorgte F. Ascher-son. Von 1895 an sind sie, nachdem sie im letzten Bde. ein Namen- und Sach-

register zu den erschienenen 30 Bdn. gegeben haben, mit dem Archiv für Geschichte der Philosophie (s. T. I, S. 8) unter dem gemeinsamen Titel: „Archiv für Philosophie“ als dessen II. Abteilung, unter dem Sondertitel: „Archiv für systematische Philosophie“ und „Neue Folge der Philosophisch. Monatsh.“ vereinigt und werden jetzt in Gemeinschaft von Diltthey, Benno Erdmann, Natorp, Ludw. Stein und Zeller herausgeg. Am Schlusse der einzelnen Bände fand sich eine möglichst vollständige Bibliographie der philosophischen Litteratur von den Jahren 1894–1900, seitdem leider weggefallen. Wie im Archiv für Geschichte der Philosophie Jahresberichte erscheinen über die philosophie-geschichtliche Litteratur, so in dieser Abteilung mehr oder minder regelmäßige und ausführliche über die Erscheinungen auf dem Gebiet der systematischen Philosophie, über deutsche Schriften, betreffend die Erkenntnistheorie von Paul Natorp, die Logik von Edm. Husserl, die Metaphysik von R. Eucken, die Ethik von Frdr. Jodl (später in Gemeinschaft mit Hugo Spitzer und Frz. Staudinger), die Sociologie von Ferd. Tönnies u. Rud. Goldscheid, die Aesthetik von Theodor Lipps, die Religionsphilosophie von Aug. Baur, über englische Philosophie von Bernard Bosanquet, über französische von Vict. Brochard, über italienische von R. Ardigò.

Andere deutsche philosophische Zeitschriften, in denen sich auch viel Bibliographisches und Kritisches findet, s. weiter unten bei den einzelnen Richtungen. Für reichhaltige Bibliographie ist auch in den später zu erwähnenden außerdeutschen philosophischen Zeitschriften gesorgt. In der „Philosophical Review“ sind treffliche Artikel über German philosophy von Erich Adickes erschienen. Schul- und Universitätsschriften finden sich mit großer Genauigkeit verzeichnet in dem Bibliographisch. Monatsbericht über neu erschienene Schul- und Univ. Schriften, Lpz. bei Gust. Fock, von 1889 an.

Beiträge zur Kenntnis der neusten Philosophie liefern: K. Grün, D. Philosophie in d. Gegenwart, Lpz. 1876. M. J. Monrad, Denkrichtungen der neueren Zeit, deutsche vom Verf. selbst verfaßte Bearbeitung, Bonn 1879. Ad. Franck, Philosophes modernes étrangers et français, Paris 1879. M. D. Nolen, Les récentes théories en morale in: Revue politique et littéraire, 1879. Ch. E. Luthardt, Die modernen Weltanschauungen und ihre praktischen. Consequenzen, Vorträge, Lpz. 1880, 3. Aufl. 1891. Glossner, D. moderne Idealism. nach sein. metaphysisch. u. erkenntnistheoretischen Beziehungen, sowie sein. Verh. zum Materialism. der neuesten Phase, Münster 1880. J. J. Borelius, Blicke auf den gegenwärt. Stand d. Philos. in Deutschl. u. Frankr., deutsch v. Emil Jonas, Berl. 1887. Über die Ansichten neuerer Logiker orientiert J. B. Meyer in seiner Bearbeitung des Systems der Logik von Ueberweg, Bonn 1882. Hier sind ferner zu erwähnen: Rud. Eucken, Geschichte u. Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, 2. Aufl., Lpz. 1892. H. Spitzer, Nominalismus u. Realismus in d. neusten deutschen Philos. mit Berücksichtigung ihres Verh. zur modern. Naturwissenschaft., Lpz. 1876. Achelis, Ueb. d. Naturphilos. d. Gegenw., I. Zur Psychologie, II. Zur Erkenntnistheorie, III. Zur Ethik, in: Ztschr. f. Phil. u. phil. Kr., 83, 1883, S. 194–225; 84, 1884, S. 41–78, 193–214. J. Soury, Les doctrines psychologiques contemporaines, Par. 1883. A. Fouillée, Critique des systèmes de morale contemporains, Par. 1884, 2. éd. 1887. Giacinto Fontana, Genesi della filosofia morale contemporanea, Milano 1885. Bourguès, Philosophie contemporaine. Psychologie transformiste, évolution de l'intelligence, Par. 1885. (Anonym, A. Krohn), Streifzüge durch die Philosophie der Gegenw., in: Zeitschr. f. Ph. u. phil. Kr., 87, 1885, S. 233–253; 89, 1886, S. 78 bis 101. Max Brütt, Der Positivism. nach s. ursprüngl. Fassung dargestellt u. beurtheilt, Hamb. 1889. M. G. Tiberghien, D. gegenwärtige Agnosticism. in s. Beziehung. z. Wissensch. u. Relig., Vortr. Dresd. 1888. Osw. Külpe, Die Lehren vom Willen in d. neuer. Psychol., Lpz. 1889. G. Barzellotti, Il pessimismo in Germania e il problema morale dei nostri tempi, Nuova Antolog., 1889.

K. Grube, Ueb. d. Nominalism. in d. neuer. englisch. u. franz. Philos., Diss., Halle 1890. E. de Roberty, La philosophie du siècle. Criticisme, Positivisme, Evolutionisme, Par. 1891 (der Kriticismus nimmt seine Prinzipien aus der Psychologie, der Positivismus aus den physikalisch-chemischen Wissenschaften, der Evolutionismus aus der Biologie, ohne daß die Metaphysik die drei Formen des Psychologismus, Mechanismus, Biologismus und ihre Tatsachen einheitlich zusammenzufassen vermocht hätte); ders., A. Comte et Herb. Spencer. Contribution à l'histoire des idées philosophiques au XIX. siècle, Par. 1894. E. v. Hartmann, Krit. Wanderung durch d. Philos. d. Gegenw., Lpz. 1890. R. Falckenberg, Ueb. die gegenwärt. Lage d. deutsch. Philos., Rede, Lpz. 1890. Herm. Gruber, D. Positivism. vom Tode Aug. Comtes bis auf unsere Tage (1857–1891), Frbg. i. Br.

1891. Jhs. Volkelt, Vorträge, zur Einführ. in d. Philos. der Gegenwart, Münch. 1891 (Erweiterungen der für ein größeres Publikum im Auftrag des freien deutsch. Hochstifts in Frankfurt a. M. gehaltenen Vorlesungen). Th. Achelis, D. Zweckprinc. in d. modernen Philosophie, A. f. G. d. Ph., IV, S. 61—85. F. Picavet, Le mouvement Néo-Thomiste en Europe et en Amérique, Rev. philos. 33, 1892. Ders., Travaux sur la scolastique et le Néo-Thomisme, ebd. 35, 1893 u. weiter. C. Stange, Die christl. Ethik in ihr. Verh. zur modernen Ethik in Paulsen, Wundt, Hartmann, Götting. 1892. C. Gutberlet, D. mechanische Monismus, e. Krit. der modernen Weltanschauung, Paderb. 1894. M. Glossner, D. speculat. Gottesbegr. in der neueren und neuesten Philos., Jahrb. f. Philos. u. specul. Theol., 1894, Ergänzungsheft I (geht namentlich auf das Werk von Drews. s. o. S. 2, ein). K. Dunkmann, Das Problem der Freiheit in d. gegenwärt. Philos. u. d. Postulat der Theologie, Auirch 1899. C. Stumpf, Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärt. Philos., Festrede, Lpz. 1900. Bullinger, Hegelsche Logik und gegenwärtig herrschender antihegelscher Unverstand. Mit einem Vorwort über d. gegenwärt. Zustand der Philosophie usw., Münch. 1900. Hnr. Grünbaum, Zur Kritik der modernen Kausalanschauungen, A. f. s. Ph., 5, 1899, S. 324—364. S. auch Edm. König, Entwicklung des Kausalproblems, 2. Bd., Lpz. 1890. Bastian Schmid, D. Philosophie am Ausgange des 19. Jahrhunderts (sehr kurz), Berl. 1901. C. Güttler, An d. Schwelle des 20. Jahrhunderts, Votr., Münch. 1901. Von den größeren philosophie-geschichtlichen Werken geht die Geschichte der Metaphysik von Ed. v. Hartmann (s. Grundr. III, 2) im 2. Bde. verhältnismäßig ausführlich auch auf die in diesem Abschnitt behandelte neueste Philosophie ein.

„Die Philosophie zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts“ wird in Einzel-darstellungen behandelt in der Festschrift f. Kuno Fischer, 1. Bd., Heidelberg 1904: Psychologie v. W. Wundt, Ethik v. Bruno Bauch, Religionsphilosophie v. Ernst Tröltzsch, Logik v. Wilh. Windelband. 2. Bd., 1905; Rechtsphil. v. Emil Lask, Geschichtsph. v. Herm. Rickert, Aesthetik v. Karl Groos, Gesch. d. Ph. v. Wilh. Windelband. Philosophische Fragen der Gegenwart werden auch besprochen in den „Verhandlungen der philos. Gesellsch. z. Berlin“, 22 Hefte, Lpz., spät. Heidelb. 1875—1882, fortgesetzt durch „Philos. Vorträge“, herausgeg. v. d. philos. Gesellsch. z. Berlin, Halle 1882 ff. Ferner in der Wissenschaftl. Beilage zu den Jahresberichten der Philos. Gesellschaft an der Universität Wien.

Hier mögen sogleich die allgemeinen bibliographischen Notizen über die Philosophie der Gegenwart in Deutschland gegeben werden, über die außerdeutsche Philosophie s. bei den betreffenden Ländern.

Über die neueren Versuche zum Wiederaufbau der Philos. in Deutschland ist zu vergl. Joh. Ed. Erdmann, Grundr. d. Gesch. d. Ph. 4. Aufl., bearbeitet v. Benno Erdmann, Berl. 1896, 2. Bd., S. 728—916, wo unterschieden werden: 1) Rückweisungen auf frühere Systeme: Schüler von Fries, Fichte, Schleiermacher, Herbart, Schopenhauer, Oken, Baader, Krause, Hegel, 2) Neuerungsversuche: Reiff, Planck, Materialisten, Czolbe, Lange u. a., 3) Fortbildung früherer Systeme, Neukantianer: C. L. Reinhold, Fortlage, J. H. Fichte, Carus, Waitz, Braniss, Sengler, L. Schmid, Schellings positive Philosophie, Weisse, Rosenkranz, K. Fischer, Carriere u. a. Ferner: Wirth, George, Chalibäus, v. Hartmann, Dühring, Ulrici, Trendelenburg, Fechner, Lotze. — Höffding, Philosophien i Tydskland. W. Wundt, Philosophy in Germany, in: Mind, 1877, S. 493—510. B. Erdmann, Zur Charakteristik d. Philos. der Gegenw. in Deutschl., in: Deutsche Rundschau, 1879, Heft 9 u. 10. J. J. Borelius, En blick på den nuvarande filosofien i Tysskland (aftryck ur nordisk tidskrift), 1880, s. ob. C. Hermann, D. gegenwärtigen Verh. d. Philosophie in Deutschl., in: Unsere Zeit, 1881, IX. D. Nolen, Le Monisme en Allemagne, Rev. philos. XIII, 1882, S. 54—73, 146—179. Th. Ribot, Die experimentelle Psychologie der Gegenwart in Deutschland (Paris 1879, 2. éd. 1886), autorisierte deutsche Ausg., Braunschw. 1881. L. Rabus, D. neuesten Bestrebungen auf d. Gebiete der Logik b. d. Deutschen u. d. logische Frage, Erlang. 1880; s. auch dessen Logik, 1895. D. Nolen, Les logiciens allemands contemporains, in: Rev. ph., XVI, 1883, S. 449—465. G. H. Howison, Some aspects of recent German philosophy, in: The Journ. of sp. ph., XVII, 1883, S. 1—44. Durkheim, La science positive et la morale en Allemagne: Les Economistes, les Sociologistes, les Juristes, les Moralistes, in: Rev. phil. XXIV, 1887, S. 33—58, 113—142, 275—284. Moritz Brasch, D. Philosophie der Gegenw., ihre Richtung u. ihre Hauptvertreter f. d. Gebildeten dargestellt, Lpz. 1888 (bezieht sich nur auf Deutschland, viele Auszüge aus neueren philosophisch. Werken).

Ruyssen, Moralistes allemands, Rev. de Métaph. et de Morale, X, 1902.

O. Külpe, D. Philosophie der Gegenwart in Deutschland (aus Natur u. Geisteswelt). Eine Charakteristik ihrer Hauptrichtungen nach Vorträgen gehalten im Ferienkurs für Lehrer 1901 zu Würzburg, Lpz. 1902, 2. Aufl. 1904. M. Riehl, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, acht Vorlesungen, Lpz. 1903, 2. Aufl. 1904. J. Müsselmann, D. Problem der Willensfreiheit in d. neuesten deutsch. Philos., Lpz. 1902. G. Villa, Einleitung in die Psychologie der Gegenwart, übers. v. Christ. Pflaum, Lpz. 1902. J. Baumann, Deutsche und außerdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte, dargestellt und beurteilt, Gotha 1903. Ludw. Stein, Der Neo-Idealismus unserer Tage. (E. Beitrag zur Genesis philosophischer Systeme), A. f. s. Ph., IX, 1903, 265—330. Der Sinn des Daseins. Streifzüge eines Optimisten durch d. Philosophie der Gegenwart, Tüb. 1904. A. Schapira, Erkenntnistheoretische Strömungen der Gegenwart. Schuppe, Wundt u. Sigwart als Erkenntnistheoretiker (Bonner Studien) 1904. S. auch J. B. Meyer, der verschiedene instructive kritische Referate bringt in: Jahresberichte üb. d. gesammten Wissensch. etc., herausgeg. v. Rich. Fleischer. O. Flügel, Zur Religionsphilos. u. Metaphys. des Monismus, Ztschr. f. Philos. u. Pädag. I, 1894, S. 249—268, 329—355, 409—429; 2. 1895, S. 1—23. Th. Ruyssen, La morale dans la philos. allemande contemporaine: de Hartmann, Wundt, Paulsen, Rev. de Métaph. et de Mor., III, 1895, Mars et Sept. Ed. v. Hartmann, D. moderne Psychologie, Lpz. 1901 (nur die Deutschlands).

§ 14. Am verbreitetsten war in Deutschland während des dritten und vierten Dezenniums des 19. Jahrhunderts von den philosophischen Schulen die hegelsche, besonders wegen der scheinbaren Festgeschlossenheit des Systems und der Anwendbarkeit ihrer Methode und ihrer Prinzipien auf die verschiedensten Disziplinen. Dazu kam noch als äußerer Grund für ihre Verbreitung, daß die Anhänger Hegels längere Zeit von der preußischen Regierung, besonders von dem Minister v. Altenstein, begünstigt wurden, ja die hegelsche Philosophie beinahe preußische Staatsphilosophie war. Fast auf allen deutschen Universitäten war sie durch Professoren vertreten. Bald jedoch nach Hegels Tode zerfiel die Schule in verschiedene Parteien, indem die Differenzen namentlich die Lehren von Gott, von der persönlichen Unsterblichkeit und der Person Christi betrafen. Über diese Punkte hatte sich Hegel selbst nicht deutlich genug ausgesprochen, so daß sich aus seinen Äußerungen verschiedene einander entgegengesetzte Ansichten entwickeln konnten. Im System Hegels lagen konservative Elemente, die dialektische Methode dagegen drängte zur Negation, zur Aufhebung des Bestehenden, da das Bestehende, Wirkliche mit Notwendigkeit unvernünftig wird und sich in sein Gegenteil verwandelt.

Die sogenannte rechte Seite neigte sich in diesen Punkten der Orthodoxie und dem Supranaturalismus zu und huldigte im großen und ganzen der Kirchenlehre. Sie nahm an, der Theismus sei in der Lehre Hegels begründet, ebenso wie die persönliche Unsterblichkeit und der Begriff von Christus als dem wirklichen persönlichen Gottmenschen, indem sie sich daran hielt, daß nach Hegel die Philosophie denselben Inhalt wie die Religion habe.

Die linke Seite dagegen, die der Junghegelianer, wollte der Kirchenlehre einen Einfluß auf die philosophischen Theoreme nicht gestatten und trat für den pantheistischen Gottesbegriff, wonach Gott als

die ewige und allgemeine Substanz erst in der Menschheit zum Selbstbewußtsein komme, ferner für die Ewigkeit des Geistes überhaupt, im Gegensatz zu der Unsterblichkeit des individuellen Geistes, und für die Auffassung der Gottmenschheit, als der Idee der Menschheit ein. Sie hielt das Dogma, die Religion, für überwunden durch den Begriff, durch die Spekulation.

Als die hauptsächlichsten Vertreter der ersteren Richtung können gelten: Gabler, Hinrichs, Göschel, Bruno Bauer in seiner früheren Periode. Der linken Seite gehörten besonders an: Richter, Ruge, Bruno Bauer in seiner späteren Zeit, Feuerbach, Strauss; auch Michelet ist zu ihr zu zählen. Eine mehr vermittelnde Stellung nahmen ein: Conradi, Rosenkranz, Erdmann, Schaller, Vatke. Die beiden Theologen Daub und Marheineke sind nicht geradezu als Schüler Hegels zu bezeichnen, schufen aber mittelst der hegelschen Philosophie eine spekulative Theologie.

Noch bis auf die neuere Zeit ist der Einfluß Hegels auf die Religionsphilosophie deutlich zu bemerken bei Theologen wie A. E. Biedermann, weniger bei Otto Pfleiderer, wiewohl auch der erstere nicht als eigentlicher Schüler Hegels bezeichnet werden kann, da er vielmehr eine besondere Mittelstellung zwischen Hegel und Schleiermacher einnahm.

In den politischen Ansichten zeigt sich unter den Schülern Hegels ähnliche Verschiedenheit wie in den religiösen. Die konservative Richtung war durch die Rechte vertreten, aber auch durch die später zu handelnden Strauss und Bruno Bauer, die radikale durch die Linke; zu bemerken ist, daß der Sozialist Lassalle die hegelsche Philosophie als die einzig wahre anerkannte. — Die geschichtliche Entwicklung des Rechts, die Hegel selbst nicht dargestellt hat, wurde von mehreren seiner Anhänger in Angriff genommen.

Besonders belebend wirkte Hegel auf Studium und Darstellung der Geschichte der Philosophie; hier ist vor allen zu nennen: Ed. Zeller, der sich in seinen philosophischen Ansichten bald von Hegel abwandte und sich auf den Boden der Erfahrung stellte, auf Kant zwar zurückging, aber dessen Grundfehler zu vermeiden suchte und in besonnener, umsichtiger Weise für verschiedene Gebiete der Philosophie seine Ansichten, wenn auch nicht in ausführlichen Werken, entwickelte. Ferner sind für die Geschichte der Philosophie hervorzuheben: Joh. Ed. Erdmann und Kuno Fischer. Alle drei haben sich mehr oder weniger von der hegelschen Geschichtskonstruktion frei gemacht. — In den verschiedensten Wissenschaften waren namentlich zwischen den Jahren 1830 und 1840 hegelsche Gedanken von großem Einfluß, ohne daß sie immer als solche anerkannt gewesen wären, drangen auch zum Teil in die

allgemeine Bildung und „populäre Literatur“ ein. Auch heutigestags werden vielfach Spuren von Hegel noch gefunden, ja es scheint, als ob der Wert hegelscher Philosopheme als bleibender wieder allgemeiner anerkannt werden sollte, wenn es auch eigentliche Hegelianer, die an der ganzen festen Konstruktion des Systems festhielten, kaum mehr gibt.

Warme Anhänger gewann die hegelsche Philosophie allmählich unter Denkern polnischer Nation; ferner in Dänemark, Schweden, Norwegen, Finnland, in Italien, auch in Frankreich und Nord-Amerika.

Über die hegelsche Schule s. das unt. zitierte Werk von Schaller. H. Holtzmann, Die Entwickel. d. Religionsbegriffs in d. Schule H.s, in: Ztschr. f. wissensch. Th., 1878. Die oben S. 53 zitierten Arbeiten v. P. Barth, Die Geschichtsphilos. Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann, Lpz. 1890, u. Zu Hegels u. Marx' Geschichtsphilosophie, A. f. G. d. Ph., N. F. I, 1895.

Eine Zusammenstellung der aus der hegelschen Schule hervorgegangenen Schriften gibt Rosenkranz im I. Bde. der Zeitschrift: „Der Gedanke, Organ der philosophischen Gesellschaft in Berlin“, hrsg. von C. L. Michelet, Berl. 1861, S. 77, 183, 256 ff. Eben diese Zeitschrift hat in einer Reihe von Artikeln Übersichten über den gegenw. Stand der Philosophie, insbesondere der hegelschen, innerhalb und außerhalb Deutschlands, veröffentlicht. Ausführlich und mit genauer Kenntnis behandelt die Auflösung der hegelschen Schule Joh. Eduard Erdmann in seinem Grundr. d. Gesch. d. Ph., 2. Bd., S. 642—728, der, freilich manches nicht der hegelschen Schule Angehörige hineinziehend, scheidet zwischen Erscheinungen im logisch-metaphysischen Gebiete — Weisse, J. H. Fichte, C. Th. Fischer, Braniss, Schaller, Günther; Herbartianer, Beneke, Gruppe —, im religionsphilosophischen Gebiete Unsterblichkeitsfrage: Feuerbach, Fr. Richter, Weisse, Göschel, Fechner; Christologische Frage: Strauss, Weisse; Theologische Frage: Strauss, Michelet, Feuerbach, Br. Bauer, Conradi, Vatke —, im ethischen und politischen Gebiete: Rothe; Hallische Jahrbücher, Feuerbach, Stirner, Daumer.

Die oben angegebene Einteilung der hegelschen Schule in Linke und Rechte rührt von Strauss her (Streitschrift., 3. Heft, 1837), der auch im Grunde durch sein Leben Jesu die Scheidung hervorgerufen hatte, da nach diesem Werke, das die Konsequenzen der hegelschen Lehre ziehen wollte, auch nur eine gewisse Rechtgläubigkeit dieser nicht mehr zugesprochen werden konnte; sie läßt sich aber nicht genau durchführen, also auch nicht festhalten. Deshalb ziehen wir es vor, bei der Aufzählung der zu nennenden Hegelianer die alphabetische Ordnung zu befolgen, indem es hier genügen soll, die hauptsächlichsten Werke zu zitieren und öfter Bemerkungen über die Lehre hinzuzufügen. Einige Denker, die nicht der hegelschen Schule angehören, ihr aber nahe stehen oder wenigstens früher nahe gestanden haben, sollen hier sogleich mit aufgeführt werden.

Als eigentliches Organ der hegelschen Schule wurden im Jahre 1827 die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik von v. Henning gegründet und bis 1847, wo sie eingingen, redigiert. Sie trugen wesentlich zur Verbreitung der hegelschen Gedanken mit bei und ließen es sich besonders anlegen sein, die Angriffe auf die Lehre des Meisters zurückzuweisen. Da sie aber für die freieren Hegelianer sich nicht unabhängig genug von der kirchlichen Orthodoxie zeigten, so gründeten A. Ruge und Th. Echtermeyer (längere Zeit Lehrer am Hallischen Pädagogium, gest. 1842 in Dresden) im Jahre 1838 die Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, die sich von ihrer anfänglichen Mittelstellung bald entschieden nach links neigten und ihren zuerst ausgeprägt preussischen Standpunkt aufgaben. 1841 wurden sie nach Leipzig verlegt und erhielten

den Titel: Deutsche Jahrbücher, nahmen nun eine politisch und religiös radikale Haltung ein, bis sie 1843 in Sachsen verboten wurden und damit eingingen. Als fernere Zeitschriften für hegelsche Philosophie sind anzusehen die seit 1843—1844 zu Tübingen von A. Schwegler herausgegebenen „Jahrbücher der Gegenwart“, die von L. Noack redigierten „Jahrbücher für speculative Philosophie“ 1846—1848, welche letzteren zugleich Organ der philosophischen Gesellschaft in Berlin waren, sowie später der von Michelet redigierte „Gedanke“ von 1860 an (1884 das letzte Heft als einziges von Bd. IX), kurze Zeit unter Mitherausgabe von Jul. Bergmann, ebenfalls Organ der Philosophischen Gesellschaft in Berlin.

Der hegelschen Schule gehören an oder sind wenigstens wesentlich durch sie mit beeinflusst:

Bruno Bauer (geb. 1809 zu Eisenberg in Sachs.-Altenburg, habilitierte sich 1834 in Berlin als Theolog, 1839 in Bonn, verlor 1842 wegen zu freier Ansichten die Erlaubnis, theologische Vorlesungen zu halten, gest. zu Rixdorf bei Berlin 1882), gehörte zuerst der Rechten der hegelschen Schule an und polemisierte heftig gegen das Leben Jesu von Strauss, wurde aber bald auch als biblischer Kritiker einer der Radikalsten und stellte sich mit seinem Bruder Edgar Bauer auf den Standpunkt der „reinen Kritik“, des abstrakten Kritizismus, von dem aus alles Sittliche und Religiöse, sowie aller staatliche Organismus negiert würde. Er bekannte sich offen zum Atheismus, indem er behauptete, hiermit durchaus auf dem Standpunkt Hegels zu stehen; freilich sei Atheist auch nicht die richtige Benennung des freien Menschen, da damit auf etwas in Abrede Gestelltes Bezug genommen werde. Später war er wieder als Schriftsteller in den Diensten der preußischen Reaktion tätig. Seine Hauptschriften, die hier in Betracht kommen, sind: Zeitschr. f. specul. Theol., Berl. 1836—1838. Die Posaune d. jüngst. Gerichts wider Hegel, den Atheisten und Antichristen (ironisch; anonym), Lpz. 1841. Hegels Lehre v. Relig. u. Kunst (anonym), Lpz. 1842. Kritik d. evang. Gesch. des Johannes (1840) und der Synoptiker (1841—1842). Philo, Strauss u. Renan u. d. Urchristenth., Berl. 1874. Christus und die Cäsaren, der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum, ebd. 1877, worin er das Christenthum aus der durchaus stoisch und alexandrinisch gefärbten Bildung der römischen Kaiserzeit, namentlich von Seneca, herleitet. Auch in der Geschichte d. Politik, Cultur und Aufklär. d. 18. Jahrh., 4 Bde., 1843, und anderen historischen Schriften legt Br. Bauer seinen philosophischen Standpunkt dar.

Edgar Bauer (1820—1886), Der Streit der Kritik mit der Kirche und dem Staat, Bern 1841, Bruno Bauer und seine Gegner, Berl. 1842, eine Verteidigung seines Bruders, Bruno Bauer, die ihrem Verfasser Festungshaft zuzog. Er gab von 1870 an mit dem streng kirchlichen Bischof Koopmann die „Kirchlichen Blätter“ heraus.

Ferd. Christ. Baur (geb. 21. Juni 1792, gest. 2. Dezember 1860, seit 1826 als Professor der Theologie in Tübingen tätig, das Haupt der sogenannten Tübinger [kritisch-theologischen] Schule, zu welcher namentlich Hilgenfeld, Köstlin, Schwegler, Zeller gehörten), Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums, Stuttg. 1824—1825, Die christl. Gnosis, Tüb. 1835, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, und andere Schriften, s. Grdr. II, § 3 ff. B. machte den Versuch, die eigentlich wissenschaftliche Methode auch auf die Erforschung und Darstellung des Urchristentums anzuwenden. S. seine Schrift: Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart, Tüb. 1859. Eine pietätvolle und gediegene Charakteristik seiner Persönlichkeit und seiner wissenschaft-

lichen Leistungen gibt Zeller im VII. u. VIII. Bande der Preuss. Jahrbücher, wiederabgedr. in Zellers Vortr. und Abh., Lpz. 1865, S. 354—434. Vergl. auch C. Weizsäcker, F. Chr. B., Rede zur akadem. Feier seines 100. Geburtstages, Stuttgart 1892. Zeller will nicht, daß Baur „geradezu der hegelschen Schule zugezählt“ werde, und macht auf den wesentlichen Einfluß teils Schellings teils und besonders Schleiermachers aufmerksam, erkennt jedoch an, daß die hegelsche Philosophie mit seiner Geschichtsbetrachtung nicht nur übereingestimmt, sondern auch auf dieselbe eingewirkt habe vermöge der „Idee einer innerlich nothwendigen, mit immanenter Dialektik sich vollziehenden, alle Momente, welche im Wesen des Geistes liegen, nach einem festen Gesetze zur Erscheinung bringenden Entwicklung der Menschheit“.

Karl Theod. Bayrhammer (geb. 1812, von seiner Professur zu Marburg 1846 suspendiert, längere Zeit Führer der hessischen Demokratie, ging dann nach Amerika, starb daselbst 1888), Die Grundprobleme der Metaphysik, Marburg 1835. Die Idee des Christenthums, Marburg 1836. Die Idee der Philosophie, Marburg 1838. Beiträge zur Naturphilos., Lpz. 1839—1840. Untersuchg. üb. Wesen, Kritik u. Gesch. d. Relig., in den Jahrbüch. f. Wissensch. u. Leben, 1849. Bayrhammer hat sich später von Hegel entfernt, findet in dessen Dialektik ein bloßes Gedankenkunststück, worin der wahre Gedanke einer absoluten synthetischen Einheit in den Gedanken eines sich selbst auflösenden Widerspruchs verkehrt sei, und will, daß die abstrakt Identischen Herbarts und ihr synthetischer Schein, wie die selbstanalytische Identität Hegels sich gleichmäßig in die wirkliche synthetische Einheit auflösen (s. Philosoph. Monatshefte, 3, 1869, S. 369 f.).

K. M. Besser, System des Naturrechts, Halle 1830.

Gust. Biedermann (geb. zu Böhmisch-Aicha 1815, prakt. Arzt in Bodenbach), Die speculat. Idee in Humboldts Kosmos, ein Beitrag zur Vermittelung der Philos. u. der Naturforschung, Prag 1849. Die Wissenschaftslehre, Bd. I: Lehre vom Bewusstsein, Bd. II: Lehre des Geistes, Bd. III: Seelenlehre, Lpz. 1856—1860. Die Wissensch. des Geistes, 3. Aufl., Prag 1870. Kants Kritik d. reinen Vern. u. die hegelsche Logik, Prag 1869. Metaphysik in ihrer Bedeutg. für die Begriffswiss., Prag 1870. Zur logischen Frage, ebd. 1870. Pragm. u. begriffswissensch. Geschichtsschr. d. Philos., ebd. 1870. Die Naturphilos., Prag 1875. Philosophie als Begriffswissenschaft, 3 Theile, Prag 1877—1880. Philos. d. Gesch., Prag 1884. Philos. des Geistes, des Systems d. Phil. 1. Th., Prag 1886, Naturphilos., 2. Th., Pr.—Lpz. 1888, Philosophie des menschl. Lebens, 3. Th., 1889, Religionsphilos., Prag—Lpz. 1887, Philos. als Begriffswissensch. Moral, Rechts- u. Religionsphilos., Prag—Lpz. 1890. — Biedermann ist zwar kein eigentlicher Hegelianer, erkennt doch aber Hegel größere Bedeutung als allen Zeitgenossen zu und berührt sich mit ihm in seiner Panlogistik. Die H.sche Dreiheit: Idee, Natur, Geist verändert er in die Dreiheit: Geist, Natur, Leben.

Alois Eman. Biedermann (1819 geb. in Winterthur, seit 1850 außerordentl. und seit 1864 ord. Prof. der Theol. an d. Univers. in Zürich, gest. daselbst 1885), Die freie Theologie od. Philos. u. Christenth. in Streit u. Frieden, Tüb. 1845. Unsere junghegelsche Weltanschauung oder d. sogen. neueste Pantheism., Zürich 1849. Christl. Dogmat., Zürich 1869, 2. Aufl. 2. Bde., 1884, 85. Ausgewählte Vorträge u. Aufsätze, herausgeg. v. Kradolfer, Berl. 1885. Die hegelsche aprioristische Weltkonstruktion der Begriffsdialektik nahm Biedermann nie an, hingegen den Hegels System zugrunde liegenden Gedanken, daß in allem, was ist, Vernunft sei, und daß unser eigenes vernünftiges, streng logisches Denken als das schöpferische Wesen derselben diese Vernunft in den Dingen, den inneren Grund ihrer Erscheinung, begreifen könne. Die Grundmomente der Gottesidee sind Unend-

lichkeit und Geistigkeit, die als formales und reales Moment zusammen den Begriff des absoluten Geistes geben. Das Wort Persönlichkeit kann auf denselben nicht angewandt werden. Die Welt ist in der Zeit und im Raume materiell, ihr Grund ist als ziellos ewig, als raumlos ideell. Die Wissenschaft hat das theoretische Moment der Religion von der Stufe der Vorstellung zu dem Denken, in die von allen Widersprüchen freie Sphäre des spekulativen Begriffs, zu erheben, aber die Religion geht nicht in der religiösen Vorstellung auf, sondern zu religiösen Vorgängen gehören noch Willensakte und Gefühlszustände. S. O. Pfleiderer, A. E. B. in: Preuß. Jahrb., 57, 1886, S. 52—76. v. Hartmann, D. reine Realismus Biedermanns u. Rehmke, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., 1886, S. 161—179. Thdr. Moosherr, A. E. B. nach seiner allgemeinen philosophischen Stellung, Berl. 1893. O. Pfister, D. Genesis der Religionsphilos. A. E. B.s unters. nach Seiten ihres psycholog. Aufbaues, Diss., Zürich 1898. A. Fleisch, D. erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlagen der dogmatischen Systeme v. A. E. Biedermann u. R. A. Lipsius, Diss., Zürich 1902. M. Hennig, A. E. B.s Psychologie der religiös. Erkenntniss, 1903.

Franz Biese, die Philos. des Aristoteles, Bd. I: Logik und Metaph., Bd. II: die besonderen Wissenschaften, Berl. 1835—1842. Philosoph. Propädeutik, Berl. 1845.

Friedr. Wilh. Carové (1789—1852), Ueb. alleinseligmach. Kirche, Bd. I, Frankfurt a. M. 1826, Bd. II, Gött. 1827. Kosmorama, Frankf. a. M. 1831. Rückblick auf die Ursachen d. franz. Revolution und Andeutung ihrer welthistor. Bestimmung, Hanau 1834. Vorhalle des Christenth. od. d. letzten Dinge der alten Welt, Jena 1851. Er strebte danach, eine Menschheitsreligion aufzustellen, die für alle Völker und alle Zeiten befriedigend sein könnte.

Franz Chlebig, Dialekt. Briefe, Berl. 1869. Die Philos. des Bewussten u. die Wahrh. d. Unbewußten in d. dial. Grundlinien des Freiheits- und Rechtsbegriffs nach Hegel und Michelet, Berl. 1870. Kraft u. Stoff od. d. Dynamism. der Atome, aus hegelschen Prämissen abgeleitet, Berl. 1873. Die Frage über die Entstehg. der Arten, logisch und empir. beleuchtet, Berl. 1873—1874.

Aug. Graf v. Cieszkowski (1814—1895), Prolegomena z. Historiosophie, Berl. 1838. Gott und Palingenesie, Berl. 1845. De la pairie et de l'aristocratie moderne, Paris 1844. Die Geschichte weist nach C. zuerst eine thetische Periode auf, die des Alterthums, dann eine antithetische, die der christlich-germanischen Welt, endlich eine synthetische, die jetzt erst beginnt. Es verhalten sich diese drei Perioden zueinander wie Gefühl, Wissen und Wille, wie Mechanismus, Chemismus und Organismus. Nicht sowohl auf die spekulierende Vernunft wie bei Hegel kommt es an, als vielmehr auf den Willen, auf die nachtheoretische Praxis. S. auch unt. bei der polnischen Philosophie.

Kasimir Conradi (1784—1849, Pfarrer in Derxheim, Rheinhessen), Selbstbewusstsein u. Offenbarung, Mainz, 1831. Unsterblichkeit und ewiges Leben Mainz, 1837. Kritik der christl. Dogmen, Berl. 1841. Er versuchte den Gefühls-theologen zu zeigen, daß sie bei Konsequenz die hegelsche Theologie annehmen müßten.

Karl Daub (1752—1836, seit 1794 Prof. d. Theologie in Heidelberg, starb auf dem Katheder mit den Worten: Das Leben ist der Güter höchstes nicht) veranlaßte den Ruf Hegels nach Heidelberg. Zuerst nahm er den kritischen Standpunkt Kants ein, näherte sich dann der Identitätslehre Schellings, wie seine Theologumena 1806 beweisen, hierauf ließ er in Judas Ischariot, oder das Böse im Verh. zum Guten, Heidelb. 1816, die mystisch-theosophischen Elemente Schellings deutlich bemerken. Als entschiedener Anhänger Hegels versucht er später

die protestantischen Dogmen umzudeuten in hegelsche Ideen. Von diesem Standpunkte des spekulativen Theologen aus sind geschrieben: Die dogmat. Theologie jetziger Zeit, od. d. Selbstsucht in der Wissensch. des Glaubens und seiner Artikel, Heidelb. 1833. Ueber d. Logos, ein Beitrag zur Logik der göttl. Namen, in den Studien und Kritiken, 1833, Heft 2. Philos. u. theolog. Vorlesungen, 7 Bde., Berl. 1838—1844, veröffentlicht durch Marheineke und Dittenberger. Vergl. K. Rosenkranz, Erinnerungen an K. D. 1837, Wilh. Hermann, Die spekulative Theologie in ihrer Entwicklung durch Daub, Hamburg und Gotha 1847.

U. Dellinghausen, Versuch einer specul. Physik, Lpz. 1851.

Herm. Doergens, Aristoteles od. üb. das Gesetz der Gesch., Lpz. 1872—1873.

Joh. Frdr. Gottfr. Eiselen (1785—1865, gest. als Prof. d. Staatswissensch. in Halle), Handb. des Syst. der Staatswissenschaften, Bresl. 1828.

Gust. Engel (gest. 1895 in Berlin), Aesthetik der Tonkunst, Berlin 1884. Entwurf e. ontolog. Begründung des Seinsollenden, Berl. 1894.

Joh. Eduard Erdmann (geb. 13. Juni 1805 zu Wolmar in Livland, von 1829—1832 Pfarrer in seiner Heimat, habilitierte sich 1834 in der philos. Fak. zu Berlin, seit 1836 Prof. d. Philos. in Halle, gest. daselbst 12. Juni 1892), Vorlesungen über Glauben und Wissen, Berl. 1837. Leib u. Seele, Halle 1837, 2. Aufl. 1849. Joh. Ed. E.s Abhandlung üb. Leib u. Seele. Eine Vorschule zu Hegels Philos. des Geistes. Neue Aufl. (herausgeg. v. G. J. P. J. Bolland), Leiden 1902. Natur oder Schöpfung? Lpz. 1840. Grundriss der Psychologie, Lpz. 1840, 5 Aufl. 1873. Psychol. Briefe, Lpz. 1851; 7. Aufl. 1897, die nach Erdmanns eigener Angabe nicht mehr sein wollen als ein Unterhaltungsbuch, das nicht Wissenschaft, sondern die Resultate derselben mitteilt. Grundr. d. Logik u. Metaph., Halle 1841, 5. Aufl. 1875. Vermischte Aufsätze, Lpz. 1845, darin: Religionsphilos. als Phänomenologie des religiösen Bewußtseins, worin er darzutun sucht, daß „da die Religionen verschiedene Stufen des Bewusstseins zeigen, die Religionsphilosophie, weil sie an einer Stelle Mythendeutung sein muß, es an einer andern gerade nicht sein darf“. Philos. Vorlesungen üb. d. Staat, Halle 1851. Vorlesungen üb. akadem. Leben und Studium, Lpz. 1858. Ernste Spiele, Berl. 1871, 4. Aufl. 1890. Sehr Verschiedenes, je nach Zeit und Ort, Berl. 1871. Darwins Erklärg. pathognomischer Erscheinungen, Halle 1874. Die Schriften zur Geschichte der Philosophie sind bereits früher angeführt worden. Erdmanns Abweichungen von Hegel sind nur untergeordneter Art. In der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie sucht er eine doppelte Notwendigkeit nachzuweisen, einmal die welthistorische, indem das Auftreten eines Systems durch den Charakter der Zeit, deren Verständnis das System ist, und das Verdrängtwerden desselben dadurch, daß die Zeit eine andere wurde, bedingt ist, und dann eine philosophiegeschichtliche, wenn in dem System die Konklusion nachgewiesen wird, zu der die früheren Systeme die Prämissen sind, und wenn ferner gezeigt wird, daß weiter gegangen werden mußte, um nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben.

Er bekannte sich stets als zur rechten Seite der hegelschen Schule gehörend. Besonders wirksam war er als glänzender akademischer Lehrer und Redner, obgleich er keine Schüler heranzog. Vergl. B. Erdmann, J. E. E., Philos. Monatsh. auch als Prediger, 29, 1893, S. 219—227, wo sich auch ein Verzeichnis von Erdmanns Schriften findet. M. Heinze, Allgemeine deutsche Biographie.

Emil Feuerlein, die philos. Sittenlehre in ihren gesch. Hauptformen, Tüb. 1857—1859. Rousseausche Studien, in einer Reihe von Artikeln in der Zeitschrift: Der Gedanke, Berlin 1861 ff.

Kuno Fischer (geb. 1824 zu Sondewalde in Schlesien), habilitierte sich 1850 für Philosophie in Heidelberg, wo ihm jedoch 1853 die Venia legendi vom Mini-

sterium entzogen wurde. In Berlin wurde ihm die Habilitation zuerst nicht gestattet, als sie ihm erlaubt wurde, hatte er schon einen Ruf als Prof. d. Philosophie nach Jena erhalten, wohin er 1856 ging. Seit 1872 ist er Prof. in Heidelberg. Logik und Metaph. oder Wissenschaftslehre, Heidelb. 1852, 2. Aufl. ebd. 1865. Diotima, die Idee des Schönen, Pforzheim 1849. Gesch. d. neueren Philos. (s. Grundr. III, S. 2), weitaus sein bekanntestes und sehr viel gelesenes Werk. Francis Bacon, Lpz. 1856, 2. Aufl. 1875. Schiller als Philosoph, Frankf. a. M. 1856. Shakespeares Charakter-Entwicklung Richards III. Heidelb. 1868. Entstehg. u. Entwicklungsformen des Witzes, Heidelb. 1871. Lessings Nathan der Weise, 2. Aufl., Stuttg. 1872. Ueber das Problem der menschl. Freiheit, Rede, Heidelberg 1875. Vorträge üb. Faust, 1877. Goethes Faust, 2 Bde., 3. Aufl., Stuttg. 1893. Goethe-Schriften, I—III, Heidelberg 1888—1890. Schiller-Schriften, 4 Hefte, ebd. 1891. Philosophische Schriften, 3 Bde., ebd. 1891 u. 1892, 5. A., 1902 ff. Das Verhältnis zwischen Willen und Verstand im Menschen, Votr., Heidelb. 1896. Der Philosoph des Pessimismus ein Charakterproblem, Heidelb. 1897. Obwohl Fischer behauptet, in der Logik und Metaphysik seinen eigenen Weg gegangen zu sein, auch aristotelische und kritische Elemente aufgenommen zu haben, so steht er doch in entschiedener Abhängigkeit von Hegel. Die Dialektik Hegels nennt er Entwicklung, den dialektischen Prozeß Methode der Entwicklung. „Der Vergleichungspunkt zwischen Entwicklung und Dialektik liegt darin, dass es sich in beiden um Widersprüche handelt, die zu Tage gefördert und gelöst sein wollen.“ S. übrigens A. L. Kym, die Logik u. Metaph. od. Wissenschaftsl. K. F.s, in: Metaph. Untersuch., S. 160—213. Ein Verdienst hat Fischer sich durch das Zurückweisen auf Kant erworben, indem er, abgesehen von seiner ausführlichen Darstellung und Würdigung Kants, bestimmt betont, die kritische, d. h. die kantsche Philosophie dürfe nicht ungestraft vernachlässigt werden. Über den Streit Fischers mit Trendelenburg, betreffend Kants Beweise für die Subjektivität des Raumes u. der Zeit s. 3. Bd. dieses Werks, 9. Aufl., S. 304 u. 322. H. Falkenheim, K. F. u. d. litterarhistor. Methode, Berl. 1892, (in übertriebener Weise F. als Ideal litterarhistorischer Darstellung hingestellt), Wilh. Windelband, K. F. u. sein Kant. Festschr. der „Kantstudien“ z. 50jähr. Doktorjub. K. Fischers, Hamb. 1897. Beurlieur, Kant et Kuno F., Rev. de philos., I, 6, II, 1 u. 3, 1901, 1902.

Ernst Ferd. Friedrich, Beiträge zur Förderung der Logik, Noëtik u. Wissenschaftslehre, Bd. I, Lpz. 1864, schließt sich in der Behandlung der „eigentlichen Logik“ oder Sachvernunftwissenschaft an Hegel und näher an Rosenkranz an, weicht aber prinzipiell von dem Hegelianismus insbesondere durch die Unterscheidung dreier „äquivokdisparater“ Doktrinen ab, die unter dem Kollektivnamen der Logik vereinigt seien, nämlich der realen, formalen und induktiven Logik oder der „Sachvernunftwissenschaft, Denkungstheorie und Kundigkeitslehre“.

Georg Andr. Gabler (1786 in Altorf geb., längere Zeit im Schuldienst zu Ansbach in Bayreuth, seit 1835 Hegels Nachfolger in Berlin, gest. 1853 in Teplitz), Lehrb. d. philos. Propädeutik, 1. Abth.: Kritik des Bewusstseins, Erlang. 1827. Neue Ausgabe, Leiden 1901, besorgt und mit Vorwort versehen von Bolland. (Der 2. Teil nicht erschienen. Dieser 1. Teil ist geeignet, in die hegelsche Philosophie, namentlich in die Phänomenologie, einzuführen und ein nicht mißglückter Versuch, die hegelsche Lehre allgemeiner verständlich zu machen.) De verae philosophiae erga religionem christianam pietate, Berol. 1836. Die hegelsche Philos., Beiträge zu ihrer richtig. Beurtheilg. und Würdig., Heft 1, Berl. 1843, eine Beleuchtung der Angriffe Trendelenburgs gegen die hegelsche Philosophie, worin Gabler den Pantheismus, aber noch entschiedener den Atheismus zurück-

wies. Auch in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik zeigte er sich als treuer Bekenner der hegelschen² Lehre.

Eduard Gans (geb. 1798, gest. 1839, als Professor der Jurisprudenz in Berlin) war namentlich tätig bei der Gründung der Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. Das Erbrecht in weltgesch. Entwickelg., 4 Bde., Berlin 1824—1835, ist ein Versuch, hegelsche Kategorien auf diesen speziellen Teil des Rechts in seinem historischen Verlaufe darzustellen. Vorlesungen üb. d. Gesch. der letzten fünfzig Jahre in Raumers histor. Taschenbuch, 1833—1834. Vermischte Schriften, Berl. 1834.

Karl Friedr. Göschel (1781—1861, Jurist, einige Zeit Konsistorialpräsident in Magdeburg, gest. in Naumburg a. d. S.), Ueb. Goethes Faust, Lpz. 1824. Aphorismen üb. Nichtwissen u. absolutes Wissen im Verhältniss zum christl. Glaubensbekenntniss, Berl. 1829, die Hegel selbst sehr anerkannte. Der Monismus des Gedankens, zur Apologie der gegenw. Philos. (insbesondere geg. Chr. H. Weisse) an dem Grabe ihres Stifters, Naumb. 1832. Von den Beweisen für die Unsterblichk. d. menschlichen Seele im Licht d. spekul. Philos., eine Ostergabe, Berl. 1835, worin der Verfasser in Opposition zu Richters negativem Standpunkt drei Beweise, analog den Gottesbeweisen, für die persönliche Unsterblichkeit vorbrachte. Die siebenfältige Osterfrage, Berl. 1837. Beiträge zur spekul. Philos. von Gott, dem Menschen und dem Gottmenschen, Berl. 1838.

J. J. Hanusch (1812—1869), Handb. d. wissenschaftl. Denklehre (Logik), Lemberg 1843, 2. Aufl. Prag 1850. Handb. d. philos. Ethik, Lemb. 1846. Grundzüge eines Handbuches der Metaphys., Lemb. 1845. Gesch. d. Fil. von ihren Anfängen bis zur Schliessung der Filosofenschulen durch Justinian, Olmütz 1850.

Leop. von Henning (1791—1866, seit 1825 Professor in Berlin), Principien der Ethik in histor. Entwickelg., Berl. 1824. Die Jahrbücher f. wissenschaftl. Kritik sind von v. Henning redigiert worden (s. ob. S. 151). Später hat sich Henning mehr den Staatswissenschaften gewidmet.

Herm. Friedr. Wilh. Hinrichs (1794—1861, seit 1825 Professor in Halle), Die Relig. im innern Verhältn. zur Wissensch., nebst einem (geg. Schleiermacher in schroffer Form polemisierenden) Vorwort v. Hegel, Heidelb. 1822. Vorlesung. üb. Goethes Faust, Halle 1825. Grundlinien d. Philos. d. Logik, Halle 1826. Das Wesen d. antik. Tragödie, Halle 1827. Schillers Dichtungen, Halle 1837 bis 1838. Gesch. d. Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation in historisch-philos. Entwicklung, Lpz. 1848—1852. Die Könige, Lpz. 1852, in welcher Schrift die verschiedenen in der Geschichte vorkommenden Formen des Königtums als die Momente des vollkommenen modernen dargestellt werden.

Heinr. Gust. Hotho (1802—1873, starb als außerord. Prof. in Berlin) war namentlich der Ästhetik zugewandt. Vorstudien für Leb. u. Kunst, Stuttg. u. Tübing. 1835. Gesch. d. deutsch. und niederländ. Malerei, Berl. 1842—1843. Die Malerschule Huberts van Eyck, Berl. 1855—1858. Gesch. d. christl. Malerei, Stuttg. 1869 ff.

P. W. Jessen, Beiträge zur Erkenntn. d. psych. Lebens, Schlesw. 1831. Versuch einer wissensch. Begründung d. Psychol., Berl. 1855.

Alexander Kapp, Die Gymnasialpädagogik im Grundrisse, Arnberg 1841.

Christian Kapp (1798—1874 längere Jahre Prof. in Erlangen, von 1840 bis 1844 Prof. der Philos. in Heidelberg, eng befreundet mit L. Feuerbach), Christus u. d. Weltgesch. (anonym), Heidelb. 1823. Das concrete Allgemeine der Weltgesch., Erlang. 1826, worin der Orient für das Sein, das klassisch Antike für das Wesen, die neuere Zeit für den zu sich selbst gekommenen Begriff erklärt wird. F. W. Jos. Schelling, ein Beitrag zur Gesch. des Tages, von einem vieljähr.

Beobachter, Lpz. 1843, worin Kapp nachzuweisen sucht, daß die schellingsche Philosophie nichts weiter als ein großes Plagiat sei. Er nennt Schelling den „philosophischen Cagliostro des neunzehnten Jahrhunderts“. Kapp schloß sich Hegel nicht exklusiv an, sondern in ihm „ist der Begriff der hegelschen Philosophie zugleich zur fichteschen Willensenergie geworden, oder auch umgekehrt die fichtesche Willensenergie zum Begriff gekommen“. Vgl. üb. ihn L. Feuerbach, Dr. Chr. K. u. seine litterar. Leistungen (anonym), Mannheim 1839. Briefwechsel zwischen Ludw. Feuerbach u. Christ. K. 1832—1838, hrsg. u. eingeleitet von August Kapp, Lpz. 1876.

Ernst Kapp (Oberlehrer in Minden, lebte dann als Farmer in Amerika), Philos. oder vergleich. allgem. Erdkunde als wiss. Darstellg. der Erdverhältnisse u. d. Menschenlebens in ihr. inneren Zusammenhang, Braunsch. 1845; 2. Aufl. Vergleichende allgem. Erdkunde in wiss. Darstellg., ebd. 1868.

Friedr. Kapp (war Direktor des Gymnasiums in Hamm), Der wiss. Schulunterricht als ein Ganzes, Hamm 1834. G. W. Fr. Hegel als Gymnasialdirector oder die Höhe der Gymnasialbildung unserer Zeit, Minden 1835. (Friedrich, Ernst und Alexander Kapp sind Brüder, Christian Kapp ist ein Vetter von ihnen.)

Karl Köstlin (1819 geb., gest. 11. April 1894, seit 1857 außerordentl., seit 1863 ord. Prof. der Ästhetik u. Kunstgesch. in Tübingen), Der Lehrbegr. des Evangeliums u. d. Briefe des Johannes, Berl. 1843. Goethes Faust, seine Kritiker u. Ausleger, Tübing. 1860. Aesthetik, Tübing. 1863—1869. Hegel in philos., polit. und nationaler Bedeut., Tübing. 1870. Ueb. d. Schönheitsbegr. Tübing. 1878. Geschichte der Ethik, 1. Bd., 1. Abth., die griech. Eth. bis Plato, Tübing. 1887, in welcher auch ein Umriss der Ethik enthalten ist, aber nicht in hegelscher Weise. Die Ethik ist zwar rationell nach Köstlin, ruht aber auf Empirie; die Moral, erbaut auf der Grundlage des wirklichen Wesens des Menschen, eine Wissenschaft der denkenden Vernunft von der notwendigen, objektiv begründeten Beschaffenheit des Wollens und Tuns. Prolegomena zur Aesthet., Tübing. 1889.

Ferd. Lassalle (1825—1864, Sohn eines reichen jüdischen Seidenhändlers Lassalle, Begründer der deutschen Sozialdemokratie, starb infolge eines Duells mit dem Rumänen Janko von Rakowitz), Die Philos. Herakleitos' des Dunkeln von Ephesos, Berl. 1858, worin er die Grundgedanken Hegels, namentlich die prozessierende Einheit der Gegensätze, schon bei Heraklit fand, von dessen Gedanken Hegel allerdings selbst erklärt hatte, daß er sie sämtlich in seine Philosophie aufgenommen habe, s. ob. S. 57 f. Die hegelsche und die rosenkranzische Logik und die Grundlage der hegelschen Geschichtsphilosophie im hegelschen Systeme, Vortr., Gedanke, 2., 1861, S. 123—150 (sehr lesenswert). Das System der erworbenen Rechte, eine Versöhnung des positiven Rechts und der Rechtsphilosophie, 2 Bde., Lpz. 1861, 2. Aufl. 1880. Reden u. Schriften, 3 Bde., Berl. 1891—1894, herausgeg. im Auftrage des Vorstandes der socialdemokratischen Partei von E. Bernstein. Sein „Arbeiterprogramm“ Berl. 1862 war ein Vortrag über den besonderen Zusammenhang der gegenwärtigen Geschichtsperiode mit der Idee des Arbeiterstandes. Er betonte besonders die Notwendigkeit der Gründung von Produktivgenossenschaften mit Hilfe von Staatskredit. Sein Leben lang hielt L. an der hegelschen Philosophie fest, führte sie nur weiter, indem er wie in Natur so auch in Geschichte, um in ihr logische Entwicklung darzutun, Mechanismus, Chemismus und Teleologie nachzuweisen suchte.

Ad. Lasson (geb. 1832, ord. Honorar-Prof. an der Universität in Berlin), über Eckhardt, Bacon, Fichte (s. Grundr. II, III u. ob.). Das Culturideal u. d. Krieg, Berl. 1868. Ueb. d. Natur d. Rechts u. d. Staats, in Philos. Monatsheften, 6, 1870. Princip u. Zukunft d. Völkerrechts, Berl. 1871. Ueb. Gegenstand u.

Behandlung der Religionsphilos., Lpz. 1879. System d. Rechtsphilosophie, Berl. 1882. Vorbemerkungen zur Erkenntnistheorie, Philos. Monatsh., 25, 1889, S. 513—556. Zeitliches u. Zeitloses, acht Vorträge, Lpz. 1890. Das Gedächtniss 1894. Der Leib 1898. Eine voraussetzungslose Wissenschaft in dem Sinn, daß sie sich aus dem reinen Denken nur durch dessen eigene innere Bewegung erzeuge, daß alles äußere Material abgewiesen würde, damit das reine Denken seinen ganzen Inhalt aus sich heraushole, kann nicht existieren. Die strenge Wissenschaft muß sich auf alles einlassen, was den Inhalt menschlicher Erfahrung, Vorstellung und Meinung, aller vorwissenschaftlichen und teilwissenschaftlichen Gedankenbildung ausmacht, und sich dabei in allseitiger kritischer Erwägung erproben; die Denkformen und Denkprozesse, vermittelst deren diese Prüfung vorgenommen wird, müssen allerdings von vornherein als gültig und feststehend angenommen werden. Die Aufgabe der Philosophie ist, im Seienden überhaupt die diesem immanente Vernunft zu begreifen, d. h. das Seiende zu erkennen. Die Ethik lehrt, wie in wirklicher Willensbetätigung die Vernunft sich ausprägt, und so hat die Rechtsphilosophie die Aufgabe, das vorhandene Recht in seinem vernünftigen inneren Zusammenhange und in dem mit den andern Richtungen und Erscheinungen des Lebens zu begreifen.

Gust. Andreas Lautier, Philos. Vorlesungen, Berl. 1853.

Gotthard Oswald Marbach (1810—1890, seit 1845 Professor in Leipzig, bekannter Dichter), Lehrbuch d. Gesch. d. Philos., 1. Abth.: Gesch. d. griechischen Philos., 2. Abth.: Gesch. d. Philos. im Mittelalter, Lpz. 1838—1841.

Friedr. Aug. Märcker (geb. 1804, gest. 26. Juli 1889 als Privatdozent in Berlin), Das Princip des Bösen nach den Begriffen der Griechen, Berl. 1842. Die Willensfreiheit im Staatsverbande, Berl. 1845.

Philipp Marheineke (1780—1846, seit 1811 Professor d. Theologie in Berlin), zeigt sich in der ersten Auflage der Grundlehren der christl. Dogmatik, Berlin 1819, wesentlich durch Schelling beeinflusst, die zweite Auflage dagegen, Berlin 1827, hat er im Geiste Hegels bearbeitet. Theolog. Vorlesungen, hrsg. von St. Matthies und W. Vatke, Berl. 1847 ff. u. System d. theolog. Moral, System der christl. Dogmatik.

Carl Ludwig Michelet (geb. 1801 in Berlin, seit 1829 außerordentlicher Prof. daselbst, gest. 16. Dez. 1893 in Berlin), System d. philos. Moral, mit Rücksicht auf die juridische Imputation, die Gesch. der Moral und das christl. Moralprincip, Berl. 1828. Anthropologie und Psychol., Berl. 1840. Vorlesungen üb. die Persönlichkeit Gottes u. Unsterblichkeit der Seele od. die ewige Persönlichkeit des Geistes, Berl. 1841. Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes, eine philos. Trilogie; erstes Gespräch: die Persönlichkeit des Absoluten, Nürnberg. 1844; zweites Gespräch: der histor. Christus u. das neue Christenth., Darmst. 1847; drittes Gespräch: die Zukunft der Menschheit u. die Unsterblichkeit d. Seele, oder die Lehre von den letzt. Dingen, Berl. 1852. Zur Verfassungsfrage, Frankfurt a. d. O. u. Berl. 1848. Zur Unterrichtsfrage, ebd. 1848. Esquisse de Logique, Paris 1856. Die Gesch. der Menschh. in ihr. Entwicklungsgänge von 1775 bis auf die neuesten Zeiten, Berl. 1859—1860. Naturrecht od. Rechtsphilos., Bd. I: Einleit., Grundrechte, Privatrecht, Bd. II: öffentl. Recht, allgem. Rechtsgesch., Berlin 1866. Die histor. Schriften Michelets, bezügl. auf Aristoteles u. auf die neueste Philos., sind schon oben (I., 8. Aufl., S. 198, 201 u. 237, und III, 263) angeführt worden. — Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph, eine Jubelschrift, Lpz. 1870. Hegel u. d. Empirismus, zur Beurtheilung einer Rede Eduard Zellefs, Berl. 1873. Das System der Philosophie als exacter Wissensch., 4 Theile in 5 Bdn., Berl. 1876—1881 (Logik, Naturphilos., Geistesphilos., Philos. der Gesch.). Wahr-

heit aus meinem Leben, Berl. 1885. Ein Verzeichniss der Schriften Michelets findet sich am Schluß von: Acht Abhandlungen Herrn Prof. Dr. K. L. M. zum 90. Geburtstag als Festgruß dargebracht von Mitgliedern der philos. Gesellschaft, Lpz. 1892. Michelet gehörte zu den treuesten Schülern Hegels und ist bis zu seinem Tode stets auf das entschiedenste mit nie wankendem Mute für die Lehren seines Meisters eingetreten. Vgl. Eug. Hnr. Schmitt, Mich. u. d. Geheimniss der hegel'sch. Dialekt., Frkf. a. M. 1888. Pasquale d'Ercole, Carlo Ludov. M. e l'Hegelianismo, Riv. Ital. di Filos. IX. 1894.

Ferd. Müller, Der Organismus und die Entwicklung der politischen Idee im Alterthum, oder die alte Geschichte vom Standpunkte der Philosophie, Berlin 1839.

Theod. Mundt (1808—1861, seit 1850 Prof. in Berlin), Aesthetik, die Idee der Schönh. u. des Kunstwerks im Lichte unserer Zeit, Berl. 1845, neue Ausg. Lpz. 1868, bei aller Polemik gegen Hegel und Hervorhebung des Prinzips der „Unmittelbarkeit“ doch sehr wesentlich durch den hegel'schen Gedankenkreis bedingt.

Joh. Georg Musmann (1833 als Professor in Halle gest.), Lehrbuch der Seelenwissenschaft, Berl. 1827. Grundlinien der Logik und Dialektik, Berl. 1828. Grundriss der allgem. Geschichte der christl. Philos., mit besonderer Rücksicht auf die christl. Theol., Halle 1830. Zuerst war er enthusiastischer Verehrer Hegels, später kritisierte er ihn vielfach.

Ludw. Noack (gest. 1885 als Prof. u. Bibliothekar in Giessen), Der Religionsbegriff Hegels, Darmst. 1845. Mythologie u. Offenbarung; die Relig. in ihrem Wesen, ihrer geschichtl. Entwickel. und absoluten Vollendung, Darmst. 1845—1846. Das Buch der Relig., od. der relig. Geist der Menschh. in seiner geschichtl. Entwickelg., Lpz. 1850. Die Theol. als Religionsphil. in ihrem wissenschaftl. Organismus, Lübeck 1852. Die christl. Mystik des Mittelalters u. seit dem Reformationszeitalter, Königsbg. 1853. Gesch. der Freidenker (Engländer, Franzosen, Deutsche), 1853—1855. Ferner manche andere, meist religionsphilosophische Schriften, worin Noack sich teilweise an Reiff und Planck angeschlossen hat. In Schriften, welche Kant betreffen, z. B. Kants Auferstehung aus seinem Grabe, Lpz. 1862, sagt er, daß Kant den Empirismus als den einzig wissenschaftlichen Standpunkt gelten lasse. Von 1846—1848 hat Noack die zu Darmstadt erschienenen Jahrbücher f. spek. Philos. und spekulative Bearbeitg. der empir. Wissenschaften herausgegeben, in welcher auch die philosophische Gesellschaft zu Berlin ihre damaligen Arbeiten veröffentlicht hat. Noacks „Psyche“ (1858—1863) ist eine populärwissenschaftliche Zeitschrift für angewandte Psychologie. Von Eden nach Gollgatha, bibl.-gesch. Forschungen, Lpz. 1868. Philosophiegeschichtliches Lexicon, Lpz. 1879 (brauchbar).

Hein. Bernh. Oppenheim (1819—1880, mußte 1849 aus Deutschland fliehen, kehrte 1860 zurück, gest. in Berlin), Syst. d. Völkerrechts, Frankf. a. M. 1845. Philos. des Rechts u. der Gesellschaft, Stuttg. 1850 (bildet den V. Band der Neuen Encycl. der Wissenschaften u. Künste). Der Katheder-Socialismus, Berl. 1872.

Ed. Ph. Peipers, Syst. d. gesamten Naturwissenschaften nach monodynamisch. Princip, Köln 1840—1841. Die positive Dialektik, Düsseldorf 1845.

Otto Pflaiderer (geb. 1839, Prof. d. Theol. in Berlin), D. Religion, ihr Wesen u. ihre Gesch., 2 Bde., Lpz. 1869. Moral u. Relig., Lpz. 1872. Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundl., Berl. 1878, 3. Aufl. 2 Bde., 1894 (1. Bd.: Gesch. d. Religionsphilos. von Spinoza bis auf d. Gegenw., 2 Bd.: Genet. speculative Religionsphilos.) Grundriss der christl. Glaubens- und Sittenl., Berl. 1880. Entwicklung der protestantisch. Theologie seit Kant, Berl. 1892. — Gott ist

nach Pfeleiderer ebenso das insichseiende und von allem Endlichen sich selbst unterscheidende Ich, wie er das allumfassende Ganze ist, welches alles in und unter sich, nichts außer sich hat. Er geht nicht in der Welt auf, ist aber nicht von ihr ausgeschlossen, sondern schließt sie in sich als das entfaltete System seiner eigenen Gedanken und Kräfte. In diesem wahren Monotheismus sollen deistische und pantheistische Abstraktionen in gleicher Weise überwunden sein. Die Religion will nicht die Welt theoretisch erklären, sondern das Verhältniß des fühlenden und wollenden Ich zur Welt richtig stellen, indem sie das eigene Leben mit allen es beherrschenden Eindrücken der Welt unmittelbar auf die weltbeherrschende Macht selbst bezieht. A. Lasson, O. Pfl.s Religionsphilos., Zeitsch. f. Philos. 95, 1889.

K. Prantl (geb. 1820, gest. 1889, lange Zeit Prof. d. Philos. in München), der, von der hegelschen Philosophie herkommend, namentlich dem Studium des Aristoteles und der Geschichte der Logik sich zugewandt hat. Sehr entschieden ist er für das Recht der freien Forschung, namentlich gegenüber sich aufdrängender kirchlicher Autorität, aufgetreten, ohne seine eigenen philosophischen Ansichten, die er in kürzeren Arbeiten niedergelegt hat, tiefer zu begründen, weiter auszuführen oder systematisch abzurunden. Die gegenw. Aufgabe d. Philos., München 1852. Die geschichtl. Vorstufen d. neueren Rechtsphilos., Münch. 1848. Reformgedanken z. Logik in: Sitzgsber. d. Münch. Ak., phil. Cl. 1875, Bd. I, S. 159—214. Verstehen u. Beurteilen, Münch. 1877. Ueb. d. Berechtig. d. Optimism., Rede, Münch. 1880. Zur Causalitätsfrage, in den Sitzgsber. d. Münch. Ak., phil. Cl. 1883, H. II, S. 113—139. Von dem sehr verdienstlichen, auch scharf kritisch gehaltenen Werke, Gesch. der Logik sind 4 Bde., Lpz. 1858—1870, erschienen, der 2. Bd. in 2. Aufl. 1885. Nach Prantl sind Sprechen und Denken ihrem Wesen nach eins; ferner geben uns die Funktionen des subjektiven Bewußtseins den Maßstab objektiver Welterkenntnis. Nur der Mensch kommt zum Bewußtsein des wesenseinheitlichen Zusammenhangs des Subjektiven und Objektiven. Dem Menschen eigentümlich ist der Zeitsinn, vermöge dessen er, in die Vergangenheit zurückgreifend, durch Erinnerung Begriffe bilden und, in die Zukunft vorgehend, durch spontane Zweckabsichten ein Gebiet von Ideen oder idealen Impulsen begründen kann, „zu deren Verwirklichung er in Familie, in Sittlichkeit, in Recht, in Kunst, in Religion und Wissenschaft seine Kräfte versucht“. S. W. v. Christ, Gedächtnisrede auf K. v. Pr., Münch. 1890.

Jac. Fried. Reiff (1810—1879, Prof. der Philosophie in Tübingen), Der Anfang der Philos., Stuttg. 1841. Das Syst. d. Willensbestimmungen oder d. Grundwissensch. d. Philos., Tübing. 1842. Ueb. einige Punkte d. Philos., Tübing. 1843. Reiff, der den Pantheismus heftig bekämpfte, hat sich von Hegel aus Fichte genähert und auf Carl Chr. Planck besonders eingewirkt.

Friedr. Richter (aus Magdeburg), Die Lehre v. d. letzten Dingen, Theil 1, Breslau 1833, Theil 2, Berlin 1844. Die neue Unsterblichkeitslehre, Breslau 1833. Der Gott der Wirklichkeit, Breslau 1854. Er veranlaßte den Streit über die Unsterblichkeit in der hegelschen Schule (abgesehen von der schon 1831 aber anonym erschienenen Schrift Feuerbachs), indem er zu beweisen sucht, daß bei der Lehre Hegels eine persönliche Fortdauer nicht anzunehmen sei; übrigens wünschten eine solche nur die der Resignation unfähigen Egoisten.

Joh. Karl Friedr. Rosenkranz (geb. 23. April 1805 zu Magdeburg, seit 1833 Prof. in Kgsb., vom Juli 1848 bis Jan. 1849 Rat im Minist. zu Berlin, von da an wieder in Kgsb., gest. 14. Juni 1879), De Spinozae philosophia diss., Halle und Lpz. 1828. Ueb. Calderons wunderthätigen Magus, e. Beitrag z. Verständniß der faustschen Fabel, Halle 1829. Der Zweifel am Glauben, Kritik der Schriften

de tribus impostoribus, Halle 1830. Gesch. d. deutsch. Poesie im Mittelalt., Halle 1830. Die Naturreligion, Iserlohn 1831. Encyclop. der theol. Wissensch., Halle 1831, 2. Aufl. 1845. Allg. Gesch. d. Poesie, Halle 1832—1833. Das Verdienst d. Deutschen um d. Philos. d. Gesch., Kgsb. 1835. Kritik d. schleiermacherschen Glaubenslehre, Kgsb. 1836. Psychologie, Kgsb. 1837, 2. Aufl. 1843, 3. Aufl. 1863. Gesch. d. kantschen Philos. (Bd. XII d. Werke Kants h. v. Ros. u. Schubert), Lpz. 1840. Das Centrum d. Speculation, eine Komödie, Kgsb. 1849. Studien, 5 Bändch., Berl. u. Lpz. 1839—1848. Ueb. Schelling u. Hegel, Sendschreib. an Pierre Leroux, Kgsb. 1843. Schelling, Danzig 1843. Hegels Leben, Berl. 1844. Krit. d. Principien der strauss'schen Glaubenslehre, Lpz. 1844, 2. Aufl. 1864. Goethe u. s. Werke, Kgsb. 1847, 2. Aufl. 1856. Die Pädagogik als Syst., Kgsb. 1848. Syst. d. Wissensch., ein philos. Encheiridion, Kgsb. 1850. Meine Reform d. hegelschen Philos., Sendschreiben an J. U. Wirth, Kgsb. 1852. Aesthetik des Hässlichen, Kgsb. 1853. Die Poesie und ihre Gesch., Entwicklung d. poet. Ideale d. Völker, Kgsb. 1855. Apologie Hegels gegen Haym, Berl. 1858. Wissensch. d. logisch. Idee, Kgsb. 1858—1859, nebst Epilegomena, ebd. 1862. Diderots Leben u. Werke, Lpz. 1866. Hegels Naturphilos. und ihre Erläuterung durch den ital. Philosophen A. Vera, Berl. 1868. Hegel als deutscher Nationalphilosoph, Lpz. 1870. Erläuterungen zu Hegels Encyclop. der Philos., in d. „philos. Bibl.“, Bd. XXXIV, Berl. 1878. Von Magdeb. bis Kgsb., Berl. 1873. Voltaire in R. Gottschalls Neu. Plutarch Th. 1, 1874, S. 285—373. Neue Studien I—IV, Lpz. 1875 ff. In seiner Wissenschaft von der logischen Idee weicht R. nicht unwesentlich von der hegelschen Logik ab, weshalb er auch von eigentlichen Hegelianern des Abfalls von dem Meister bezichtigt wurde. Nach R. teilt sich die Wissenschaft der logischen Idee in Metaphysik, Logik, Ideenlehre, indem das Denken dem Sein entgegengesetzt wird und diese beiden in der Idee zur Einheit aufgehoben werden. Die Metaphysik gliedert sich wieder in Ontologie, Aetiologie und Teleologie, die Logik behandelt die Lehre vom Begriff, Urteil, Schluß, in dem dritten Teil wird Prinzip, Methode und System der Ideenlehre dargestellt. Die Naturphilosophie führt Rosenkranz als einer der wenigen Hegelianer auf hegelschen Prinzipien weiter aus, indem er nach diesen die Tatsachen der Erfahrung behandelt. Vergl. über ihn: R. Quäbicker, K. Rosenkranz. Eine Studie z. Gesch. der hegelschen Philos., Lpz. 1879, u. Arth. Richter, K. R. u. seine Reform der Philos. mit Bez. auf Quäbickers Schrift in: Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr., 1880, Bd. 77, Ergänzungsh., S. 134—151.

Constantin Rössler, Syst. d. Staatslehre, Lpz. 1857. (Nur in gewissem Betracht im hegelschen Sinne geschrieben.)

Heinr. Theod. Rötcher (geb. 1803), Aristophanes und sein Zeitalter, Berl. 1827. Abhandlgn. zur Philos. d. Kunst, Berl. 1837—1847. Die Kunst d. dramat. Darstellung, Berl. 1841, 2. Aufl. Lpz. 1864.

Arnold Ruge (1802—1880, von 1832—1841 Privatdoz. in Halle, gest. in England), lebte lange Zeit in England, wo er mit Ledru-Rollin, Mazzini, Bratiano u. a. das europäische demokratische Komitee für die Solidarität der Partei ohne Unterschied der Völker bildete, aus dem er bei Kossuths Eintritt schied. Die platonische Aesthetik, Halle 1832. Neue Vorschule der Aesthetik, Halle 1837. Ruge u. Echtermeyer, Hallesche Jahrb. für deutsche Wiss. u. Kunst, 3 Bde., Lpz. 1838—1840. Deutsche Jahrb. f. Wiss. u. Kunst, 2 Bde., 1841—1842. Ruge, Anecdota z. neuest. dtsh. Philos. u. Publicistik, Zürich 1843. Ruge u. Marx, deutsch-französische Jahrbüch., 2 Hefte, Paris 1844. Gesammelte Schriften, 10 Bde., Mannheim 1846—1848. Uebersetzg. von Buckles Gesch. d. Civilisation, Lpz. u. Heidelb. 1860, 4. Aufl. 1871. Ruges Autobiogr.: Aus früherer Zeit, Bd. I—IV,

Berl. 1862—1867. (Der vierte Band enthält auch eine spekulative Betrachtung d. Geschichte d. Philos. v. Thales bis zur Unterdrückung der rugeschen Jahrbücher.) Reden üb. d. Relig., ihr Entsteh. u. Verg., an die Gebildeten unt. ihren Verehrern (in Opposition zu Schleiermacher), Berl. 1869 (1868). Volksausgabe 1874. Arn. Ruge, Unser System, herausgeg. v. Clair J. Greve. Zum 100. Geburtst. des Verf. m. ein. Vorwort v. Paul Nerrlich u. ein. Nachwort des Herausgebers, Frkf. a. M. 1903. S. üb. ihn Wilh. Bolin, in Ludw. Feuerbach, S. 127—152: A. R. u. dessen Kritiken.

Jul. Schaller (1810—1868), Die Philos. unserer Zeit, zur Apologie und Erläuterung d. hegelschen Syst., Lpz. 1837. Der histor. Christus u. d. Philos., Kritik d. dogmat. Grundidee des Leb. Jesu von Strauss, Lpz. 1838. Gesch. d. Naturphil. von Bacon von Verulam bis auf uns. Zeit, Lpz. u. Halle 1841—1846. Vorlesungen üb. Schleiermacher, Halle 1844. Darstellung u. Krit. d. Philos. Ludw. Feuerbachs, Lpz. 1847. Briefe üb. Alex. v. Humboldts Kosmos, Lpz. 1850. Die Phrenologie in ihr. Grundzügen u. nach ihr. wiss. u. prakt. Werthe, Lpz. 1851. Seel' und Leib, Weimar 1855 u. ö. Psychologie, Bd. I, d. Seelenleben d. Menschen, Weimar 1860.

Max Schasler (geb. 1819, hat unter politischem Mißtrauen mannigfach zu leiden gehabt u. nie eine amtliche Stellung bekleidet; von 1851—77 lebte er in Berlin u. zuletzt in Jena, gest. 1903), Die Elemente der philos. Sprachwissensch. Wilhelm v. Humboldts, Berl. 1847. Hegel, Populäre Gedanken aus seinen Werken, Berl. 1870. 2. Aufl. 1873. Aesthetik als Philos. d. Schön. u. d. Kunst, I. Bd. Krit. Gesch. d. Aesthetik von Plato bis auf die Gegenw., Berl. 1871—1872. Das System der Künste aus einem neuen im Wesen der Kunst begründeten Gliederungsprinzip., 2. Aufl., Lpz. 1885. Aesthetik, 1. Th.: D. Welt d. Schönen, 2. Th.: D. Reich d. Kunst, Lpz. 1866 (d. Wissen d. Gegenw.). Anthropogonie, das Allgemein-Menschliche seinem Wesen u. seiner dreigliedrigen Entwickel. nach oder Ursprung der Sprache, der Sittlichkeit u. d. Kunst, Lpz. 1888. Ausgewählte Sammlung gemeinverständlicher Abhandlungen, Studien u. Kritiken aus d. Gebiete der Philos. und Aesthetik, sowie üb. d. verschiedenen Formen der allgem. menschl. Weltanschauung, Jena 1901. In Berlin war er als Kunstkritiker sehr tätig, gab auch die Kunstzeitschrift: „Dioskuren“ heraus. — Schasler bildet vielfach die hegelsche Lehre in selbständiger u. glücklicher Weise um. Seine Geschichte der Ästhetik ist ein gründliches, scharf und sicher urteilendes Werk. Als ihm besonders eigene Punkte gab er an: das Wesen des Scheins, das Wesen des Häßlichen, des Erhabenen und das wahre Einteilungsprinzip für die systematische Gliederung der Künste. S. üb. ihn R. Eucken, Max Schasler, Beilage zur Allg. Zeit., 1904, Nr. 118, S. 337—340.

Alexis Schmidt, Beleuchtg. d. neu. schellingschen Lehre von Seiten d. Philos. u. Theol., nebst Darstellg. u. Krit. e. früheren schellingschen Philos., u. eine Apologie d. Metaph., besonders der hegelschen, gegen Schelling und Trendelenburg, Berl. 1843.

Reinhold Schmidt, Christl. Religion u. hegelsche Philos., Berl. 1837. Solgers Philos., Berl. 1841.

Heinr. Schwarz, Ueber die wesentlichsten Forderungen an eine Philos. d. Gegenw. und deren Vollziehung, Ulm 1846. Gott, Natur und Mensch, System des substantiellen Theismus, Hannov. 1857.

Herm. Schwarz, Vers. einer Philos. der Mathematik, verbunden mit einer Kritik der Aufstellgn. Hegels über den Zweck und die Natur d. h. Analysis, Halle 1853.

F. K. A. Schwegler (1819—1857, zuletzt Prof. der Geschichte in Tübingen),

Jahrbüch. d. Gegenwart, Tübing. 1844—1848. Die Metaph. des Aristoteles, Text, Uebersetzg. u. Commentar, Tübing. 1844—1848. Gesch. d. Philos. im Umriss, Stuttgart 1848 u. öft. Gesch. d. griech. Philos., hrsg. von Karl Köstlin, Tübing. 1859. 3. Aufl. 1882.

J. W. (V.) Snellman, Versuch einer specul. Entwickelg. der Idee der Persönlichkeit, Tübing. 1841.

Theod. Sträter, Studien zur Gesch. der Aesthetik, I, Bonn 1861. Die Composition von Shakespeares Romeo und Julie, Bonn 1861.

Gustav Thaulow (geb. 1817, gest. 1883 als Prof. d. Philos. in Kiel), Erheb. der Pädagogik zur philos. Wissensch., od. Einleitg. in die Philos. der Pädag., Berl. 1845. Hegels Ansichten über Erzieh. und Unterricht, aus Hegels sämmtl. Schriften gesammelt u. systemat. geordnet, Bd. I: Zum Begriff der Erziehung, Kiel 1853, Bd. II: Gesch. d. Erziehung, ebd. 1854, Bd. III: Zur Gymnasialpädagogik u. Univers. Gehöriges, ebd. 1854. Einleitg. in die Phil. u. Encyclop. der Philos. im Grundriss, Kiel 1862.

Wilh. Vatke (geb. 1806, gest. den 21. April 1882 als außerord. Professor der Theologie in Berlin, hatte lange mit der Gegnerschaft der orthodoxen Theologie, namentlich mit der Hengstenbergs zu kämpfen), D. biblische Theologie, 1. Bd., d. Relig. d. A. T., Berl. 1835, worin Vatke nicht mit Strauss darin übereinstimmte, daß die sinnliche Erscheinung des Gottmenschen mythisch zu fassen sei, aber daran festhielt, daß sich Tatsache und Begriff durchdringen müßten. Die menschl. Freih. in ihr. Verhältn. zur Sünde u. zur göttl. Gnade, Berl. 1841, worin V. mehrfach von Hegel abweicht, besonders auch darin, daß er die Religion nicht mehr theoretisch nur auf die Vorstellung bezieht, sondern sie als praktische Vermittelung mit dem Göttlichen ansieht. Später nahm V. mehr Rücksicht auf die Naturwissenschaft, ging auch mehrfach auf Kant zurück, behandelt auch die psychologische Erscheinung der Religion im menschlichen Selbstbewußtsein ausführlich, so daß er von reinen Hegelianern als Pseudohegelianer bezeichnet wurde, als ein solcher, der die hegelsche Dialektik durch den Kritizismus vernichten wolle. Nach seinem Tode wurden herausgegeben G. S. Preiss: Historische, kritische Einleitung ins alte Testament, Bonn 1886, Religionsphilosophie oder allgemeine philosophische Theologie nach Vorlesungen, Bonn 1888. S. Hnr. Benecke, W. V. in seinem Leben u. seinen Schriften, Bonn 1883. D. A. Hilgenfeld, W. V., Ztschr. f. wissensch. Theol. 1884. M. Heinze, Allg. Deutsche Biogr.

Friedr. Theod. Vischer (1807—1887), Ueber das Erhabene und Komische, ein Beitrag zur Philos. des Schönen, Stuttg. 1837. Plan zu einer neueren Gliederung der Aesthetik, Jahrb. der Gegenwart 1844, auch in den Krit. Gängen 2. Kritische Gänge 1—6, Tübing. 1844—1873. Aesthetik od. Wissenschaft d. Schönen, I: Metaph. d. Schönen, II: Die Kunst, III: Die Künste, Reutl. u. Lpz. 1846—1857. Register, Stutt. 1858. (Der Abschnitt über Musik in dem Werke rührt von A. Köstlin her.) Ueber das Verhältn. von Inhalt und Form in der Kunst, Zürich 1858. Auch Einer (Roman), Stuttg. 1879, 3. Aufl. 1884, in dessen 2. Bd. sich eine pantheistische Weltansicht findet. Altes und Neues, neue Folge, Stuttg. 1889. Vorträge f. d. deutsche Volk, hrsg. v. Rob. Vischer, 1. Reihe: Das Schöne u. d. Kunst. Zur Einführ. in d. Aesthetik, Stuttg. 1897, 2. Reihe: Shakespearevorträge, 1899 f. Das Hauptverdienst Vischers liegt in der Aesthetik, in deren Behandlung er von der metaphysischen allmählich mehr und mehr zur psychologischen überg. Das Schöne ist nach Vischer die Idee in der Form begrenzter Erscheinung, die Kunst ist die subjektiv-objektive Wirklichkeit des Schönen. Im Schönen offenbart sich nach ihm zunächst eine einzelne bestimmte Idee und hierdurch mittelbar die höchste, aber die Idee offenbart sich durch das Medium des Menschen. Da

Schöne stellt stets den Menschen dar, aber, da dieser ein Mikrokosmos ist, auch mittelbar den Makrokosmos, die Idee. Die Aesthetik kann empirisch beginnen, aber nachdem sie induktiv gesammelt hat, was den Eindruck des Schönen hervorbringt, muß sie weiter gehen, muß zeigen, warum das ästhetische Verhalten in der menschlichen Natur liegt; dann kommt aus der Metaphysik der Satz der Einheit des Universums hinzu und verbindet sich mit der anthropologischen Begründung. Die bildenden Künste machen die objektive Kunstform aus, die Musik ist die subjektive, und die Dichtkunst die subjektiv-objektive. Die Geschichte der einzelnen Künste berücksichtigt V. eingehend, zieht auch, von Hegel abweichend, in seine Darstellung der Epochen der Kunst viel Naturgeschichtliches herein. S. O. Keindl, Fr. Th. V., Erinnerungsblätter der Dankbark., Prag 1888. Ilse Frapan, Vischer-Erinnerungen, Aeussere u. Worte, Stuttg. 1889. E. v. Günthert, F. Th. V., E. Charakterbild, Stuttg. 1889. M. Diez, Frdr. V. u. d. ästhet. Formalism., Stuttg. 1889. Theob. Ziegler, F. Th. V., Vortr., Stuttg. 1893. Erich Heyfelder, Classicismus u. Naturalismus b. Fr. Th. Vischer, Berl. 1901.

Karl Werder (geb. 1806, Prof. in Berlin, gest. daselbst 13. April 1893), Logik, als Commentar u. Ergänzung zu Hegels Wiss. der Logik, 1. Abth. Berl. 1841.

Ad. Zeising (1810–1876, war einige Zeit Gymnasiallehrer in Bernburg, privatisierte später in Leipzig und zuletzt in München), hat seine Bedeutung in der Ästhetik und steht hier Hegel nahe. Neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers, Lpz. 1854, Aesthet. Forschgn., Frankf. 1855. Die Metamorphosen der menschlichen Gestalt, Bonn 1860. Religion und Wissenschaft, Staat u. Kirche. Schön im eigentlichen Sinne kann nur das Absolute selbst in der Form des Scheines, d. h. die Welt, genannt werden. Freilich ist das Schöne nicht die Welt selbst, sondern die Identifikation Gottes als Objekts mit dem denkenden Subjekt als seinem Korrelat, d. h. die Anschauung oder das Bild der Welt im Geiste. Die Schönheit des Realen besteht eigentlich in der als ideal erkannten Qualität des Realen oder in der Identität der aus den realen Objekten in das geistige Subjekt überströmenden und von diesem zur Einheit zusammengefaßten Qualitäten. Am bekanntesten ist Zeising dadurch geworden, daß er die ästhetische Bedeutung des sogenannten goldenen Schnittes darlegte, welchem gemäß eine Linie, deren Länge = 1, in die beiden Abschnitte μ und m nach dem Verhältnis $\mu : m = m : 1$ geteilt wird, wo $m = \frac{1}{2} (\sqrt{5}-1)$ und $\mu = 1 - m = \frac{1}{2} (3 - \sqrt{5})$. Die Bedeutung findet Zeising darin, daß derselbe die vollkommenste Vermittelung zwischen den beiden extremen Verhältnissen der absoluten Gleichheit 1 : 1 und der absoluten Verschiedenheit 1 : 0 sei, oder zwischen der ausdruckslosen Symmetrie und dem maßlosen Ausdruck, der starren Regelmäßigkeit und der ungebundenen Freiheit. S. über seine Ästhetik E. v. Hartmann, Die deutsche Aesthet. seit Kant, S. 219–245.

Zeller, Platon. Studien, Tübing. 1839. Ueber die Annahme einer Perfectibilität des Christenthums, Theol. Jahrb., 1842. Kritische Rundschau üb. die neuesten Bearbeitungen der christlichen Glaubenslehre, ebd. 1843, worin namentlich auch Besprechungen von Strauss, Glaubenslehre u. Feuerbachs Wesen des Christenthums. Die Philos. der Griechen, Tübing. 1844–1852, 2. Aufl. 1855 bis 1868, seitdem ist der erste T. in 5., der zweite u. fünfte in 4., und sind die übrigen Teile in 3. Aufl. erschienen (s. T. I, 9. Aufl. § 7). Das theolog. System Zwinglis, Tübing. 1853. Vorträge u. Abhandlg., Lpz. 1865. 2. Sammlg., Lpz. 1877, 3. Sammlg., Lpz. 1884. Hieraus sind besonders hervorzuheben: Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie, zuerst ersch. Heidelb. 1862, mit Zusätzen aus d. J. 1877, Die Politik in ihrem Verhältn. zum Recht, aus d. J. 1868, Ueber d. Aufg. der Philos. u. ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften, aus d. J. 1868, Ueber teleologische u. mechanische Naturerklärung in ihrer Anwendung auf das Weltganze, aus d. J. 1876, Ueber Ursprung u. Wesen der Religion, Ueber die

Bedeut. der Sprache und des Sprachunterrichts für das geistige Leben, aus d. J. 1884, Ueber d. kantische Moralprinc. u. d. Gegensatz formaler u. materialer Moralprincipien aus d. J. 1879, Ueber Begr. u. Begründ. der sittlichen Gesetze aus d. J. 1882, Ueber d. Gründe unseres Glaubens an d. Realität der Aussenwelt, aus d. J. 1884. Gesch. d. deutsch. Philos. seit Leibniz (Bd. 13 der „Gesch. d. Wiss. in Deutschland“), Münch. 1872, 2. Aufl. 1875. Staat u. Kirche, Vorlesungen, Lpz. 1873. Antwort an Herrn Prof. I. H. v. Fichte, in Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos., 1877, S. 267–298. Ueber d. Messung psychischer Vorgänge, aus d. Abhandlg. der Kgl. Ak. d. Wissensch., Berl. 1881. David Frdr. Strauss, Bonn 1874. Friedrich d. Grosse als Philosoph, Berl. 1886. Die große Anzahl von Abhandlungen, die sich meist auf die griechische Philosophie beziehen, s. Grundr. I, 9. Aufl., auch III, 9. Aufl.

Über Zeller s. Aug. Baur, Z. als Religionsphilos., Philos. Monatsh., 26, 1890, S. 536–603. W. Dilthey, Aus E. Zs. Jugendjahren, Deutsche Rundschau, 29, 1897, S. 280–295.

Eduard Zeller, geb. 22. Januar 1814 in Kleinbottwar in Württemberg, 1840 Privatdozent der Theol. in Tübingen, ging 1847 als Professor der Theol. nach Bern, wo seine Berufung zuerst viel Unruhe erregt hatte, 1849 folgte er einem Ruf als Professor der Theol. nach Marburg, woselbst er aber auf Betrieb seiner Gegner sogleich in die philosophische Fakultät versetzt wurde; 1862 wurde er Professor der Philos. in Heidelberg, seit 1872 wirkte er als solcher in Berlin; seit 1895 lebt er emeritiert in Stuttgart. Er ist allerdings von Hegel ausgegangen, hat sich aber schon zeitig von ihm entfernt und den Grundgedanken des ganzen hegelschen Systems, die apriorische Konstruktion des Universums, aufgegeben. Hohe Verdienste hat sich Zeller als Historiker der Philosophie erworben, aber auch über prinzipielle Punkte der Erkenntnistheorie, Ethik, Religionsphilosophie und anderer Disziplinen hat er ausführlicher gehandelt, dabei Einseitigkeiten vermieden und sich als besonnener, kritischer Denker gezeigt, der zugleich alle Momente gebührend berücksichtigt. Er verlangt, daß die erkenntnistheoretischen Untersuchungen wieder aufgenommen werden, um eine sichere Grundlage für die philosophischen Forschungen zu schaffen, und stellt schon 1862 die Forderung, man müsse auf Kant zurückgehen und die Fragen, welche sich dieser vorlegte, im Geiste seiner Kritik neu untersuchen, um, durch die wissenschaftlichen Erfahrungen unseres Jahrhunderts bereichert, die Fehler, welche Kant machte, zu vermeiden.

Der Grundfehler Kants ist nach Zeller, daß er es für unmöglich erklärte, das Ansich der Dinge zu erkennen. Daraus, daß wir die Dinge nur unter den subjektiven Vorstellungsformen auffassen, folge nicht, daß wir sie nicht auch so auffassen, wie sie an sich seien. Es ist doch auch denkbar, daß unsere Vorstellungsformen von vornherein darauf angelegt sind, uns eine richtige Ansicht der Dinge zu ermöglichen. Es ist ja Ein Naturganzes, dem wir selbst und auch die Dinge angehören, Eine Naturordnung, der unsere Vorstellungen von den objektiven Vorgängen und diese selbst entspringen. Die Philosophie soll sich ganz und gar auf Grund der äußeren und inneren Erfahrung aufbauen. Dem Idealismus wird zwar sein Recht zugesprochen, aber er soll ergänzt werden durch einen gesunden Realismus. Wir finden gewisse Empfindungen und Wahrnehmungsbilder tatsächlich in uns vor, fühlen uns bestimmt, und durch das in der Natur unseres Denkens liegende Gesetz des Schließens, nicht durch den bewußten Gebrauch dieses Gesetzes, sind wir gezwungen, die Ursachen dieser Bewußtseinserscheinungen in Dingen außer uns zu suchen, die auf unsere Sinne einwirken, können diese Dinge auch in gewisser Weise bestimmen. Wenn wir sehen, daß die verschiedensten Objekte in die gleichen Formen der Vorstellung gefaßt werden, wie anderseits dasselbe Objekt in verschiedener Weise und unter einer Reihe verschiedener Gesichtspunkte

sich vorstellen läßt; wenn wir finden, daß verschiedene Sinne, ebenso das Denken über den gleichen Gegenstand in gewisser Beziehung das Gleiche aussagen, daß aber auch demselben Sinn eine Menge verschiedenster Wahrnehmungen sich aufdrängt, und wenn wir die Bedingungen beachten, unter denen der eine oder andere dieser Fälle eintritt, so werden wir imstande sein, anzugeben, was in den Erfahrungen von den äußeren Objekten, und was von uns selbst herrührt, wie sich dies zu jenem verhält, die objektiven Vorgänge und Eigenschaften der Dinge, sowie ihre Ursachen zu ermitteln.

Diejenige Handlung ist nach Zeller sittlich notwendig oder Pflicht, welche mit logischer Notwendigkeit aus der Voraussetzung hervorgeht, daß der Mensch ein Vernunftwesen sei, daß der geistige Teil seiner Natur im Vergleich mit dem sinnlichen nicht nur einen höheren, sondern allein einen unbedingten Wert habe. Die Religion ist nicht ein Wissen, sie geht auch nicht in der Moral auf, sie umfaßt das ganze Leben des Menschen, und alles in ihr dreht sich um das Wohl des Menschen. Ihr letztes Motiv ist der Wunsch, durch die Verbindung mit der Gottheit sich die Güter zu verschaffen, zu denen sie den Zugang eröffnet, sich von den Übeln zu befreien, von denen man auf keinem anderen Weg frei werden kann. Sie ist aus sinnlichen Bedürfnissen, aus Furcht und Wunsch, entstanden, aber ihr Wert und ihre Würde hängen nicht von der Art und Weise ihres Entstehens ab, auch nicht davon, wie sie sich allmählich im Laufe der Geschichte zu ihren späteren Formen entwickelt hat, sondern ausschließlich davon, was sie an sich selbst ist, und was sie für das geistige Leben des Menschen ist. Der Glaube an die Gottheit ist wissenschaftlich darauf zu gründen, daß die Welt als geordnetes, unter Gesetzen stehendes Ganzes eine letzte, einheitliche Ursache fordert. Die Bildung theoretischer Überzeugungen von religiösem Standpunkt aus ist aber durch die Bedürfnisse des frommen Gemüts und des religiösen Gemeinlebens bestimmt, nicht durch wissenschaftliche Motive. S. auch den früheren Aufsatz Zellers über das Wesen der Religion in: Tübinger Jahrb. 1845, S. 26–75, 393–430, worin er schon die einseitigen Fassungen der Religion, namentlich die rein intellektualistische, zurückweist.

Planck, Die Weltalter: 1. Theil: Syst. des rein. Realism., Tübing. 1850, II. Theil: Das Reich d. Idealism. od. z. Philos. d. Gesch., ebd. 1851. Katechism. des Rechts, 1852. Grundlinien einer Wissensch. d. Natur als Wiederherst. d. rein. Erscheinungsformen, Lpz. 1864. Gesetz u. Ziel der neueren Kunstentwicklung im Gegensatz zur antiken, Lpz. 1870. Seele u. Geist, oder Ursprung, Wesen u. Tätigkeitsform der physischen u. geistigen Organisat., Lpz. 1871. Wahrheit u. Falschheit des Darwinismus. Nördling. 1872. Grundriss der Logik als krit. Einleitung z. Wissenschaftslehre, Tübing. 1873. Anthropol. u. Psychol. auf naturwissensch. Grundlage, Lpz. 1874. Logisches Causalgesetz u. natürliche Zweckmässigkeit, Nördling. 1877. Testament eines Deutschen. Philos. der Natur u. der Menschheit. Hinterlassenes W., hrsg. von K. Köstlin, Tübing. 1881. Über ihn: Zur Erinnerung an K. Chr. Planck, Tübing. 1880. O. L. Umfried, K. Planck, dessen Werke u. Wirken, Tübing. 1880. Die Grundbegriffe des Rechts, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., Bd. 89, 1886, Ergänzungsh., S. 49–93. Max Diez, D. realist. Philosophie K. Chr. Pls., ebd., S. 93–114. Ferd. Jak. Schmidt, D. Lebensideal K. Chr. Pls., Phil. Vortr. d. phil. Gesellsch., Berl. 1896. O. L. Umfried, Die Lösung des Welträtsels (ein Beitrag zur Würdigung der Philos. Plancks), A. f. s. Ph., VIII, 1902, S. 361–86. Vgl. Baumeister, Anmerkungen zum vierten Denkgesetz mit besond. Berücksichtig. der Planckschen Logik, Ulm 1901. Herm. Planck, D. Grundlagen des natürl. Monism. b. C. Chr. Pl. Vierteljahrsschr. f. w. Ph. u. Soz., 29, 1905, S. 27–65 (Forts. folgt).

Carl Christian Planck (geb. 1819, gest. den 7. Juni 1880 als Ephorus des evangel. Seminars zu Maulbronn) stand zwar auch mit der hegelschen Schule in Verbindung, bildete aber später einen sogenannten Realismus aus, indem er sich

auf den Grund der reinen Natur und Wirklichkeit stellen und von hier aus das gesamte geistige Leben begreifen wollte. Zugleich aber sollte nach ihm die Philosophie an einer „befriedigenden Gestaltung der realen menschlichen Dinge“ mitarbeiten. So behandelt das „Testament eines Deutschen“ auch alle praktischen Verhältnisse und gibt das Ziel und die Vollendung an. Ein Verdienst Plancks besteht darin, daß er die sozialen Fragen als die wichtigsten in den Staats- und Rechtswissenschaften anerkannt und die Arbeit in ihrer vollen Bedeutung gewürdigt hat. Die modernen naturwissenschaftlichen Theorien, auch die Darwinsche, Materialismus und Atomismus, hat er auf das lebhafteste bekämpft. — Alles Wirkliche muß eine extensive und eine intensive Größe sein, „alle Qualität ist nur durch die innerlich intensive Zusammenfassung des Extensiven“, und so ist der Begriff des Wirklichen: stetige ineinander wirkende Zusammenfassung der Ausdehnung. Ineinander wirkende Konzentrierung, innerlich zentrale Gesamttätigkeit ist die Grundform aller Erscheinung, welche schon vor allem individuellen Sein das All zusammenfaßt zu selbstlos universeller Einheit im glihend warmen und lichten Zentrum, und die weiterhin im organischen Leben als individuell begrenzte selbständige Zentrumsform wirkt und sich endlich in neuer Weise wieder erhebt als innerlich universelle Einheit in der freien Klarheit des erkennenden Geistes und seiner selbstlos sittlichen Ordnung. Das echt religiöse Bewußtsein besteht in der Erkenntnis der reinen Natur. Gerade in der ursprünglich vollen und reinen Naturbedingtheit, in der rein selbstlosen innerlichen Einheit der Teile mit dem Ganzen muß auch der Grund des vollendeten freien Gegenbildes, des selbstlos sittlichen und geistig universellen Zweckes erkannt werden. Es handelt sich dabei um die volle Einordnung des eigenen Ichs in die reinen Naturbedingungen alles Lebens, im Gegensatz zu der idealistischen Losreißung von demselben, die sich in dem Glauben an die Unsterblichkeit ausspricht. — Planck hat seine Lehren mit Ausdauer und edler Begeisterung vorgetragen, ohne daß sie aber bis jetzt viel Beifall gefunden hätten, was zum Teil auf die Tiefe seiner Gedanken und die Schwerverständlichkeit seiner Sprache zurückzuführen sein wird.

In Ferd. Rösens (geb. 1815 zu Lübeck, gest. 1859 in sehr drückenden Verhältnissen) „Individualitätsphilosophie“ (Ueber d. Erkenntnisweise des Absolut., Basel 1841. Ueber d. Kunst zu philosophiren, ebd. 1847. Die Ideen v. d. göttl. Dingen u. uns. Zeit, Berl. 1847. Die Psychologie als Einleitung in d. Individualitätsphil., Gött. 1856) zeigt sich eine Hinwendung des deutschen philosophischen Bewußtseins zur Politik. Vergl. über ihn Eman. Schärer in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit, 1881, Bd. 78, S. 34—70. Von Schärer sind einige Schriften, die auf den Prinzipien Rösens beruhen, erschienen: Beiträge zur Erkenntnis des Wesens der Philosophie, Zürich 1846. Ueb. d. Standpunkt und d. Aufgabe der Philosophie, ebd. 1846.

§ 15. Von denen, die weit links gegangen waren, verließen einige der bedeutendsten Anhänger Hegels dessen Prinzipien, wenn auch hegelsche Methode und Gedanken vielfach noch nachwirkten, und wandten sich dem Naturalismus und Materialismus zu. So Strauss, der durch sein auf hegelschen Prinzipien beruhendes „Leben Jesu“ große Bewegung hervorgebracht und eine Flut von Gegenschriften hervorgerufen hatte und auch noch in seiner letzten Schrift: „Der alte und der neue Glaube“ trotz der materialistischen Anschauungen sich

vom Pantheismus nicht ganz losmachen konnte; ferner Feuerbach, der wie Bruno Bauer offen den Atheismus und Subjektivismus proklamierte, die Philosophie schließlich in Anthropologie aufgehen lassen wollte, sich aber ganz vornehmlich mit dem Probleme der Religion beschäftigte und von nicht zu unterschätzendem Einfluß auch auf gegenwärtig herrschende Ansichten über Religion gewesen ist. Von Hegel ist auch Marx ausgegangen, in dessen neuerdings mehr Einfluß gewinnender materialistischer Geschichtsphilosophie die Logik Hegels, namentlich der dialektische Prozeß, noch eine Rolle spielt.

Unter die Radikalen, die anfänglich von Hegel abhängig waren, könnten hier auch gezählt werden: Bruno Bauer, Arnold Ruge und andere im vorigen Genannte. Wir haben sie aber, da sie nicht so selbständige Gedanken ausgebildet haben, wie Strauss, Feuerbach, Marx, und namentlich nicht von so bedeutender Wirkung wie die Drei gewesen sind, neben die sonstigen Anhänger Hegels gestellt.

Strauss, Das Leben Jesu, krit. bearb., Tüb. 1835–36, 3. Aufl. 1898, in der sich Strauss den positiv-christlichen Lehren wieder etwas nähert, 4. Aufl. 1840, in der die gemachten Zugeständnisse zurückgenommen werden. Streitschriften zur Vertheid. dieser Schrift, ebd. 1837–38. Zwei friedl. Blätter, Altona 1839. Charakteristiken u. Kritiken, Lpz. 1839. Das Werk rief große Aufregung und zahllose Gegenschriften hervor. Die christl. Glaubenslehre in ihrer gesch. Entwickelg. u. im Kampfe mit der modernen Wissensch. dargest., Tüb. 1840–41. Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren oder Julian der Abtrünnige, Mannh. 1847 (worin Friedrich Wilhelm IV. von Preußen als Wiederhersteller der protestantischen Orthodoxie in ironischer Weise verglichen wurde mit Julian, der das Heidentum hatte wieder aufleben lassen wollen). Christl. Märklin (Freund von Strauss), ein Lebens- und Charakterbild aus der Gegenwart, Mannh. 1851. Ulrich von Hutten, 3 Bde., Lpz. 1858–1860, 2. Aufl. 1871. Herm. Samuel Reimarus u. seine Schutzschr. etc., Lpz. 1842. Kleine Schriften biographischen, litter. u. kunsthistor. Inhalts, Lpz. 1862, II. 1867. Neue Bearbeitung des Lebens Jesu „für das deutsche Volk“, Lpz. 1864 (vergl. über dieselbe und über Renans Vie de Jésus Zeller in v. Sybels histor. Zeitschr., XII, S. 70 ff., wiederabgedr. in Zellers Vortr. und Abh., Lpz. 1865, S. 434 ff.). Die Halben u. die Ganzen, Berl. 1865 (der Heidelberger Prof. Schenkel u. d. Berliner Hengstenberg). Der Christus des Glaubens und der Jesus der Gesch., Berl. 1865 (eine Kritik der schleiermacherschen Vorlesungen über das Leben Jesu). Voltaire Lpz. 1870 u. 1871 (der Großherzogin von Hessen, Alice, gewidmet). Der alte u. der neue Glaube. Ein Bekenntniß, Lpz. 1872, 15. Aufl. mit ein. Vorwort v. Ed. Zeller, 1903. Ein Nachwort als Vorwort zu den neuen Auflagen, Bonn 1873. Als Gegenschriften sind zu erwähnen: J. Huber, der alte u. der neue Glaube, 1873. H. Ulrici. Der Philosoph Strauss, Halle 1873. Gesammelte Schriften von Strauss, eingeleitet u. mit erläuternden Nachweisungen versehen von Ed. Zeller, 12 Bde., Bonn 1876 bis 1881. Ausgewählte Briefe von D. Frdr. Str., herausgeg. u. erläutert v. Ed. Zeller, Bonn 1895.

Über Str. vergl. Frdr. Theod. Vischer, Strauss u. d. Württemberger, in: Hallisch. Jahrb., 1831, auch in d. Kritisch. Gängen. Ed. Zeller, D. F. Strauss, in seinem Leben u. seinen Schriften geschildert, Bonn 1894. C. Gust. Reuschle, Philos. und Naturw., zur Erinnerung an D. F. Strauss, Bonn 1874. A. Haus-rath, D. Fr. Str. u. d. Theologie seiner Zeit, 2 Bde., Heidelb. 1876–1878. K. Dieterich, D. F. Strauss et l'idéalisme Allemand, in: Revue philos. 21, 1886, S. 51–72. Hnr. Künkler, Zum Gedächtniß an Dav. Frdr. Str. fünf kleine Aufsätze, Wiesb. 1890. Sam. Eck, Dav. Frdr. Str., Stuttg. 1899 (s. vorher Christliche Welt. 1897, 1–4). A. Wundt, D. Fr. Strauß' philos. Entwicklungsgang u. Stellung zum Materialismus, Diss., Münch. 1902.

David Friedr. Strauss war geboren den 27. Jan. 1808 zu Ludwigsburg, machte den gewöhnlichen Bildungsgang der Württemberger Theologen durch und war auf dem theologischen Seminar zu Blaubeuren mit bedeutenden Köpfen, so mit Frdr. Theod. Vischer, dem Dichter Gust. Pfizer u. a. zusammen. Von 1825 an besuchte er die Universität Tübingen, fühlte zuerst einen starken Zug zur schellingschen Naturphilosophie, begeisterte sich sogar für Justinus Kerner, wurde aber dann durch Ferd. Christ. Baur, der schon in Blaubeuren sein Lehrer gewesen war, zunächst für Schleiermacher gewonnen und befreite sich so von dem naiven Glauben. Bald ging er aber zu Hegel über. Nach Beendigung der Universitätsstudien war er kurze Zeit Pfarrvikar, brachte den Winter 1831/32 in Berlin zu, durch den Wunsch, Hegel zu hören, dahin gezogen, der kurz nach Strauss' Ankunft daselbst zu dessen größter Betrübnis starb. Hier kam er in nähere Verbindung mit den Hegelianern Michelet und Vatke. Seit 1832 war Strauss Repetent am Stift zu Tübingen, wurde aber infolge seines Lebens Jesu nach Ludwigsburg an das Lyceum versetzt, privatisierte dann von 1836 an in Stuttgart. 1839 wurde er als Professor der Theologie nach Zürich berufen, aber, noch ehe er sein Amt antrat, schon pensioniert, da seine Berufung die größte Aufregung in Zürich hervorgerufen hatte. Von da an lebte er seinem schriftstellerischen Berufe an verschiedenen Orten, so in Stuttgart, Darmstadt, und starb den 8. Februar 1874 in seiner Geburtsstadt.

Zwar ist Schleiermacher auch auf die Dauer nicht ohne Einfluß auf Strauss gewesen, aber die Abhängigkeit von Hegel überwog bei weitem: Hegels Unterscheidung von Begriff und Vorstellung hatte, wie Strauss selbst sagt, diesen frühzeitig dahin gebracht, die Vorstellungsform wirklich zu überwinden. Das Wunder muß nach ihm negiert werden, da es Unterbrechung des Naturlaufs durch Schöpferthätigkeit sein würde. Der ganze Schöpfungsbericht kann aber zu Recht gar nicht bestehen, weil ja die Natur nur anders, d. h. äußerlich erscheinende Idee ist. Hieraus ergibt sich leicht, daß der größere Teil der biblischen Erzählungen auf Mythen beruht, da sie mit ihren Berichten von Wundern nichts Wirkliches überliefern können, wenn auch Wahrheit in ihnen liegt. Der Schlüssel der ganzen Christologie ist, daß als das Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee gesetzt werde, aber nicht eine unwirkliche, sondern eine reelle, die Menschheit als der Gottmensch. In seiner Dogmatik gibt er eine Kritik der einzelnen Dogmen, indem er ihre Entstehung und Ausbildung geschichtlich verfolgt und zugleich zu zeigen sucht, wie sie sich auflösen mußten, so daß in ihrer Entwicklung schon ihre Vernichtung gegeben sei. Er betont, daß die christliche Religion als Theismus sich mit der Philosophie als Pantheismus nicht befreunden könne; das Dogma sei nur durch das idiotische Bewußtsein hervorgebracht. Gott ist nicht eine Person neben oder über anderen Personen, sondern das Unendliche, das sich in den einzelnen Personen, den Menschen, personifiziert und zum Bewußtsein kommt, das Denken in allem Denkenden, aber auch das Leben in allem Lebenden, das Sein in allem Dasein. Der Menschengeist, soweit er sich noch nicht als Einheit des Endlichen und Unendlichen erkennt, sich nur als endlich fühlt, setzt das Unendliche, das in ihm ist, aus sich heraus, als ein fremdes und betrachtet es als jenseits. Dieser Standpunkt muß durch die Philosophie überwunden werden. Auch die Unsterblichkeit ist nichts Jenseitiges, sondern des Geistes eigene Kraft, sich über die Endlichkeit hinaus zur Idee zu erheben. Über die Fassung Schleiermachers, mitten in der Endlichkeit eins zu werden mit dem Unendlichen, ewig zu sein in jedem Augenblicke, kommt nach Strauss die Wissenschaft der Gegenwart nicht hinaus.

In dem alten und neuen Glauben spricht Strauss weniger entschieden den Materialismus aus, als daß er den Gegensatz zwischen Materialismus und

Idealismus nur für einen Wortstreit ansieht. Ihren gemeinsamen Gegner sollen beide im Dualismus haben, dem gegenüber sie beide als Monismus gelten, indem sie die Gesamtheit der Erscheinungen aus einem Prinzip zu erklären suchen, wie schon die hegelsche Philosophie einen entschiedenen Gegner im Dualismus gehabt hatte. Jede dieser beiden Betrachtungsweisen, die materialistische sowohl als die idealistische, soll konsequent durchgesetzt in die andere hinüberführen. Verwerflich ist die Spaltung des Menschen in Leib und Seele, des menschlichen Daseins in Zeit und Ewigkeit, die Scheidung einer geschaffenen und vergänglichen Welt von einem ewigen Gott-Schöpfer. Wiewohl Strauss die Theologie beseitigen will, indem er sich dabei auf die darwinsche Lehre stützt, ist eine gewisse Abhängigkeit von Hegel doch noch zu bemerken, insofern nach ihm in dem All Vernunft und Ordnung zu finden sind, indem er sich freilich, wenn er das Verhältnis von Natur und Vernunft berührte, widersprechen mußte. Als moralisches Prinzip stellte er auf, daß sich der Einzelne nach der Idee der Gattung bestimme. Der Einzelne solle sich bewußt sein, daß er Mensch und kein bloßes Naturwesen sei, daß alle Übrigen gleichfalls Menschen, d. h. trotz aller individuellen Verschiedenheit die gleichen Bedürfnisse und Ansprüche hätten. Das gesetzmäßige, lebens- und vernunftvolle All ist für ihn die höchste Idee, und er fordert für dies sein Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott. Von der alten christlich-religiösen, monotheistischen Weltanschauung hat er und haben sich, wie er meint, die Gebildeten der Gegenwart losgesagt, aber dennoch ist dieses Gefühl für das All, von dem man sich unbedingt abhängig fühlt, noch Religion zu nennen. Die Erbauung durch den Kultus soll für den Gebildeten ersetzt werden durch den Kunstgenuß, d. h. durch eine Illusion. Deshalb finden wir auch in dem letzten strausschen Buche, nachdem die Fragen: 1. Sind wir noch Christen? 2. Haben wir noch Religion? 3. Wie begreifen wir die Welt? 4. Wie ordnen wir unser Leben? behandelt sind, zwei Zugaben über unsere großen Dichter und über unsere großen Musiker. — Es bekannten sich wenige öffentlich zu dem neuen Glauben, den Strauss im Namen von vielen „Wir“ aussprechen zu müssen geglaubt hatte. Selbst Straussens alter Freund und Mitkämpfer, Frd. Th. Vischer, erklärte sich gegen dieses „Bekenntniß“ im Namen einer sittlichen Weltordnung. Strauss selbst sagt: „Die Verständigung wird kommen, wie sie für das Leben Jesu gekommen ist; nur daß ich sie dies Mal nicht mehr erleben werde.“

Feuerbach, *De ratione una, universali, infinita*, Erlang. 1828 (Habilitationsschrift). Gedanken über Tod u. Unsterblichk. (anonym), Nürnberg. 1830. Geschichte der neueren Philosophie v. Bacon v. V. bis B. Spinoza, Ansb. 1833. Darstellung, Entwicklung u. Kritik d. leibnizsch. Philosophie, Ansb. 1837. Pierre Bayle nach sein. f. d. Gesch. d. Philos. u. Menschh. interessantest. Momenten, Ansb. 1838, 2. Aufl. 1844. Ueb. Philos. u. Christenth. in Bezieh. auf d. hegelsch. Philos. gemachten Vorwurf der Unchristlichk., 1839. Das Wesen des Christenthums, Lpz. 1841 u. öft., Kritische Ausgabe mit Einleitung u. Anmerkung, v. K. Quenzel, Univ.-Bibl., Lpz., auch ins Englische übers. von Marian Evans, 2. ed., Lond. 1882. Vorläufige Thesen zur Reform d. Philosophie, 1842. Grundsätze der Philosophie d. Zukunft, Zür. 1843. Das Wesen d. Religion, Lpz. 1845, 2. Aufl. 1849. Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers, Lpz. 1844. Vorlesungen über d. Wesen d. Religion, gedruckt im 8. Bde. d. gesammelten WW. Theogonie nach den Quellen des classisch., hebräisch. u. christl. Alterthums, 1857, Gottheit, Freiheit u. Unsterblichk. vom Standpunkte der Anthropologie, 1866, beide in d. gesammelt. WW. erschienen. — Sämmtliche Werke, 10 Bde., Lpz. 1846—1866. 3. Th. in 2. Aufl. Sämmtl. Werke neu herausgegeb. v. W. Bolin u. F. Jodl, Stuttg. 1903 f. Briefe von u. an L. F. zum Säkulargedächtniss seiner Geburt, hrsg. u. biographisch eingeleitet v. Wilh. Bolin, 2 Bde., Lpz. 1904.

Aussprüche aus F.s Werken, Lpz. 1879. Über ihn s. Schaller, ob. S. 163.

C. Beyer, *Leben u. Geist L. Feuerbachs*, Festrede, Lpz. 1873, u. besond. Karl Grün, *L. Feuerb. in sein. Briefw. u. Nachlass sowie in sein. philos. Charakterentwickl.*, 2 Bde., Lpz. 1874. Wilh. Bolin, *üb. L. F.s Briefwechs. u. Nachlass* (ohne Jahr u. Druckort). A. Rau, *L. F.s Philosophie, die Naturforschung u. d. philos. Krit. der Gegenw.*, Lpz. 1882. C. N. Starcke, *Ldw. Feuerbach*, Stuttg. 1885. M. Kronenberg, *Moderne Philosophen*, Münch. 1898. Wilh. Wintzer, *D. natürl. Sittenl. L. F.s*, Lpz. 1898; ders., *D. ethische Untersuchung L. F.s*, A. f. G. d. Ph., XII, 1899, S. 186—201. M. Meyer, *L. F.s Moralphilosophie in ihr. Abhängigk. v. sein. Anthropologism. u. sein. Religionskrit.*, Diss., Berl. 1899.

Frdr. Engels, *L. F. u. d. Ausgang d. klassisch. deutsch. Philosophie*, mit Anhang: Karl Marx *üb. Feuerb. v. J. 1845*, Stuttg. 1888, 3. Aufl. 1903. Wilh. Bolin, *L. F., sein Wirken u. s. Zeitgenossen mit Benutz. ungedruckten Materials*, Stuttg. 1891. P. Turban, *Das Wesen des Christenthums v. L. F.*, Lpz. 1894. Alb. Lévy, *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande*, Par. 1904. Frdr. Jodl, *L. F.*, Stuttg. 1904 (Frommanns Klassiker der Philos. XVII).

Friedrich Feuerbach, ein Bruder Ludwigs, popularisierte die spätere Lehre seines Bruders in: *Grundzüge der Religion d. Zukunft*, Zürich u. Nürnberg. 1843—1845.

Zum Naturalismus hat die hegelsche Philosophie Ludwig Feuerbach umgebildet. Dieser war am 28. Juli 1804 zu Landshut geboren als Sohn des berühmten Kriminalisten Anselm F., studierte zuerst in Heidelberg Theologie, wurde hier durch Daub für Hegel gewonnen und ging 1824 nach Berlin, wo er diesen selbst hörte und sich bald ganz der Philosophie widmete, habilitierte sich 1828 in Erlangen, hatte als Universitätslehrer kein besonderes Glück, lebte seit 1836 in Bruckberg, einem Dorfe zwischen Ansbach und Bayreuth, seit 1860 auf dem Rechenberg bei Nürnberg in bedrängten Verhältnissen, wo er am 13. Sept. 1872 starb. Obwohl in seiner Theorie schließlich durchaus Naturalist, war er doch im Leben reiner Idealist und zeichnete sich durch strenge Wahrheitsliebe in seinen Schriften, sowie durch echte Humanität, namentlich im Verkehr mit Ungebildeten, aus. So stand er auch in Briefwechsel mit dem Bauernphilosophen Konrad Deubler (1814—1884), der in Goisern bei Ischl lebte. Vgl. über diesen K. D.: *Tagebücher, Biographie und Briefwechsel des oberösterreich. Bauernphilosophen*, herausgeg. v. Dodel-Port, Lpz. 1886; K. Faust, *Ein Bauernphilosoph, dem Volke zu Ehren dargestellt*, Münch. 1894.

Feuerbach bezeichnet seine Entwicklung selbst: „Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke.“ Seine Vorlesungen eröffnete er als ausgesprochener Anhänger der absoluten Philosophie Hegels. Sein Werk: „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ ist pantheistisch-mystisch gehalten, der Tod ist die vollständige Auflösung des individuellen Seins. Nur wer erkannt hat, daß es nicht nur einen Scheintod, sondern einen wirklichen Tod gibt, kann ein neues Leben gewinnen und wird das Bedürfnis fühlen, absolut Wahrhaftes und Wesenhaftes und Unendliches zum Inhalt seiner gesamten Geistestätigkeit zu machen. Auf die Natur ist der Mensch angewiesen; sie hat er als seine Mutter zu betrachten und „die Erde als das Gebiet, von welchem keines der ihr zugehörigen Lebewesen jemals entlassen werden kann“. Die Entstehung des Unsterblichkeitsglaubens wird auf psychologische Weise erklärt.

Nachdem Feuerbach noch in seiner Geschichte der neueren Philosophie den Spinozismus hoch gepriesen hatte, ist in der Schrift über Pierre Bayle der pantheistische Standpunkt aufgegeben und Hinneigung zum Atheismus zu erkennen. Besonders greift Feuerbach hier die Theologie scharf an, was er auch schon in seiner Schrift über Leibniz getan hatte, und stellt sie der Philosophie gegenüber. Dem Theologen ist die Wissenschaft bloßes Mittel zum Zweck des Glaubens. Das

Fundament der Theologie ist das Wunder, das der Philosophie die Natur der Sache, die Vernunft, die Mutter der Gesetzmäßigkeit. Dogmen aufstellen heißt den Geist beschränken, da das Dogma nichts anderes ist als ein Verbot, zu denken. Nicht die Dogmen zu rechtfertigen, sondern die Illusion zu erklären, durch die sie entstehen, ist Sache der Philosophie.

In „Philosophie und Christenthum“ und „Das Wesen des Christenthums“ führt er aus, daß die Differenz zwischen Religion und Philosophie eine diametrale sei, da sie sich wie Phantasie, Gemüt einerseits, und Denken anderseits, wie Krankes und Gesundes zueinander verhielten. Für eine heilige Pflicht erklärt er es hier, Begriffe und Vorstellungen zu bekämpfen, die man als falsche erkannt habe, und die man jedem Denkenden als falsche nachweisen könne; es müßten wenigstens die einer Belehrung noch zugänglichen Menschen vor falschen Vorstellungen bewahrt werden. Glauben und Wissen sind nicht miteinander zu versöhnen. Die hegelsche Philosophie kehrt den Satz, daß der Mensch in seinem Gott nur sich weiß, um und sagt, Gott wisse sich nur in dem Menschen. In der Religion will der Mensch nicht erkennen, auch nicht unvollkommen erkennen, d. h. vorstellen, sondern er will sich befriedigen in der physischen „Noth“, da er aber nur Frieden in seinem eigenen Wesen findet, so muß er sich in Gott finden. Das egoistische, bedürfnisvolle menschliche Gemüt hat die Religion geschaffen: der Mensch steigert sein eigenes Wesen ins unendliche und stellt es sich dann als Gottheit gegenüber, um sich durch Verehrung dieser Gottheit die Erfüllung der Wünsche zu verschaffen, welche ihm die Wirklichkeit nicht gewährt; die Religion entmenscht geradezu, sie bringt vom Allgemeinen ab und steigert so den Egoismus. Der Mensch entäußert sich in der Religion selbst, ohne sich dessen bewußt zu sein, indem die Gottheit nichts als das allgemeine Wesen des Menschen ist, nur als selbständig ihm gegenüberstehend gedacht. Das Richtige ist, daß die Allmacht, die Barmherzigkeit, die Liebe göttlich ist; dies verkehrt man aber in: Gott ist allmächtig, barmherzig, Gott ist die Liebe. Auch das jenseitige Leben ist nichts anderes als das idealisierte Diesseits. Hiermit ist die Theologie in Anthropologie verwandelt. Es wurde Feuerbach infolge dieser Schrift häufig Atheismus zum Vorwurf gemacht, worauf er in seinen Aufzeichnungen (Bolin, S. 43) fragte, was sein Atheismus sei, und darauf antwortete: „Nur der zum Bewußtsein gebrachte, ehrliche, unumwundene, ausgesprochene unbewußte und thatsächliche Atheismus der neueren Menschheit und Wissenschaft, den man nicht etwa bloss auf die oberen Zehntausend beschränken soll“. Als sein Prinzip macht er (ebd. 45 f.) geltend: Gotteserklärung, nicht Gottesleugnung: Reduktion Gottes aus den widerwärtigen Widersprüchen und Unwahrscheinlichkeiten der Theologie auf sein wahres Wesen. Überall frage man nach dem Ersten, Ursprünglichen, nur in der Religion solle man nicht fragen dürfen, wenn wir an Gott glauben, was ursprünglich Gott sei. Feuerbach fügt hinzu, ihm sei die Religion nicht Gegenstand gewesen wie dem Dogmatiker, dem Theologen, dem Philosophen, dem Altertumsforscher, sondern wie sie in den Menschen wurzele, wie sie im Volke, in der Menschheit sei. Nicht die gottlose Religion sei sein Gegenstand gewesen: Zweifel der Religion vielmehr, die sich im Menschen auflösten, die in der Tätigkeit für den Menschen, in der Liebe zum Menschen bewiesen, daß im Gott nur der Mensch stecke. Die „Theogonie“ will dann für die Hauptreligionen im einzelnen dartun, wie die Menschen sich selbst nur mit ihrem Wollen und Tun in der Gottheit suchen und finden.

In den „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie“, den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft“, dem „Wesen der Religion“, und den „Vorlesungen über das Wesen der Religion“, die er 1848—1849 in Heidelberg

infolge einer von Studenten an ihn ergangenen Einladung vor einem größeren Publikum hielt, nennt er die hegelsche Philosophie selbst noch Theologie, die vollständig überwunden werden müsse. Die wahre Philosophie soll nichts sein als Empirie; sie hat zur Aufgabe, zu erkennen, was wirklich ist, und dies ist das Sinnliche. Nur wo das Sinnliche anfängt, muß aller Zweifel weichen. In den Empfindungen sind die tiefsten und höchsten Wahrheiten zu finden; die Sinne, freilich die gebildeten des Philosophen, nehmen auch das wahre göttliche Wesen wahr: Wir fühlen auch Gefühle, erblicken auch den Blick des Menschen, deshalb ist der Mensch nicht als denkendes, als Vernunftwesen zu betrachten, wie es sonst die Philosophie tut, sondern, da der Mensch als lebendiges wirkliches Wesen denkt, als solches. Zu diesem Wesen gehört aber der Leib, ja der Leib ist geradezu das Ich, das Wesen des Menschen selbst. Und zwar ist der Mensch der einzige Gegenstand der Philosophie, so daß diese in Anthropologie und Physiologie aufgehen muß. Keine andere Religion kann angenommen werden als die Naturreligion, d. h. man muß anerkennen, daß man abhängig von Naturgesetzen ist. Der Grund der Religion ist das Abhängigkeitsgefühl, und zwar ist das, wovon man sich abhängig fühlt, die Natur; die Unabhängigkeit von derselben ist der Zweck der Religion. Gott ist zwar später als ein von der Natur verschiedenes Wesen vorgestellt, aber die Eigenschaften Gottes, als Allmacht, Allgüte, Ewigkeit, sind nur Eigenschaften der Natur.

Feuerbach treibt dann diesen Naturalismus auf die Spitze in dem Satze: der Mensch sei nur das, was er esse, und sagt sich von jeglicher Philosophie, die er eine Betschwester der Theologie nennt, los. Dennoch ist ihm mit Unrecht der Vorwurf des Materialismus gemacht worden, genau so wenig ist er aber Spiritualist. Der Spiritualismus bringt es nach ihm nur zu einem Gedankenbild der einzigen Wirklichkeit, wobei er über eine bloße Vorstellung nicht hinaus kommt; der Materialismus dagegen nimmt einzelne bestimmte Erscheinungen oder Kräfte der Materie zum Wesen der Materie, er ist materielle, empirische Metaphysik und deshalb leicht zu widerlegen. Beide suchten eine über die Sinnesauffassung hinausragende, gleichsam potenzierte Realität, aus der sie die den Sinnen zugängliche Welt ableiten wollten. Soweit wir jedoch über die Natur hinausgingen, so weit wüßten wir nichts von ihr. Je mehr man von ihr wisse, desto weniger wage man, sie mit seiner Phantasie zu überflügeln. Gerade das täten aber die Materialisten, auch der französische Materialismus sei alte Metaphysik, nur als Physik; an die Stelle der Substanz Spinozas, des abstrakt unendlichen Wesens, trete die Materie. Die neue, d. h. Feuerbachs Philosophie habe damit nichts zu tun: sie poniere den Menschen und erhebe sich so über den Gegensatz von Materialismus und Spiritualismus. Der Mensch sei an sich etwas Positives, er bestehe nun aus Geist oder Materie. Für sie gebe es nur ein organisches Leben, organisches Wirken, organisches Denken; Organismus sei daher der rechte Ausdruck für sie, da es auf dem Standpunkt dieser Naturanschauung keine Tätigkeit ohne Organe gebe, während allerdings der konsequente Spiritualist leugne, dass der Denker eines Organs bedürfe. Empfindung sei die Mutter aller Erkenntnis; deshalb sei die Frage nach dem organischen oder unorganischen Ursprung unseres Geistes oder Bewußtseins überflüssig; denn alle unsere Kenntnisse und Erkenntnisse, durch die erst der Geist Geist sei und sich als solcher betätige, seien doch nur aus dem Gebrauch der sinnlichen Organe, aus Sehen, Hören, Beobachten sinnlicher Tatsachen uns zugekommen. Mit diesem ausgesprochenen Sensualismus ist aber der transzendente Materialismus als Weltanschauung nichts weniger als anerkannt.

Der Egoismus ist allein berechtigt gegenüber dem Theismus; nur was den

eigenen Nutzen fördert, hat man zu erstreben, da der Glückseligkeitstrieb die Grundlage aller Moral bildet. Nötig ist es, die Befriedigung dieses Triebes einzuschränken durch Rücksicht auf die Folgen, die sich aus der Befriedigung ergeben, und durch die Anerkennung, daß derselbe Trieb bei allen andern gleich berechtigt ist, also Liebe zu den Mitmenschen, des Ich zum Du, geübt werden muß, die von Feuerbach besonders stark betont wird.

Namentlich in den vierziger Jahren übte Feuerbach einen nicht unbedeutenden Einfluß aus, der aber um so geringer wurde, je mehr sich Feuerbach von der Philosophie entfernte und je unmethodischer und unsystematischer er in seinen Schriften vorging. Aber auch nach seinem Tode finden seine Lehren, namentlich die über Religion, Anhänger und Verehrer bis zur Gegenwart. Ludwig Knapp (1821—1858, habilitiert in Heidelberg, gest. zu Darmstadt), System der Rechtsphilosophie, Erlangen 1857, knüpft an Feuerbach unmittelbar an, indem er das Recht in naturwissenschaftlicher Weise zu begründen sucht. Die Sinnesphysiologie muß der Philosophie als Basis dienen, und besonders ist die Annahme einer substantiellen einfachen Seele zu beseitigen, zugleich die unzähliger anderer phantastischer Gebilde. Das Denken ist teils ein vorstellendes, teils ein „musculär erregendes“, welches letztere vor allem wichtig für die Rechtsphilosophie ist. Es ergreift seinen Gegenstand, indem es ihn sich unterwirft. „Die musculär erzwungene Unterwerfung der Natur unter die menschliche Gattung ist die Volkswirtschaft, die des menschlichen Individuums unter die Gattung ist die Sittlichkeit“, die wieder in Moral und Recht zu unterscheiden ist. S. Albr. Rau, L. Feuerbachs Philos. etc., S. 22—78. Wilh. Bolin, L. Feuerbach, sein Wirken etc., S. 267—272. Viel Anregung haben auch der Ästhetiker Hermann Hettner und der Naturforscher Moleschott, s. u., von Feuerbach gehabt, mit dem sie in Heidelberg genauer bekannt geworden waren. Ein begeisterter Anhänger Feuerbachs ist Wilh. Bolin (geb. 1835, Bibliothekar in Helsingfors), in dessen Werke über Feuerbach sich auch ausführliche Kapitel über nächste Anhängerschaft, über Jünger Feuerbachs und diesem Gleichgesinnte finden.

Gegen Ludw. Feuerbach und Bruno Bauer trat Grg. Frdr. Daumer (1800 bis 1875, mehrere Jahre Gymnasiallehrer in seiner Vaterstadt Nürnberg, bekannt wegen seiner Beziehungen zu Kaspar Hauser, trat 1859 zum Katholizismus über) auf mit der Schrift: Der Anthropologismus und Kritizismus der Gegenwart in der Reife seiner Selbstoffenbarung, 1844, worin er ihnen Vergötterung des Menschen auf Kosten der einen großen, heiligen Mutter Natur vorwirft. In seinen vorkatholischen Schriften bekämpfte er in etwas unklarer Weise das Christentum, das er als natur- und menschenfeindlich bezeichnete.

Mit Frdr. Engels veröffentlichte Marx zusammen: Die heilige Familie od. Kritik der kritischen Kritik, e. Streitschrift geg. Bruno Bauer zur Aufklärung des Publicums üb. d. Illusionen der speculativen Philosophie u. üb. die Idee des Communismus als die Idee des neuen Weltzustandes, 1845. Später erschienen von Marx: *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de misère de Proudhon*, Bruxelles 1847, deutsch 1885, 3. Aufl. 1895. Zur Kritik der politischen Oekonomie, 1. Bd. 1867, 4. Aufl., Hamb. 1892 (Grundlagen der Marxschen sozialistischen Anschauungen und Kritik der bestehenden Gesellschaft); 2. Bd., herausgegeben von Frdr. Engels (Der Zirkulationsprozess des Kapitals), 1885, 2. Aufl. 1893, 3. Bd., 2 Theile (Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion), 1894. Frdr. Engels, L. Feuerbach u. der Ausgang der klass. deutsch. Philos., s. ob. S. 172. P. Barth, s. die ob. S. 53 genannten Arbeiten; ders., D. sogen. materialist. Geschichtsphilos., Jahrb. f. Nationalökonomie u. Statistik dritter Th. Ladisl. Weryho, M. als Philosoph, Bern u. Lpz. 1894. Geo. Plechanow, Beiträge zur Gesch. des Materialismus. Holbach,

Helvetius, Marx, Stuttg. 1896. A. v. Wenckstern, Marx, Lpz. 1896. Ludw. Woltmann, D. historische Materialismus. Darst. u. Kritik der Marxistisch. Weltanschauung, Düsseldorf. 1899. Th. G. Masaryk, D. philosophisch. u. sociolog. Grundlagen des Marxismus. Wien 1899. Dav. Koigen, Zur Vorgeschichte des modernen philosoph. Socialism. in Deutschland. Zur Gesch. der Philosophie u. Socialphilos. des Junghegelianism., Bern 1901 (Berner Studien z. Philos. und ihr. Gesch.). Frdr. Engels, Hrm. Dührings Umwälz. d. Wissensch., Lpz. 1878, 2. Aufl. Zürich 1886, 5. Aufl. 1904. D. Ursprung der Familie, des Privateigenthums u. des Staates, 1884, 6. Aufl. Stuttg. 1894. Die Entwickel. des Socialism. v. d. Utopie zur Wissensch., 4. Aufl., Berl. 1896. Ottomar Lorenz, D. materialistische Geschichtsauffassung, zum ersten Mal systematisch dargest. u. krit. beleuchtet, Lpz. 1897. Ueb. Engels s. Wern. Sombart, Fr. E., e. Blatt zur Entwicklungsgeschichte des Socialism., Berl. 1895. Ueber das materialistische Geschichtsprinzip s. auch H. Schwarz, Der moderne Materialismus, fünf Vorträge, Lpz. 1904.

Karl Marx, von jüdischen Vorfahren, Mordechai, stammend, war am 15. Mai 1818 zu Trier geboren, promovierte 1841 zu Berlin mit einer Dissertation über Epikur, gründete 1843 mit Arnold Ruge die „Deutsch-Französische Jahrbücher“ in Paris, redigierte auch daselbst mit Heinrich Heine u. a. zusammen den „Vorwärts“, lernte Proudhon dort kennen, ging dann nach Brüssel, von wo er 1848 ausgewiesen wurde, wandte sich nach kurzem Aufenthalt an verschiedenen Orten Deutschlands wieder nach Paris, von wo er auch ausgewiesen wurde, worauf er nach London ging. Hier lebte er bis zu seinem Tode, 14. März 1883. Anteil an der Ausarbeitung der marx'schen Theorie hatte Frdr. Engels (1820—1895), der vierzig Jahre lang mit ihm freundschaftlichst im Wirken verbunden war. Er sagt aber selbst, daß der größte Teil der leitenden Grundgedanken, namentlich auf ökonomischem und geschichtlichem Gebiet, und ihre schließliche scharfe Fassung von Marx herrühren.

Nachdem Marx das hegelsche Gedankensystem als unhaltbar erkannt, wendete er sich dem radikalen Standpunkt zu, aber in anderer Weise als Feuerbach, dessen Wesen des Christentums auf ihn gewirkt hatte. Es kam ihm darauf an, den Zusammenhang in den Tatsachen zu entdecken, nicht mehr Gedankenverbindungen nur im Kopfe fertig zu bringen. Er wollte Natur und Geschichte so auffassen, wie sie einem jeden wirklich vorliegen, der sie ohne Voreingenommenheit betrachtet, namentlich alle idealistischen Gedanken aufgeben, die nicht zu den in ihrem wirklichen Zusammenhang aufgeführten Tatsachen passen. — Dies und nichts anderes heißt nach Engels (Ludw. Feuerbach, S. 37) Materialismus. Die Welt ist ein Komplex von Prozessen und nicht ein solcher von zufälligen Dingen; das ist zwar ein hegelscher Gedanke, es kommt aber darauf an, ihn auch auf den einzelnen Gebieten wirklich durchzuführen, ihn nicht bloß auszusprechen. Die Dialektik in dem Zusammenhang der Natur ist im ganzen jetzt anerkannt, es kommt aber darauf an, auch in der Geschichte der menschlichen Gesellschaft, obwohl sie wegen der mit Bewußtsein handelnden Agentien von der Natur verschieden ist, doch die Gesetze der Bewegung aufzuzeigen, d. h. namentlich die „treibenden Kräfte“, die sich in den Köpfen der Handelnden zu — Beweggründen umformen, zu entdecken. Es sind dies aber die ökonomischen Verhältnisse und Bedingungen, welche allein im Grunde wirken. Die Produktionsverhältnisse bilden die „weite Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Ueberbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den socialen, politischen und geistigen Lebensprocess überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt“. Von Marx und Engels u. a. wird ausgeführt, wie der Staat nicht

selbständig sei, nicht eine selbständige Entwicklung habe, sondern daß er „eine Richtung in zusammenfassender Form der ökonomischen Bedürfnisse, der die Production beherrschenden Classe“ sei. Ist die Politik von den ökonomischen Verhältnissen abhängig, so auch die Moral, ja auch die höchsten geistigen Produkte: Religion und Philosophie. Sie stehen ebenfalls durchaus unter der Macht der ökonomischen Entwicklung; obgleich der Zusammenhang der Vorstellungen auf diesen Gebieten mit den materiellen Daseinsbedingungen immer verwickelter und dunkler wird, so soll er doch bestimmt existieren. So wird behauptet mehr als bewiesen, daß die Veränderungen, die mit dem durch Tradition überlieferten Stoff in der Religion vorgehen, aus den Klassenverhältnissen entsprängen, also aus den ökonomischen Verhältnissen der Menschen, die diese Veränderungen vornähmen. Mit dieser Auffassung soll der Philosophie auf dem Gebiete der Geschichte ein Ende gemacht sein, wie dies mit der Naturphilosophie schon durch die Dialektik in der Natur geschehen sei. Für die Philosophie bleibe nur noch das Reich des reinen Gedankens, soweit noch etwas davon übrig, die Lehre von den Prozessen des Denkprozesses selbst. Die neue Richtung, die vermittelt der Entwicklungsgeschichte der Arbeit die gesamte Geschichte der Gesellschaft verstehe, habe sich vornehmlich an die Arbeiterklasse gewendet und hier die Empfänglichkeit gefunden, die sie bei der offiziellen Wissenschaft weder gesucht noch erwartet habe. Die deutsche Arbeiterbewegung sei die Erbin der deutschen klassischen Philosophie (Engels a. a. O. S. 57 f.). Jak. Hollitscher, *Das historische Gesetz. Zur Kritik der materialist. Geschichtsauffassung*, Dresden 1903. Alb. Penzias, *Die Metaphysik der materialist. Geschichtsauffass.*, Wien 1905.

Den beachtenswerten Versuch, die materialistische Geschichtsauffassung auf die Entwicklung der Philosophie anzuwenden, hat neuerdings Abrah. Eleutheropulos gemacht (s. weiter unten).

§ 16. Polemisch verhielten sich gegen Hegel, während sie anderseits, wenigstens zum Teil, manches von ihm aufnahmen oder auch geradezu von ihm ausgegangen waren: Weisse, der von Schellings späterer Lehre stark beeinflusst ist, I. H. Fichte, der viel von seinem Vater übernommen hat, aber allem Früheren gerecht zu werden suchte, Chalybäus, der auch Herbarts Lehre eingehend berücksichtigt, Ulrici u. a. Im ganzen suchten diese Philosophen auf Grund der Empirie die Spekulation der Theologie anzunähern und einen spekulativen Theismus zu begründen, indem es ihnen besonders darauf ankam, die Persönlichkeit Gottes zu wahren. Mehrere selbständige Forscher gingen auch von der schellingschen Philosophie aus, so namentlich W. Rosenkrantz.

Katholischerseits wurde dem schelling-hegelschen „Panthemus“ besonders durch Anton Günther ein „Dualismus“ entgegengesetzt, den jedoch die kirchliche Autorität verworfen hat. Trotzdem hat er sich viele Anhänger erworben.

Einer der energischsten und glücklichsten Kämpfer gegen Hegel war Trendelenburg. Auch die Herbartianer griffen die absolute Philosophie entschieden an.

Wenn in diesem Paragraphen Verfasser von Schriften spekulativen Charakters namentlich als Gegner Hegels bezeichnet werden, so soll damit nicht gesagt sein, daß ausschließlich diese die hegelsche Philosophie angegriffen hätten. Es mag vielmehr hier ausdrücklich betont werden, daß beinahe sämtliche Philosophen vor etwa 40 bis 50 Jahren, natürlich mit Ausnahme der Hegelianer selbst, Gegner Hegels waren, aber bei den meisten der in diesem Paragraph Erwähnten tritt die Opposition gegen Hegel mehr in den Vordergrund als bei anderen, z. B. mehr als bei den Herbartianern.

Eine Reihe von Männern vereinigte sich im Jahre 1837, um eine „Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie“ herauszugeben, deren Zweck ein doppelter war: 1. Die Interessen christlicher Spekulation rein und lauter zu vertreten, sie selbst wissenschaftlich weiter und tiefer auszubilden und namentlich auch auf Naturphilosophie und Anthropologie hinauszuwenden; 2. die tiefgreifenden Fragen der Dogmatik und praktischen Theologie auf philosophischen Boden zu ziehen und in spekulativer Durchbildung sie ihrer Lösung oder gegenseitiger Anerkenntnis entgegenzuführen. Die bedeutendsten der Philosophen, die ihre Mitwirkung versprachen, waren: H. Beckers, Burdach, Carus, C. Ph. Fischer, Fr. Hoffmann, Sengler, Steffens, Weisse; außerdem beteiligten sich Theologen an der Zeitschrift, von denen zu nennen sind: Jul. Müller, Nitzsch, Neander, Rothe, Twisten; Herausgeber war I. H. Fichte. Diese Zeitschrift bildete lange Zeit den Mittelpunkt der Bestrebungen, welche die durch Schelling und Hegel angefangene Entwicklung der Philosophie zu entschiedenem Theismus hinzuführen suchten, und der Polemik gegen die entgegengesetzten Lehren. Man teilte vielfach die Ansichten der hegelschen Rechten, war vielfach von Hegel abhängiger, als man selbst glaubte, meinte aber, die Linke habe die hegelsche Lehre folgerichtig fortgebildet, und suchte sich so von Hegel zu scheiden, wodurch es sich erklärt, daß die Polemik gegen Hegel stark hervortrat. Auch nachdem die Zeitschrift 1847 ihren Titel geändert hatte in „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ und sie unter der Redaktion von Fichte und Ulrici vermittelndes Organ zu sein beabsichtigte für die deutsche Philosophie in allen Hauptgestalten der damaligen Zeit, ließ sie doch als ihr Ziel noch deutlich hervortreten den philosophischen Ausbau der christlichen Weltanschauung, weil in dieser alle Grundzüge der Wahrheit und alle Keime eines künftigen höheren Weltzustandes enthalten seien, und fernerhin hat sie den Materialismus eifrig bekämpft. Später trat in die Redaktion Wirth mit ein, bis nach dem Tode von Wirth und Fichte seit 1879 Ulrici die Zeitschrift allein redigierte, seit 1882 unter Mitwirkung von Aug. Krohn und Günther Thiele, seit 1883 von Krohn allein; seit 1885 wurde die Zeitschrift herausgegeben von Aug. Krohn und Rich. Falckenberg, nach dem Tode Krohns (gest. 1889 als Prof. in Kiel), der an der Möglichkeit einer spekulativen Philosophie festgehalten hatte, ohne seine Ansichten systematisch darzulegen, von Falckenberg allein, bis mit dem 106. Bde. der Zeitschrift, 1895, neben diesem als Hauptredakteur in die Redaktion H. Siebeck und J. Volkelt mit eintraten. Seit 1902 wird sie herausgegeben und redigiert von Ludw. Busse im Verein mit H. Siebeck, J. Volkelt, R. Falckenberg. — Die Zeitschrift hat seit dem letzten Jahrzehnt in Aussicht genommen, die Theorie der geschichtlichen Probleme mehr zu berücksichtigen, über die gegenwärtigen Gedankenbewegungen fragmentarisch oder zusammenhängender zu orientieren und die zeitgenössische Philosophie des Auslands eingehend zu besprechen. — Auf Fichte und Weisse hat auch Schleiermacher einen wesentlichen Einfluß geübt. Verwandter Art sind die philosophischen Forschungen Secrétans (s. über diesen bei der französischen Philosophie), der

besonders die Religionsphilosophie und Ethik, Pertys, der die Naturphilosophie und Anthropologie bearbeitet hat, wie auch des Schellingianers Huber und einiger anderer, die hier mit aufgeführt sind.

Fichte, Sätze zur Vorschule der Theol., Stuttg. 1826. Beiträge z. Charakteristik d. neueren Phil., Sulzbach 1832, 2. Aufl. 1841. Ueber Gegensätze, Wendepunkt u. Ziel heutiger Phil., Heidelb. 1832. Das Erkennen als Selbsterkennen, Heidelb. 1833. Ontologie, Heidelb. 1836. Die Idee d. Persönlichk. u. der individuellen Fortdauer, Elberf. 1834, 2. Aufl. Lpz. 1855. Speculative Theol., Heidelb. 1846—1847. Syst. d. Ethik, Lpz. 1850—1853. Anthropol., Lpz. 1856, 3. Aufl. 1876. Zur Seelenfrage, eine philos. Confession, Lpz. 1859. Psychol., die Lehre v. d. bewussten Geiste d. Menschen, 2 Thle., Lpz. 1864. Die Seelenfortdauer u. d. Weltstellung des Menschen, eine anthropol. Untersuchung u. ein Beitrag z. Religionsphil., wie zu einer Philos. d. Gesch., Lpz. 1867. Vermischte Schriften, 2 Bde., Lpz. 1869. Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung, ein krit. Manifest an ihre Gegner u. Bericht über d. Hauptaufgaben gegenw. Speculation, Lpz. 1873. Fragen und Bedenken üb. d. nächste Fortbildung deutscher Speculation. Sendschreiben an Herrn Prof. E. Zeller, Lpz. 1876. Der neuere Spiritualismus, sein Werth und seine Täuschungen, Lpz. 1878. — S. Rud. Eucken, Zur Erinnerung an Imm. Herm. Fichte, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., 110, 1897, S. 1—7. C. C. Scherer, Imm. Herm. v. F. und seine Gotteslehre. Ein Beitrag zur Geschichte der neueren Philos., Würzb. 1902.

Imm. Herm. Fichte, geb. 1797 zu Jena, seit 1835 Professor der Philosophie in Bonn, von 1842 bis zu seiner Pensionierung 1865 Professor in Tübingen, von da an in Stuttgart lebend, gest. 1879, ging von der späteren Wissenschaftslehre seines Vaters aus, neigte sich aber eine Zeitlang auch Hegel zu. Schon 1832 forderte er, die Philosophie müsse zu dem Prinzip der Persönlichkeit zurückkehren, sie dürfe Gott nicht mehr als das Allgemeine, sondern müsse ihn als das Persönliche begreifen. Er stellt einen ethischen Theismus auf, indem durch denkende Vermittelung vom Endlichen aus die Frage über die Realität des Unbedingten entschieden werden soll. Über das Verhältnis seiner philosophischen Richtung zu der weisseschen äußert sich Fichte in der Zeitschr. f. Phil. Bd. 50, Heft 3, Halle 1867, S. 262 ff. dahin, daß Weisse nur eine Fortbildung der hegelschen Philosophie erstrebt habe, in welcher letzteren derselbe die früheren Richtungen sämtlich aufgehoben glaube, er selbst dagegen dafür halte, daß wesentliche Momente früherer Philosophien, insbesondere der kantischen, in der hegelschen nicht zu ihrem vollen Rechte gelangt seien, und daß der Fortschritt der Philosophie durch eine Wiederaufnahme dieser Momente und demgemäß auch durch eine volle Mitberücksichtigung der in anderm Sinne als Schelling und Hegel philosophierenden Denker der Gegenwart bedingt sei.

Zwei Gedanken, die er zu erweisen sucht, legt Fichte zugrunde: den Begriff der „Urposition“, des Bleibenden im Wechsel der endlichen Erscheinungen, einer Mannigfaltigkeit beharrlicher Realwesen, und den Begriff eines innerlichen Bezogensens, eines ursprünglich geordneten Zusammengehörens dieser beharrlichen Wesen, so daß sie nicht nur als an sich seiend, sondern auch als füreinander daseiend zu denken sind. Durch den zweiten Begriff wird dann drittens der Begriff „einer diese mannigfach gegliederte Ordnung der Weltwesen aus der Unreinheit eines Gedankenentwurfs realisirenden und erhaltenden, mithin absolut intelligibeln Weltursache“ gefordert. Da nun die Welttatsache es überall bestätigt, daß die in die Welt gelegten Zwecke nur um des Geschöpfes willen da sind, dessen innere Vollkommenheit, also dessen Wohlgefühl und Glückseligkeit zur deutlichen Absicht haben, so ist der Urgrund nicht nur als Schöpfer schlechthin, sondern als Schöpfer um des Geschöpfes willen, als Urguter, kurzum als ethisches Prinzip zu denken. Gott muß als der im kausalen Sinne vor aller Welt und

Schöpfung in sich vollendete, weltfreie absolute Geist gedacht werden. So sehr sich auch der Gedanke einer Welt-Immanenz Gottes aufdrängt, so darf doch die Transzendenz dadurch nicht geschmälert werden. Die Ethik Fichtes betont schon stark die soziale Frage, so meint er z. B., die ganze Zukunft der Welt liege in dieser, nicht in der politischen Frage. — In seinen psychologischen Werken gibt Fichte der Phantasie zu weiten Raum, wie die letzte Schrift von ihm beweist.

Ulrici, Ueber Princip und Methode der hegelschen Philos., Halle 1841. Das Grundprincip d. Philos., Lpz. 1845—1846. Syst. d. Logik, Lpz. 1852. Compend. d. Logik, ebd. 1860, 2. Aufl. 1871. Zur logisch. Frage, Halle 1870. Glauben u. Wissen, Specul. u. exacte Wissensch., Lpz. 1858. Gott u. d. Natur, Lpz. 1861, 2. Aufl. 1866. Gott u. d. Mensch, Bd. I: Leib u. Seele, Lpz. 1866, 2. Aufl. 1874. Bd. II: Grundzüge d. prakt. Philos. 1. Das Naturrecht, 1872, und andere antimaterialistische Arbeiten, ferner litteraturhistorisch-ästhetische Schriften, insbes. Charakteristik der antiken Historiographie, Berl. 1833. Gesch. der hellen. Dichtung, Berl. 1835. Ueber Shakespeares dramat. Kunst (1839, 1847), 3. Aufl., Lpz. 1868. Der Philosoph Strauss, aus d. Zeitschr. f. Philos., Halle 1873. Abhandlungen zur Kunstgeschichte als angewandte Aesthetik, Lpz. 1877. Der sog. Spiritismus eine wissenschaftliche Frage, Halle 1879, aus der Ztschr. f. Philos. Ueber d. Spiritismus als wissenschaftl. Frage, Halle 1879. S. Ernst Melzer, Erkenntnisstheoret. Erörterungen üb. d. Systeme v. Ulrici u. Günther, Neisse 1886. E. Grüneisen, Zur Erinner. an H. Ulrici, Ztschr. f. Philos., 103, 1894, S. 287 ff.

Hermann Ulrici (geb. 23. März 1806, seit 1834 Professor in Halle, gest. 11. Jan. 1884) trat schon 1841 als strenger Kritiker Hegels, sowohl von dessen Prinzip als von dessen Methode, auf, und im bestimmten Gegensatz zu diesem war sein Streben, auf Grundlage festgestellter Tatsachen, d. h. namentlich auf Grundlage der Ergebnisse der Naturwissenschaften, eine idealistische Welt- und Lebensanschauung aufzubauen, nachzuweisen, daß Gott und die Natur, Glauben u. Wissen, Philosophie, Religion, Sittlichkeit u. exacte Wissenschaft keineswegs voneinander geschieden seien. Nach ihm ist die geistige Grund- und Urkraft die des Unterscheidens. Auf ihr beruht alles Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Gesetze dieser unterscheidenden Kraft sind die beiden logischen Grundgesetze, 1. das der Identität und des Widerspruchs, 2. das der Kausalität. Aber die unterscheidende Tätigkeit vermag nur in ihrer Weise zu agieren, wenn sie die zu unterscheidenden Objekte nicht nur aufeinander bezieht, sondern sie in bestimmten Beziehungen voneinander unterscheidet, nach Quantität, Qualität, Gestalt usw. Dies sind die allgemeinen logischen Begriffe, die Normen oder Kategorien, welche auch der unterscheidenden Tätigkeit inhärieren, und die wir unbewußt anwenden, wenn wir Vorstellungen bilden. Aber unser Denken ist nicht in schöpferischer Weise selbsttätig, sondern unsere Empfindungen und Gefühle, die Perzeptionen des äußern und des innern Sinnes drängen sich uns auf, so daß wir sie haben müssen. Hierauf beruht alle Tatsächlichkeit. So setzt unsere gesamte Erkenntnis und Wissenschaft die beiden Faktoren voraus, das logische Gesetz und die Tatsächlichkeit. Das Sich-insich-unterscheiden und was daraus folgt, das Bewußtsein und Selbstbewußtsein, wird von keiner Naturkraft geübt. Deshalb muß die Seele als Trägerin dieser besonderen Kraft auch als ein besonderes, von dem Naturwesen im engeren Sinne verschiedenes Wesen gefaßt werden. Sie ist nicht identisch mit den Atomen und den aus diesen gebildeten Dingen, welchen jene Kraft nicht zukommt. „Sie ist eine unlösbare, centralisirte Einigung von Kräften, deren Thätigkeit zwar durchweg an die Mitwirkung der Kräfte des Leibes, insbesondere des Nervensystems, gebunden ist und in engster Wechselwirkung mit ihnen steht, deren mannigfache Functionen aber nichtsdestoweniger von einem selbständigen, körperlich unabhängigen Centrum ausgehen und auf dasselbe zurückwirken“.

Was die Lehre von Gott anlangt, so sucht Ulrici hier eine Vermittelung zwischen Deismus und Pantheismus. Der Begriff des Atoms involviert das Geschaffensein der atomistisch gebildeten Welt durch eine unbedingte, göttliche, metaphysische Urkraft; ebenso setzen die bedingten Kräfte der Natur das Dasein einer sie bedingenden, an sich unbedingten Urkraft voraus. Ferner können die in der Natur waltende Gesetzlichkeit und Zweckmäßigkeit nur gefaßt werden als die Wirkung einer die Atome und ihre Kräfte nicht nur setzenden, sondern auch nach Absicht bestimmenden, selbstbewußten, geistigen Urkraft. So hat der Deismus recht, und die Welt muß als Schöpfung Gottes, als ein Anderes, von Gott verschiedenes gefaßt werden. Dagegen darf die Welt dem göttlichen Wesen nicht selbständig geschieden gegenübergestellt werden außer und neben Gott. Die Welt besteht auch nur durch Gott, nicht bloß durch ihn, sondern auch in ihm. Gott ist nicht nur die notwendige Voraussetzung der naturwissenschaftlichen Ontologie und Kosmologie, sondern auch der Naturwissenschaft selbst. Es müssen die Bestimmtheiten der Dinge reelle Unterschiede der Dinge selbst sein, und wir werden uns dieser Unterschiede durch unsere nachunterscheidende Tätigkeit bewußt. Diese mannigfaltigen Bestimmtheiten der Dinge nun, sowie unsere mannigfaltigen Vorstellungen sind nicht ursprünglich gegebene, sondern müssen als gesetzt von einer unterscheidenden Urtätigkeit angesehen werden. So ist die eine unterscheidende Urkraft vorauszusetzen. Ferner: Freiheit und Vernunft und die sie bedingenden ethischen Kategorien haben weder in der Natur noch im menschlichen Wesen ihren Ursprung; anderseits stehen die Gebiete des Natürlichen und des Ethischen, wie Leib und Seele, in einem so innigen Zusammenhang, daß sie füreinander geschaffen sein müssen. Daraus folgt, daß ein Gott, d. h. ein geistiges und freies ethisches, nach ethischen Motiven wirkendes Wesen, die schöpferische Urkraft der Welt sei. Gott kann als absolute Idee vom menschlichen Geiste aus erfaßt werden, indem das göttliche Wesen nicht nur nach den logischen, sondern auch nach den ethischen Kategorien unterschieden wird. Dies geschieht zum Schluß der Schrift „Gott und Natur“, worin Ulrici eine spekulative Erörterung der Idee Gottes und seines Verhältnisses zur Natur und Menschheit gibt. Ebensowenig wie Fichte war Ulrici abgeneigt, den Spiritismus ernst zu nehmen.

Joh. Ulr. Wirth (gest. 1879 als Pfarrer in Winnenden) zeigte sich in seiner ersten Schrift: *Theorie des Somnambulismus oder des thierischen Magnetismus*, Lpz. und Stuttg. 1836, als Hegelianer. In seinen späteren Schriften neigt er sich mehr Schleiermacher und Schellings letzter Periode zu. *System der spekulativen Ethik*, Heilbronn 1841—1842 (I: reine Ethik, II: konkrete Ethik). Die spekulative Idee Gottes und die damit zusammenhängenden Probleme der Philos., Stuttg. u. Tüb. 1845. *Philosoph. Studien*, 1851.

Weisse, Ueb. den gegenwärt. Standpunkt d. philos. Wissenschaften, Lpz. 1829. *Syst. d. Aesthetik als Wissensch. v. d. Idee des Schönen*, Lpz. 1830. Ueb. das Verhältniss d. Publicums z. Philos. in dem Zeitpunkt von Hegels Abscheiden, nebst einer kurzen Darstellung meiner Ansicht des Systems der Philos., Lpz. 1832. *Die Idee der Gottheit*, Dresd. 1833. *Grundzüge der Metaph.*, Hamb. 1835. *Evangelische Gesch.*, Lpz. 1838, und andere auf die biblische und kirchliche Theologie bezügliche und religionsphilosophische Schriften, insbesondere: *Reden üb. d. Zukunft der evang. Kirche*, 2. Aufl., Lpz. 1849; Ueb. die Christologie Luthers, Lpz. 1852; *D. Evangelienfrage in ihrem gegenwärt. Stadium*, Lpz. 1856. Das philos. Problem d. Gegenwart, Lpz. 1842, worin er sich von der Solidarität mit Imm. H. Fichte lossagt. Für Weisses Stellung zur Philosophie der Gegenwart ist seine akademische Rede charakteristisch: In welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientieren hat, Lpz. 1847. *Philosophische Dogmatik od. Philos. des Christenthums*, 3 Bde., Lpz. 1855—1862 (der erste Teil enthält die

eigentliche Theologie nebst einem kurzen Abriß der Naturphilosophie, der zweite behandelt die Kosmologie und Anthropologie des Christentums und der dritte die Soteriologie). Kleine Schriften zur Aesthetik u. ästhetischen Kritik (über Schiller, Goethe etc.), hrsg. von Rud. Seydel, Lpz. 1867. W.s Psychol. u. Unsterblichkeitslehre, hrsg. von Rud. Seydel, Lpz. 1869. Syst. d. Aesthetik nach d. Collegienhefte letzt. Hand, hrsg. von Rud. Seydel, Lpz. 1871. Ein Verzeichniss der sämtlichen Schriften und Abhandlungen Weisses gibt Seydel in der Ztschr. f. Phil., Bd. 55, 1869. Nekrolog Weisses von Rud. Seydel, Lpz. 1866, erweitert und revidiert in dessen Relig. u. Wissensch. S. auch M. Heinze, Allgem. Deutsche Biographie.

Christ. Herm. Weisse, geb. 10. Aug. 1801, gest. 19. Sept. 1866 als Prof. der Philos. in Leipzig, hält in seinen früheren Schriften noch die dialektische Methode Hegels fest, doch schon 1829 hebt er Hegel gegenüber hervor, man könne nicht von den bloßen logischen Kategorien oder den leeren Formen des Seins aus zu dem in diesen Formen existierenden Wirklichen gelangen. Dazu müsse die Erfahrung herangezogen werden. Das System müsse schließen und gipfeln in der spekulativen Theologie. In der „Idee der Gottheit“ vergleicht er sich mit der Sibylle, da er der hegelschen Philosophie um den Preis immer höherer Würdigung ihres Werts immer weitgreifendere Abzüge machen müsse. Am meisten Anerkennung hat die Aesthetik Weisses gefunden.

Wie Fichte d. J. sucht er im Gegensatz zu dem pantheistischen Idealismus Hegels einen ethischen Theismus auszubilden, aber im engeren Anschluß an das christliche Dogma sowie mit Anknüpfungen an den späteren Schelling und an Jacob Böhme, welche Fichte ferner lagen. Der Begriff des absoluten Geistes ist nach Weisse erst in der Dreiheit von Vernunft, Gemüt oder Phantasie und Wille vollständig erschöpft. Der Dreiheit dieser Grundkräfte des absoluten, und ebenso des menschlichen Geistes entspricht die Dreiheit der Ideen des Wahren, Schönen, Guten. Der Quellpunkt der Lehre Weisses ist der Begriff der Freiheit. Die logische Notwendigkeit, welche immer nur Begriffe aus Begriffen gewinnen läßt, kann nur zu allgemeinen Schematen des Möglichen und zur Scheidung desselben vom Unmöglichen führen. Durch die gesetzlichen Bestimmungen der Logik, zu welchen auch die der Mathematik gehören, werden diese leeren Schemata nicht erfüllt mit einem wirklichen Inhalte; die Wirklichkeit als solche kommt so nicht zustande; dazu bedarf es freier Akte der Hervorbringung. So ist es vor allem in der Gottheit. In ihr bildet das logische Absolute nur den letzten Hintergrund, nur die Formen der Möglichkeit des Daseins, während die eigentliche Realität Gottes, sein persönliches Leben, auf inneren Freiheitsakten beruht, auf einer Art von freier Phantasieproduktion, und dann auf Wollen. Die Vernunft in Gott, das Reich jener logischen Notwendigkeiten, ist für Gottes Freiheitsakte nur der allgemein gehaltene Umkreis ihrer Bedingungen und Schranken, gleichsam das Maschennetz, in welches die Gestalten des göttlichen inneren Schauens und die göttlichen Willensentschlüsse frei eingewirkt sind, ohne es übersehen oder verletzen zu dürfen. So ist auch Gott an die logischen und mathematischen Gesetze des Möglichen und an die durch diese Gesetze angewiesenen Daseinsformen gebunden, aber innerhalb derselben bewegt er sich frei, wie der künstlerische Genius innerhalb der Gesetze seiner Kunst. Unter den gesetzlichen, auch für Gott maßgebenden Daseinsformen stehen in erster Reihe Zahl, Zeit und Raum, eine Dreiheit, welche Weisse schon 1833 als Korrektur der kantischen Zweiheit „Raum und Zeit“ eingeführt hat (s. Seydel, Viertelj. f. wiss. Phil. 1883, 2. Heft: Raum, Zeit, Zahl). Weisse behauptet sonach die absolute Objektivität und Realität dieser Formen, nicht weniger für Gott als für die Welt. Durch freien Willensentschluß wird Gott Schöpfer der Welt. In dieser, und namentlich im Menschengeniste, zeigt sich analoge Freiheit mit der Freiheit Gottes. So ist überall zur Erkenntnis

der Wirklichkeit Erfahrung nötig, da es eine Konstruktion des Wirklichen aus dem Vernunftabsoluten nach Obigem nicht geben kann, vielmehr alle konstruierbare Notwendigkeit nicht weiter als zu jenen leeren Formen der Möglichkeit führt. Der Weltprozeß ist ein fortgehends zu höheren Gestalten sich durchdringender Kampf Gottes mit dem durch die Schöpfung zur Selbständigkeit gelangten Weltwesen, das durch seine Freiheit sich zunächst zu Gott in Gegensatz gestellt hat. Das Endziel des Kampfes ist der Sieg des „Reiches Gottes“ im Sinne Jesu. In Jesus hat sich in menschlich-geschichtlicher Weise die der Welt innewohnende Gottesherrlichkeit zur Vollendung des Menschenideals zusammengefaßt. Auf dem Grunde einer solchen dem äußerlichen Wunder wenig geneigten Christologie hat sich Weisse auch um die Evangelienkritik nicht unbedeutende Verdienste erworben und ist z. B. einer der frühesten Vertreter und Bearbeiter der sogenannten „Mar-cushypothese“. Eine besondere eigentümliche Stellung nimmt er in der Unsterblichkeitsfrage ein, indem er nur den aus dem göttlichen Geiste „Wiedergeborenen“ die persönliche Fortdauer einräumt.

Besonders an Weisse hat sich angeschlossen Rud. Seydel (geb. 27. Mai 1835 in Dresden, gest. 8. Dez. 1892, in Gohlis wohnend, bis zu seinem Tode außerordentl. Prof. der Philos. in Leipzig), Logik od. Wissensch. vom Wissen, Lpz. 1866. Ethik oder Wissensch. vom Seinsollenden (eingeschaltet eine bisher ungedruckte Abhandlung von Chr. H. Weisse), Lpz. 1874. Das Evangel. v. Jesu in sein. Verhältnissen zur Buddha-Sage u. Buddha-Lehre mit fortlaufend. Rücks. auf and. Religionskreise untersucht, Lpz. 1882, ergänzt durch: D. Buddhalegende u. d. Leben Jesu, Lpz. 1884. Relig. u. Wissensch., gesammelte Reden u. Abhandl., Breslau 1887. Der Schlüssel zum object. Erkennen, Lpz. 1889 (auch in d. Zeitschrift f. Ph. u. philos. Kr.). Religionsphilosophie im Umriss, herausgegeben v. P. W. Schmiedel, Frb. u. Lpz. 1893. Dasselbst auch ein chronologisches Verzeichnis der wissenschaftlichen Publikationen S.s. Vgl. auch Seydels vortreffl. Darstell. u. Beurtheil. des schopenhauersch. Systems, s. ob. S. 97. Am liebsten arbeitete Seydel in Geschichte der Religion und über das Problem und Wesen der Religion. Seine Spekulationen erinnern mehrfach an Schelling, dessen intellektuelle Anschauung zur Erfassung des Absoluten er annahm. Religion ist nicht ein, sondern das Verhältnis zum Höchsten, und zwar wird sie bestimmt als bewußter Willenstrieb auf unbeschränkte Unterordnung unter das Göttliche. Der religiöse Grundwille kann nur darauf gehen, das ganze Menschenwesen und Menschentum, ja die ganze Welt untergeordnet zu sehen und unterordnen zu helfen dem Göttlichen, und zwar in der Weise, wie dies aus dem Göttlichen folgt. Blicke etwas in der Welt oder im Menschen von dieser Unterordnung ausgenommen, so hätte dieses Gott fremde Gebiet gleichsam einen andern Gott, und das Höchste wäre nicht das Höchste, da es etwas neben sich hätte. Die Formen zur Verwirklichung des religiösen Verhältnisses sind die des Wollens, Fühlens, Erkennens, Handelns. Die Religion sucht das Göttliche als Zentrum alles einzelnen auch in des Menschen Zentrum aufzunehmen: Sie will zentrale, volle Gottesgemeinschaft, Leben in Gott und aus Gott und um Gottes willen. Über ihn M. Brasch, Leipziger Philosophen, Lpz. 1894, Ferrari, Rodolfo Seydel e la sua opera postuma sulla filosofia della Religione, Riv. Italiana 1895. H. Lischewski, Üb. R. Seydels Religionsphilosophie, Diss., Erlang. 1902.

Spezieller Schüler von Weisse war auch Gustav Portig (geb. 1838, privatisiert in Stuttgart, nachdem er längere Zeit staatlicher Dozent u. Prof. d. Philos. u. Ästhetik in Hamburg gewesen war), Religion und Kunst, 2 Bde., Iserlohn 79, 80, Angewandte Aesthetik, Hamb. 1887, Zur Geschichte des Gottesideals in der bildenden Kunst, Hamb. 1889. Schiller in s. Verh. zur Freundschaft u. Frauenliebe,

sowie in seinem innern Verhältnis zu Goethe, 1894. Das Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwandes in den Reichen der Natur, I. Bd.: In der Mathematik, Physik u. Chemie, Stuttg. 1903, II. Bd.: In der Astronomie u. Biologie, 1904. D. Grundzüge d. monistischen und dualistischen Weltanschauung unter Berücksichtigung des neuest. Standes der Naturwissenschaft, Stuttg. 1904. Portig wollte zunächst Vertreter des ethischen Theismus sein, v. Hartmann bezeichnet ihn als Neuschellingianer des rechten Flügels. In seinem Hauptwerk, das gründliche und umfassende Kenntniss der Naturwissenschaften zeigt, versucht Portig alle Erscheinungen unter das auf dem Titel genannte Gesetz zu bringen und den Monismus als unhaltbar darzutun, indem er selbst mit größerer Kraft der Überzeugung als der Logik den Dualismus vertritt. Als einen Hauptzweck des inhaltreichen und anregenden Werkes verfolgt der Verfasser die Begründung eines lebendigen Theismus, der trotz des Dualismus zu Recht bestehen soll.

Karl Frdr. Eusebius Thrandorff, geb. 1782 in Berlin, längere Zeit Professor am Friedrich Wilhelmsgymnasium daselbst, seit 1839 pensioniert, gest. 1863 in Berlin, hat eine große Zahl Schriften verfaßt, die zum größten Teil noch ungedruckt sind. Veröffentlicht sind u. a. von ihm: Lehre von der Weltanschauung u. Kunst, 2 Bde., Berl. 1827. Wie kann der Supranaturalismus sein Recht gegen Hegel behaupten? 1840. Schelling und Hegel oder das System Hegels als letztes Resultat des Grundirrtums in allem bisherigen Philosophiren, 1842. Theos, nicht Kosmos, eine Denkschrift als Zeugniß für die Wahrheit, 1859 (gegen A. v. Humboldt gerichtet). 33 Artikel gegen den Grundirrtum der Zeit, 1858. Was ist Wahrheit? 1863. Thr. vertrat entschieden einen christlichen Monotheismus, und deshalb findet er hier seine Stellung. Die Einheit in der Vielheit der Erscheinungen des Universums kann schwerlich erreicht werden, da die Erfahrungswissenschaften nicht vollendet sind, auch wohl nie vollendet werden; der Anfang unseres Wissens und Lebens, ja diese gesuchte Einheit, als das allumfassende Erste ist unser Bewußtsein, das die bisherige Philosophie so gut wie nicht beachtet hat. Überschreitet der Mensch von sich aus die Schranken der Natur, in denen sich Naturobjekte zeigen, so kommt er in eine Region von Objekten, welche die Natur gar nichts angeht. Diese Objekte waren in uralter Überlieferung den ersten Menschen unmittelbar gegeben, und dieses Vernehmen des Übernatürlichen ist die Vernunft, in welcher sich das menschliche Bewußtsein vollendet. In dem ursprünglichen Bewußtsein wird die Idee der übernatürlichen Einheit vernommen und im Gottesbegriff erfaßt. S. Ed. v. Hartmann, Die deutsche Aesthetik seit Kant, S. 129—156, der die lange verkannten Verdienste Thrandorffs auf ästhetischem Gebiete stark betont und ihm in der gesamten Geschichte der Ästhetik den zweiten Platz neben Hegel einräumt. R. O. Anhuth, D. wahnsinnige Bewusstsein u. d. unbewusste Vorst., Halle 1877. J. Eckardt, T. d. Bewusstseinsphilos. J. v. Billewicz, Summarische Darstell. der thrand. Ph., Phil. Monatsh., 22, 1886, S. 561—572. Noack, Philosophie-geschichtl. Lexicon.

Joh. Gust. Friedr. Billroth (1808—1838), Vorles. üb. Religionsphil., herausg. von E. Erdmann, Lpz. 1837, 2. Aufl. 1844, der sich den Ansichten Weisses anschloß.

Hier besser als bei den Hegelianern dürfte auch zu erwähnen sein der kenntnis- und gedankenreiche, namentlich der Ästhetik zugewandte Moritz Carriere (geb. 5. März 1817 in Griedel im Großherzogt. Hessen, von 1853 an Prof. in München, wo er 19. Januar 1895 starb), dessen anziehend geschriebene, auch schwierige spekulative Fragen klar behandelnde Werke viel gelesen wurden, jetzt aber schon mehr in Vergessenheit geraten. Die Religion in ihrem Begriff,

ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung und Vollendung, ein Beitrag zum Verständniß d. hegelsch. Philos., Weilburg 1841; ferner religionsgeschichtliche und religionsphilosophische und ästhetische Schriften, deren Standpunkt von dem hegelschen wesentlich abweicht, wie namentlich: Die philos. Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. 1847, 2. Aufl., Lpz. 1887, Relig. Reden und Betrachtungen für das deutsche Volk (anonym), Lpz. 1850, 2. Aufl. 1856, Das Wesen u. die Formen der Poesie, Lpz. 1856, Aesthetik, Lpz. 1859, 3. Aufl. 1885. Als eine Geschichtsphil. aus dem Gesichtspunkte der Ästhetik bezeichnet er sein großes Werk: Die Kunst im Zusammenhange der Culturentwicklung und die Idee der Menschheit, I. Bd.: Der Orient, Lpz. 1863, II. Bd.: Hellas und Rom, ebd. 1865, 3. Aufl. 1877, III. Bd.: Das Mittelalter, ebd. 1868, IV. Bd.: Renaissance und Reformation, 1871, 3. Aufl. 1885, V. Bd.: Das Weltalter des Geistes im Aufgange, Litt. und Kunst im 18. und 19. Jahrh., 1873, Die sittliche Weltordnung, Lpz. 1877, 2. Aufl. 1890, Jes. Christus u. d. Wissensch. d. Gegenw., Lpz. 1888, D. Wachsth. d. Energie in d. geistig. und organisch. Welt (aus Abh. d. kgl. bayr. Ak. d. W.), München 1892, Erkennen, Erleben, Erschliessen, Festrede, Münch. 1893. Gesammelte Werke, 14 Bde., Lpz. 1886—1893. Er sagt selbst, seine Weltanschauung sei aus der Fichtes hervorgewachsen, aber doch war er durch Hegel angeregt, wie dies sein erstes Werk beweist; dann entfernte er sich von dem letzteren in ähnlicher Art, wie der jüngere Fichte u. a., durch die von ihm intendierte „Ueberwindung des Pantheismus wie des Deismus in der Anerkennung der Persönlichkeit, wie der Unendlichkeit des der Welt einwohnenden und seiner selbst bewussten Gottes“. Der „Friede zwischen Kopf und Herz“, zwischen Glauben und Wissen, sollte zustande kommen durch Anerkennung der sittlichen Weltordnung, die als göttliche das ganze Dasein durchdringt und sich offenbart an den höchsten Zielen der Menschheit, an der Geschichte, an Kultur und Kunst. In unserem irdischen Leben kommen wir nicht zur vollen Entwicklung unserer höheren Anlagen. „Für die Realisirung des Guten wie für die Selbstvervollkommnung fordern wir Unsterblichkeit.“ Insbesondere weicht Carriere von der Ästhetik Hegels ab durch „Betonung der Bedeutung der Individualität und Sinnlichkeit gegenüber der Allgemeinheit des Gedankens“. S. P. v. Lind, M. C., Ztsch. f. Philos. u. philos. Krit., 106, 1895, S. 93—101.

Heinr. Mor. Chalybäus (1792—1862), Phänomenologische Blätter, Kiel 1841. Die moderne Sophistik, Kiel 1843. Wissenschaftslehre, Lpz. 1846. Syst. der specul. Ethik, Lpz. 1850. Philosophie u. Christenthum, Kiel 1853. Fundamentalphilosophie, Kiel 1861. Polemisierend gegen Hegel und in geringerem Maße gegen Herbart, versuchte er einen ethischen Theismus zu begründen, indem er der praktischen Vernunft den Vorrang vor der theoretischen gab und den menschlichen Grundtrieb zum praktischen Leben und zum ethischen Wirken an die Spitze der Philosophie stellte.

Friedr. Harms (gest. als Prof. d. Philos. in Berlin 1880), Prolegomena zur Phil., Braunschweig 1852. Die „Allg. Encyclopädie der Physik“ enthält im ersten Bande, Lpz. 1856 ff., eine von H. verf. philos. Einleitung. F. Harms, Abhandlungen z. system. Phil., Berl. 1868. Ueber d. Begr. d. Psychol. Aus Abhdlgn. d. Berl. Akad., Berl. 1874. Die Reform der Logik, ebd. 1874. Ueber d. Begr. d. Wahrheit, ebd. 1876. Die Philos. seit Kant, Berl. 1876. Die Formen der Ethik, ebd. 1876. Gesch. d. Psychol., ebd. 1878. Gesch. d. Log., ebd. 1881. Metaphysik, aus d. hdschriftl. Nachlasse d. Verf.s herausgeg. v. Hnr. Wiese, Breslau 1885. Logik, herausgeg. v. dems., Lpz. 1886. Ethik, herausgeg. v. dems., Lpz. 1889. Begr., Formen u. Grundlag. d. Rechtsphilos., herausgeg. v. dems., ebd. 1889. Naturphilosophie v. dems., ebd. 1895, Psychologie v. dems., Lpz. 1897.

Harms nähert sich in manchem dem älteren Fichte. Die Philosophie ist ihm die Wissenschaft von dem Absoluten aus den Grundbegriffen der Empirie; sie steht daher mit den Erfahrungswissenschaften in Verkehr und Wechselbeziehung. Logik und Metaphysik sind Glieder eines Ganzen, dessen Prinzip der Begriff des Wissens ist, das sie nach seinem Subjekt und Objekt untersuchen. Sie machen zusammen die Wissenschaftslehre aus. Das Absolute ist nur zu erkennen, wenn man alle Grundbegriffe der Empirie durchgeht und miteinander verbindet. Die Ethik bestimmt Harms als die Wissenschaft von den Grundbegriffen der Gesichte. S. Frdr. Zimmer, Grundriß der Philosophie nach Frdr. Harms, Tüb. u. Lpz. 1902.

Als der vorzüglichste Vertreter des „wissenschaftlichen Realismus“ wird Harms von Johannes Witte (geb. 1846, Kreisschulinspektor in Ruhrort) bezeichnet. Der letztere will sich mit Harms in dem Streben nach einer auf Grund einer Vernunftanschauung, die aber von der intellektuellen verschieden sein soll, sich aufbauenden Weltansicht berühren. Vorstudien zur Erkenntnis des unerfahrbaren Seins, Bonn 1876. Zur Erkenntnistheorie und Ethik, drei philos. Abhandlungen, Berl. 1877. Ueb. Freiheit des Willens, das sittl. Leben u. seine Gesetze, Bonn 1882. Grundzüge der Sittenl., Bonn 1882. D. Wesen der Seele u. d. Natur der geistig. Vorgänge im Lichte der Philosophie seit Kant und ihrer grundlegenden Theorien histor.-krit. dargestellt, Halle 1888. Sinnen u. Denken, ges. Abh. u. Votr., Halle 1889.

Karl Phil. Fischer (1807—1885, gest. als Prof. d. Phil. in Erlangen), Die Freiheit d. menschl. Willens im Fortschritt ihrer Momente, Tüb. 1833. Die Wiss. der Metaph. im Grundriss, Stuttg. 1834. Die Idee der Gottheit, Tüb. 1839. Specul. Charakteristik u. Krit. d. hegelschen Syst., Erlang. 1845. Grundzüge d. Syst. d. Philos. od. Encyclop. d. philos. Wiss., Erlangen u. Frankfurt a. M. 1848—1855. Die Unwahrh. d. Sensualismus u. Materialismus, mit besond. Rücksicht auf d. Schriften von Feuerbach, Vogt und Moleschott, Erlangen 1853. Fischer hat unter Polemik gegen Hegel sich vielfach durch Baader anregen lassen.

Jakob Sengler (1799—1878, seit 1842 Prof. in Freiburg), Die Idee Gottes, Heidelb. 1845—1852. Erkenntnislehre, Heidelb. 1858. Goethes Faust, 1873. — Er versuchte besonders, die Persönlichkeit Gottes zu begründen, und fand den Monotheismus allein durch die Trinitätslehre möglich. Vgl. über ihn L. Weis, J. S. Eine Skizze seines Lebens und seiner Gottesidee, in d. Zeitsch. f. Philos. u. ph. Kr., 1879, Bd. 74, S. 295—309, Bd. 75, S. 85—119.

Leop. Schmid (geb. 1808, 1839 Prof. d. Dogmat. in der kath. theolog. Fac. in Giessen, in die philosoph. Fac. 1850 übergetreten, gest. als Prof. d. Philos. in Giessen 1869), Grundzüge der Einleitg. in die Philos., mit ein. Beleuchtung der durch K. Phil. Fischer, Sengler u. Fortlage ermöglichten Philosophie der That, Giessen 1860. Das Gesetz der Persönlichk., Giessen 1862. Schmid schloß sich den Bestrebungen Senglers und K. Ph. Fischers an. Ihrem Wesen nach besteht die Philosophie in der Selbstverwirklichung des Menschen zu reiner und voller Menschlichkeit. Der Geist der Philosophie muß Wissen und Können, Bildung und Leben durchdringen und verbinden. Die Tat muß über das Wort gestellt werden. Schmid war davon überzeugt, daß die neue Philosophie der Tat oder das System des Energismus in Deutschland durchzubrechen beginne. Vgl. über ihn B. Schröder u. Fried. Schwarz, L. Sch.s Leben und Denken, Lpz. 1871.

Em. Aug. von Schaden (geb. 1814, gest. 1852), Prof. in Erlangen, System der positiven Logik, Erlangen 1841. Vorlesungen über akademisches Leben und Studium, Marb. 1845 (im 2. T. desselben findet sich sein System in den Grundlinien). Ueber d. Gegensatz d. theistischen u. pantheistischen Standpunkte, Erlang.

1848; ein Sendschreiben an L. Feuerbach, worin er besonders die Frage nach der Persönlichkeit des Absoluten behandelt. Ueber die Hauptfrage der Psychologie, 1849. In einer Einleitung zu den von ihm herausgegebenen Tagebüchern Baaders, 1850, 11. Bd. der Werke Baaders, gab er seinen eigenen Standpunkt genauer an. Er nähert sich vielfach der theosophischen Richtung Baaders, den er den „philosophus christianus“ nannte, während er selbst sich im Gegensatz zu Hamann, dem Magus des Nordens, als den Magus des Südens bezeichnete. Nach seiner Ansicht findet ein richtig organisierter Kopf und ein eben solches Herz sowohl erkennend als fühlend nur die höchste Befriedigung „in der persönlichen Existenz einer primitiven Intention, eines teleologischen Weltbaumeisters“. Es liegt diese Anerkennung auch im *sensus communis*, den alle wahre Philosophie auszulegen hat. — Schaden war ein Mann von reichen Kenntnissen und von glänzendem Vortrag. Vgl. über ihn Fr. Thiersch, *Erinnerungen an E. A. v. Sch.*, 1853, auch Noack, *Philosophie-geschichtl. Lexikon*.

F. X. Schmid (aus Schwarzenberg, gest. 1884 als Prof. d. Phil. an d. Univers. Erlangen), *Christl. Religionsphilos.*, Nördl. 1857. Entwurf eines Syst. d. Philos. auf pneumatolog. Grundlage, 8 Theile (Erkenntnislehre, Metaph., Ethik), Wien 1863—1868. Außerdem verschiedene philosophiegeschichtliche Arbeiten, die in der Litteratur schon aufgezählt sind.

J. W. Hanne, *Die Idee der absol. Persönlichk. od. Gott u. sein Verhältn. z. Welt*, insonderheit z. menschl. Persönlichk., Hannov. 1861. *Geist d. Christenth.*, Elberfeld 1867.

Maxim. Perty (geb. 1804, lange Zeit Prof. in Bern, gest. 1884), *Anthropol.* Vorträge, gehalten im Winter 1862—1863 zu Bern, Lpz. u. Heidelb. 1863. Ueber das Seelenleben der Thiere, Lpz. u. Heidelb. 1865. 2. Aufl. 1876. *Die Natur im Lichte philos. Anschauung*, Lpz. u. Heidelb. 1869. *Blicke in d. verborg. Leben d. Menschengeister*, ebd. 1869. *Die myst. Erscheing. der menschl. Nat.*, 2. Aufl., Lpz. 1872. *Die Anthropol. als d. Wissensch. v. d. körperl. u. geist. Wesen d. Mensch.*, Lpz. 1873—1874. *Der jetzige Spiritualismus u. verwandte Erfahrungen der Vergangenheit u. Gegenwart*, Lpz. 1877. *Erinnerungen aus d. Leben eines Natur- u. Seelenforschers des 19. Jahrh.*, Lpz. 1879. *Die sichtbare u. d. unsichtb. Welt. Diesseits u. Jenseits*, Lpz. 1881. Perty neigte sich sehr dem Mystizismus u. Spiritismus zu.

K. Sederholm, *Der geist. Kosmos*, Lpz. 1859. *Der Urstoff u. d. Weltäther*, Moskau 1864. *Zur Religionsphil.* (aus der *Zeitschr. f. Philos.*), Lpz. 1865.

Conrad Hermann (geb. 1818, gest. 1897 als Prof. in Leipzig), *Grundriss einer allgem. Aesthetik*, Lpz. 1857. *Philosophie der Geschichte*, Lpz. 1870. *Die Aesthetik in ihrer Geschichte u. als wissenschaftl. System*, Lpz. 1875. *Die Sprachwissenschaft nach ihrem Zusammenhang mit Logik, menschlicher Geistesbildung und Philosophie*, Lpz. 1875. *Der Gegensatz des Classischen und des Romantischen in der neueren Philos.*, Lpz. 1877. Hegel u. die logische Frage d. Philos. in d. Gegenw., Lpz. 1878. Hermann sucht die von dem hegelschen System aus „nächst-höhere“ neue allgemeine Wahrheit der philos. Weltanschauung aufzufinden und ist der Ansicht, daß die Philosophie nur im Anschluß an die Geschichte der Philosophie und unter Anknüpfung an die großen historischen Traditionen der Vergangenheit ihren wahrhaften wissenschaftlichen Zielen in der Gegenwart mit Erfolg zuzustreben vermöge. S. H.s Abhandl.: *D. Stellung u. Aufgabe der Philosophie in d. Gegenw.*, in: *Unsere Zeit, Deutsche Revue der Gegenw.*, 1883, H. 8, S. 285—296. Über Hermann s. M. Bräsch, *Leipziger Philosophen*, Lpz. 1894.

Albert Peip (gest. als Prof. d. Philos. in Göttingen), *Die Wissensch. u. das*

gesch. Christenth., Berl. 1853. Der Beweis des Christenth., Berl. 1856. Christosophie, Berl. 1858. Jacob Böhme, Lpz. 1860. Die Gesch. der Philos. als Einleitungswiss., eine Antrittsvorles., Gött. 1863. Zum Beweis des Glaubens, Gütersloh 1867. Religionsphilosophie, hrsg. von Th. Hoppe, Gütersloh 1879.

Joh. Huber (geb. 1830, gest. 1879 als Prof. d. Philos. in München), Die Idee der Unsterblichkeit, Münch. 1864. Der Proletarier, 1865, Studien über die relig. Aufklär. im 18. Jahrh., z. Christologie, d. Statistik d. Verbrechen und d. Freih. d. Willens, Münch. 1867. Der Papst u. d. Concil (v. Janus), 1876. Kleine Schriften (Lamennais, Jac. Böhme, Spinoza, Communismus u. Socialism., Die Nachtseiten von London, Deutsches Studentenleben), Lpz. 1871. Die Lehre Darwins, Münch. 1871. Der Jesuitenorden, 1873. Zur Kritik moderner Schöpfungslehren mit besond. Rücks. auf Häckels „natürl. Schöpfungsgeschichte“, ebd. 1875. Die ethische Frage, Münch. 1875. Der Pessimismus, Münch. 1876. Die Forschung nach der Materie, Münch. 1877. Das Gedächtniss, ebd. 1878. Zur Philos. der Astronomie, ebd. 1878. S. auch Grdr. II, § 3 und § 20. Ueber H. vgl. E. Zirn-gebl, Joh. Huber, Gotha 1881, M. Carriere, Lebensbilder, Lpz. 1890. Huber kämpfte besonders gegen die mechanische Weltansicht für die Substantialität des Geistes als des allbeherrschenden Prinzips, aber auch für die Freiheit des Geistes gegen den Jesuitismus.

Karl Steffensen (1816—1888, stirbt als gefeierter Lehrer der Philosophie in Basel), Gesammelte Aufsätze mit einem Vorwort v. R. Eucken, Basel 1890. Zur Philosophie der Geschichte, Auszüge aus sein. handschriftl. Nachlass mit e. Vorwort v. R. Eucken, Bas. 1894.

Hubert Beckers (geb. 1806, gest. 11. März 1889 als Prof. d. Philos. in München) ist ein treuer Anhänger Schellings geblieben und hat außer Abhandlungen über Schelling (s. ob. S. 25) noch veröffentlicht: Ueber das Wesen des Gefühls, Münch. 1830, Ueb. d. Bedeutung des geistigen Doppellebens, in: Sitzungsber. der kgl. bayr. Ak. d. W. 1860, Ueb. d. Stellung der Philos. z. d. exacten Wissenschaften, ebd. 1861, Aphorismen üb. Tod u. Unsterblichk. Zu Schellings 114. Geburtstag, Münch. 1889.

Constantin Frantz tritt mit Entschiedenheit für die letzten Perioden der schellingschen Lehre ein und erwartet von der positiven Philosophie das Heil der Zukunft. Er hat geschrieben: Philosophie der Mathematik, Lpz. 1842, Naturlehre des Staates als Grundlage aller Wissensch., Lpz. u. Hdlb. 1870, Philosophismus u. Christenth. 1875, Schellings positive Philosophie, 3 Thle., Cöthen 1879 bis 1880. Der 3. Teil enthält d. Philos. der Offenbrn. nebst Charakteristik u. Würdigung der ganzen positiv. Philos.

Friedr. Jul. Stahl (1802—1861), Die Philos. des Rechts nach geschichtl. Ansicht, Heidelb. 1830—1837, 2. Aufl. 1845, 3. Aufl. 1854—1856, I. Bd., Gesch. d. Rechtsphilos., 5. Aufl., Tüb. 1879. Der theologisierende Rechtsphilosoph hat durch den Neuschellingianismus nicht unwesentliche Impulse erhalten.

Wilhelm Rosenkrantz (geb. 1821, seit 1867 Ober-Appellationsgerichtsrat in München, gest. 1874), knüpft an die positive Philosophie Schellings unmittelbar an und sucht, dieselbe selbständig u. scharfsinnig weiter bildend, die Philosophie der positiven Theologie anzunähern, indem er auch die Bedeutung der Scholastik anerkennt, aber doch nicht glaubt, daß es über sie hinaus keinen Fortschritt gebe. Die Philosophie ist ihm die absolute Wissenschaft, die auch für die Naturwissenschaften die Grundlage bildet. Sein Hauptwerk ist: Wissenschaft des Wissens und Begründung der besonderen Wissenschaften durch die allgemeine Wissenschaft, eine Fortbildung der deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf Platon, Aristoteles und die Scholastik des Mittelalters, Bd. I, München

1866, wieder abgedruckt Mainz 1868, Bd. II, ebd. 1868. Es ist das nur die Analytik, die die Hauptstücke hat, indem sie von den Elementen des Wissens, von der Entstehung und von dem letzten Grunde, d. h. dem Prinzip des Wissens, handelt. Es sollte die Synthetik folgen, von der aber nur einzelne Teile in den weiter anzuführenden Schriften erschienen sind. In der Wissenschaft des Wissens steigt er von der Tatsache der äußern und innern Erfahrung zur Erkenntnis der letzten höchsten Einheit auf und entfaltet dann diese in synthetischer Weise in ihrer ganzen Ausbreitung. Das unbedingt Seiende ist die Einheit des unbedingten Seins und der unbedingten Macht; diese Einheit kann aber nur in einem Willen enthalten sein, so daß das unbedingt Seiende Wille, d. h. göttlicher Wille, ist. Neben einer Kritik der Kategorienlehre gibt er auch eine eigene scharfsinnige Kategorienlehre. In seinen: *Principien der Theologie*, nebst einer Einleitg. über d. Principienl. im Allgem., Münch. 1875, und seinen *Principien der Naturwissenschaft*, ebd. 1875, zeigt er, wie Gott nach seinem Wesen der Dreieinigkeit, seinen Eigenschaften, zu bestimmen sei, und wie der Natur und ihren Erscheinungen ein einheitliches geistiges Prinzip zugrunde liege. Die Lehre vom Geiste, die folgen sollte, ist nicht vollendet worden. Seine „*Philosophie der Liebe*“ siehe bei A. Entleutner, *Naturwissenschaft.*, *Naturphilos.* u. *Philosophie der Liebe*, Münch. 1877. Vgl. über ihn: P. Haffner, im *Katholik*, 1875, 2. Hälfte, S. 577–589, Laurenz Müllner, *Rosenkrantz' Philos.* Wien 1877; s. auch die *Zeitschr. f. Philos.* u. *philos. Krit.*, 1876 und 1877. J. Wieser, *D. Philosophie von Dr. W. Rosenkrantz*, in: *Zeitschr. f. kath. Theol.*, III, 1879 S. 229–355. Hayd, *D. Wissensch. d. Wissens v. W. Rosenkrantz*, *Ztschr. f. Philos.*, 97, 1890, S. 264–294, 98, 1891, S. 39–52. Den Ansichten Rosenkrantz' scheint sich Anton Koch anzuschließen, *D. Psychol. Descartes'*, s. *Grundr.* III.

Ant. Günther, *Vorschule zur specul. Theol. des posit. Christenth.*, Wien 1828, 2. Aufl. 1846, 1848. *Süd- u. Nordlichter am Horizonte speculativer Theologie*, Wien 1832. *Janusköpfe* (von Günther und Pabst), Wien 1834. *Thomas a scrupulis*, *Zur Transfiguration der Persönlichkeitspantheismen neuester Zeit*, Wien 1835. *Die Juste-milieu in d. deutsch. Ph.*, Wien 1838. *Eurystheus u. Herakles*, Wien 1843, und viele andere Schriften. Zuletzt ist *Antisavarese* hrsg. von Peter Knoodt mit einem Anhang, Wien 1883. Savarese, später Hausprälat des Papstes, hatte im J. 1856 das System Günthers als logischen Anthropomorphismus kritisiert. Dagegen wehrte sich Günther, gab aber auf Bitten seiner Freunde das Manuskript nicht zum Druck. *Gesammelte Schriften*, 4 Bde., Wien 1881. Die von A. Günther und J. E. Veith (s. üb. diesen J. H. Löwe, Wien 1879) hrsg. *Zeitschrift Lydia*, Wien 1849–1854, war ein Organ des Güntherianismus. — Vgl. üb. Günther Lor. Kastner, *D. philos. Systeme A. Günthers u. Mart. Deutingers*, Progr. des Lyc. zu Regensburg, 1873. Th. Weber, Artikel über A. G. in der *Encykl. von Ersch u. Gruber*, auch separat erschienen, 1878. Ernst Melzer, *D. Lehre v. d. Autonomie der Vernunft in den Systemen Kants u. Günthers*, Neisse (ohne Jahr, 1879), 2. Aufl. mit etwas verändertem Titel 1882. J. Flegel, *Günthers Dualismus von Geist u. Natur*, Breslau 1880. Mart. Klein, *Die Genesis der Kategorien im Processe des Selbstbewusstwerdens. Ein Beitr. zur Systematisierung der güntnerschen Philos.*, Breslau 1881. Pet. Knoodt, *Anton Günther, eine Biographie*, 2 Bde., Wien 1881. Ant. Koch, *Erkenntnisstheoret. Streifzüge mit besonderer Rücks. auf Günther*, in: *Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr.*, 87, 1885, S. 49–74. Ernst Melzer, *Erkenntnisstheoret. Erörterungen üb. d. Systeme v. Ulrici u. Günther*, Neisse 1886. In dem Anhang zu *Antisavarese* hat Knoodt die wichtigsten Partien der güntnerschen Philosophie dargestellt.

Anton Günther, geboren 1785, gestorben als Weltpriester in Wien in den dürftigsten Umständen 1863, glaubte durch einen dem cartesianischen ähnlichen Dualismus und Theismus den schellingschen und hegelschen Pantheismus überwinden zu können. Im Jahre 1857 wurden zu Rom nach mehrjährigen Verhand-

lungen theologische und psychologische Sätze Günthers, der diesem Ausspruche laudabiliter se subiecit, als irrig verurteilt. Seine Schreibweise war häufig sarkastisch und humoristisch, an Jean Paul erinnernd, wie sich dies schon zum Teil in den Titeln seiner Schriften zeigt. Er tritt zwar als Gegner Hegels auf, hat aber doch von den hegelschen Gedanken manches herübergenommen und sich auch vielfach an die hegelsche Methode angelehnt. Nicht nur die Vernunftwahrheiten hat nach ihm die Philosophie darzulegen, sondern auch die sogenannten Mysterien müssen in betreff ihres Warum wissenschaftlich begriffen werden. Günther läßt das schelling-hegelsche Entwicklungsprinzip für die „Natur“ gelten, deren Gebiet er bis zu der empfindenden, vorstellenden und Begriffe bildenden „Seele“ ausdehnt (im Gegensatz zu Descartes), stellt aber über diese Seele den „Geist“ als ein selbständiges, nicht an den Leib gebundenes Wesen. Das Leben des mit Sinnen begabten Individuums, das empfindet und vorstellt, einbildet, reproduziert und produziert, urteilt und schließt, durch Triebe, Gefühle und Leidenschaften bewegt wird und selbst wieder durch Nerven den Leib und weiter die Außendinge bewegt, ist das seelische Leben, das vom Naturprinzip herrührt, und so ist denn die Seele selbst „das in den thierischen Organismen besonderte und subjectiv functionirende Naturprincip“, das im Menschen freilich dem von ihm durchaus verschiedenen Geiste dient. Mit diesem Dualismus griff Günther auf Descartes zurück und ging auch wie dieser vom Selbstbewußtsein aus, nennt sich auch häufig einen Cartesius correctus. Das *cogito ergo sum* des Descartes faßt er nicht als eine unmittelbare Anschauung, sondern als Schluß. Aber es ist nicht ein logischer Verstandesschluß, sondern ein ontologischer, metaphysischer oder Vernunftschluß. Die Gewißheit beruht nicht auf dem Sein des Denkens, sondern auf der wahrhaften Identität des Denkens und Seins im Ichgedanken. — In der Auffindung dieses metaphysischen Schlusses sehen die Schüler Günthers ein großes Verdienst ihres Meisters, da er hierdurch zuerst das ideelle (im Seinsgebiete sich ergehende) Denken von dem (im bloßen Erscheinungsgebiete befangenen) begrifflichen gründlich ausgeschieden — und eine genetische Ableitung der allgemeingiltigen Erkenntnisformen, Kategorien, ermöglicht und so die ganze Philosophie neu und fest begründet habe.

Der Mensch begreift sich selbst als zusammengesetztes Wesen: Ich finde, daß ich, einem anderen preisgegeben, nicht für mich, sondern für dieses bin; daraus folgt meine Beschränktheit: ich finde mich als Leib, Materialität. Indem ich aber mich so finde, bin ich auch für mich, der Materie entgegengesetzt, Geist. Naturwesen und Geist sind nicht quantitativ voneinander verschieden, sondern durchaus qualitativ verschiedene Substanzen, der Mensch besteht aus beiden, und so muß eine Wechselwirkung zwischen ihnen angenommen und als möglich dargetan werden. Zwar kann der Geist nicht direkt auf den Leib einwirken, ebensowenig wie dieser auf jenen, aber das geistige Denken und Wollen kann auf das seelische Denken und Wollen Einfluß ausüben und umgekehrt. Es bleiben die beiden Substanzen verschieden, aber das aus verschiedenen Substanzen entstehende Denken vereinigt sich. Geistiges und natürliches Leben sind füreinander bestimmt, es wird eine formelle Einheit der beiden zustande gebracht, und es findet eine „wechselseitige Mittheilung der Eigenthümlichkeiten“ statt. Durch das Bedingtsein des Selbstbewußtseins wird nun noch ein zweiter Dualismus erschlossen. Indem nämlich alles Negative, das im Endlichen liegt, negiert wird, erfaßt man den Gedanken eines solchen, das ganz unbeschränkt und ~~un~~bedingt ist, und so wird die Gottheit antipantheistisch über die Welt gestellt, welche letztere von Gott als seine Kontraposition geschaffen ist.

An den Verhandlungen über den Güntherianismus haben sich u. a. als

Gegner Günthers J. N. P. Oischinger (Die günthersche Philos., Schaffhausen 1852), F. J. Clemens (Die günthersche Philos. u. die katholische Kirche, Köln 1853, wogegen P. Knoodt schrieb: Günther u. Clemens, Wien 1853), Michelis (Kritik der güntherschen Philos., Paderborn 1864), beteiligt. Als Anhänger Günthers sind außer Joh. Hnr. Pabst (1785—1838, lange Zeit österreichischer Militärarzt), der viel zur Verbreitung der güntherschen Lehre beitrug, und von dem „Der Mensch u. seine Geschichte“, Wien 1830, „Giebt es eine Philosophie des Christenthums?“ Cöln 1832, und Veith zu nennen: Carl von Hock (gest. 1869, Cholorodea, Wien 1832, Cartesius u. seine Gegner, Wien 1835), J. Merten (Hauptfragen d. Metaphysik, Trier 1840), Ernst Melzer (geb. 1835, gest. 1899), Hist. krit. Beiträge z. L. v. d. Autonomie d. Vernunft, 1879, 2. Aufl. 1882, D. theist. Gottes- u. Weltanschauung als Grundlage der Geschichtsphilos. 1888, D. Beweis f. d. Dasein Gottes u. s. Persönlichkeit, 1895. Die Unsterblichkeit auf Grundl. d. Schöpfungsl., Neisse 1896.

Auf Universitäten huldigten der Lehre Günthers mehr oder weniger Elvenich in Breslau, Weber längere Zeit ebendas., seit 1896 altkatholischer Bischof in Bonn (Schillers metaphysische Anschauungen vom Menschen, entwickelt aus s. ästhet. Abhandlungen, Sagan 1864, Kants Dualismus v. Geist u. Natur aus d. J. 1766 u. der des positiv. Christenthums, Breslau 1866, D. Gesch. der neueren deutsch. Philos. u. d. Metaphysik, Münster 1873, E. Dubois-Reymond. Eine Krit. seiner Weltanschauung, Gotha 1885, Metaphysik, e. wissenschaftl. Begründ. der Ontologie des positiv. Christenthums, 2 Bde.: 1. Einleit. u. Anthropologie, 2. Die anti-thetischen Weltfactoren u. d. speculative Theologie, Gotha 1888—1891), Löwe, gest. 1892 in Prag, lange Zeit Professor daselbst. (Lehrb. der Logik, Wien 1881, D. speculative Idee der Freiheit, ihre Widersacher, ihre prakt. Verwerthung, hrsgeg. v. d. kgl. böhm. Gesellsch. d. W., Prag 1890), Kaulich in Graz (gest. 1881, Ueber d. Möglichk., die Grenze u. d. Ziel des Wissens, 2. Aufl., Graz 1870; Handb. d. Log., Prag 1869, der Psychol., Graz 1870; Syst. d. Metaphys., Prag 1874; der Ethik, 1877), Peter Knoodt, geb. 11. Nov. 1811, gest. 27. Jan. 1869 als Prof. in Bonn, der einen erkenntnistheoretischen Kommentar der Ausgabe von Günthers Antisavarese beifügte, Vincenz Knauer (1828—1894, Privatdoz. in Wien). Das bedeutendste Werk aus der güntherschen Schule ist die Metaphysik von Theod. Weber. Dieser will die alchristliche Weltanschauung wiederherstellen, auch in der Wissenschaft des deutschen Volkes der Wahrheit des positiven Christenthums die lange vorenthaltene und doch pflichtmäßige Anerkennung wieder verschaffen. Wie Descartes und Günther geht Weber von dem eigenen Denken und dem sich in ihm offenbarenden Ich aus; das Bewußtsein muß dann analysiert und „hierauf müssen die Beziehungen des Ich zu allem substantial Seienden aufgesucht“ und in ihrem Ursprung aufgedeckt werden. Auf diese Art wird der Geist des Menschen und die mit ihm verbundene Natur, zugleich die Verschiedenheit zwischen Geist und Natur festgestellt. Diese einander entgegengesetzten Faktoren finden sich auch außer dem Menschen, und in vollem Unterschied zu ihnen und dem Menschen wird weiter Gott, der Schöpfer der Welt, erkannt. S. Melzer, Philos. Monatsh. 29, 1893, S. 480 ff.

Ebenso wie der Güntherianismus war früher der gemäßigt philosophisch-theologische Rationalismus des Hermes (geb. 1775, gest. 1831 als Professor in Bonn) der kirchlichen Zensur erlegen. Vgl. Esser, Denkschrift auf G. H., Köln 1832.

Hier möchte auch am besten seine Stelle finden Martin Deutinger (1815 bis 1864, Lehrer der Philos. in Freising, dann in Dillingen, seit 1852 pensioniert in München lebend, gest. in Bad Pfäfers), Grundlinien e. posit. Philos. als vor-

läufiger Versuch e. Zurückführ. aller Theile d. Philos. auf christl. Princ., 1843—1849 (1. Propädeutik des philos. Studiums, 2. Seelenlehre, 3. Denklehre, 4. Gebiet der Kunst im allgemeinen, 5. Das Gebiet der dichterischen Kunst, 6. Moralphilos.). Der gegenw. Zustand der deutschen Philos., aus d. handschriftl. Nachlass des Verstorbenen hrsg. von Lorenz Kastner, München 1866, knüpft mehrfach an Schelling und Baader an und will eine Versöhnung zwischen Wissen und Glauben stiften. Unter heftigem Widerspruch gegen den absoluten Idealismus und Intellectualismus Hegels, von welchem Denker er anderseits, namentlich in der Ästhetik, manches aufgenommen hat, ebenso unter verschiedenster Polemik gegen den Materialismus, der nichts von geistiger Substanz wisse, bekämpft er auch den cartesianischen Dualismus Günthers. Von dem Sein komme man nie auf das Denken, ebenso wenig von letzterem auf das erstere. Nehme man das Sein an, so beruhe dies auf Willen, der beide Seiten miteinander verbinde, und der deshalb auch über dem Denken stehen müsse. In der Ästhetik nimmt er nach v. Hartmann den Standpunkt des konkreten Idealismus ein. Vgl. L. Kastner, Mart. Deutingers Leben u. Schriften, Münch. 1875, Ed. v. Hartmann, Die deutsche Aesthetik seit Kant, S. 169—198, G. Neudecker, Der Philos. Deutinger u. ultramontane Sophistik, Würzburg 1877. Neudecker (geb. 1840, Doz. d. Philos. in Würzburg) ist in seinem eigenen Philosophieren auch von Deutinger ausgegangen. Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, Nördling. 1881, Grundleg. d. rein. Logik, Würzb. 1882. Nach ihm ist das Selbstbewußtsein der feste Punkt, der für das Wissen und Denken nötig ist; es ist uns unmittelbar und an sich gewiß und ist die Voraussetzung für alle andere Gewißheit. Aus sich entwickelt es aber nicht den Inhalt des Bewußtseins.

§ 17. Anfangs sehr isoliert, hat Herbart später einen zahlreichen Kreis von Schülern gefunden, und namentlich in Österreich, wo seine Lehre durch Exner, besonders auch durch Bonitz begünstigt wurde, gab es manche Anhänger von ihm, deren Zahl aber mehr und mehr abgenommen hat, seitdem die im Geiste Herbarts abgefaßten Lehrbücher nicht mehr von der Behörde für den Gebrauch empfohlen wurden. Eine Zeitlang war die Universität Leipzig das eigentliche Zentrum der herbartischen Philosophie, aber heute gibt es auch an ihr keine Vertreter derselben mehr. Eine innere Fortbildung aus ihren Prinzipien heraus hat nicht stattgefunden. Die Lehre war zu fest bestimmt und abgerundet, als daß sich ähnlich wie in der hegelschen Schule verschiedene Richtungen hätten abzweigen können. (Auch von Halberbartianern redet man, d. h. solchen, die eine gewisse Verwandtschaft mit den herbartischen Prinzipien zeigen.) Jedoch sind nach der Seite der Psychologie, besonders der Völkerpsychologie, der Sprachphilosophie und der Pädagogik weitere Entwicklungen mit Erfolg versucht worden. In der Gegenwart haben für die Pädagogik die herbartischen Ansichten noch am meisten Bedeutung. Die namhaftesten unter den Herbartianern sind: Drobisch, Hartenstein, Strümpell, Thilo, Steinthal, Lazarus, Zimmermann, Ziller, Flügel, Rein, von denen die beiden letzten jetzt noch für die herbartische Lehre entschieden eintreten. Alle übrigen Genannten sind nicht mehr unter

den Lebenden. Unter denen, die mit Schärfe und Erfolg die herbartsche Lehre angriffen, ist besonders Ad. Trendelenburg zu erwähnen.

Über den Religionsbegr. der Schule H.s s. H. J. Holtzmann, in *Ztschr. f. wiss. Theol.*, 25, 1881, S. 66—92. Über d. Verbreitung der herbartschen Schule in Böhmen s. Durdik, in: *Ztschr. f. ex. Philos.* XII, 1883, S. 317—326.

Die „Zeitschrift für exacte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus“, die von 1861 bis 1875 in 11 Bänden erschienen ist, zuerst redigiert von Allihn und Ziller, später von Allihn und Flügel, vertrat die Lehre Herbarts. Sie hatte es sich bei ihrem Erscheinen zum Ziel gesetzt, „die eigentlichen Aufgaben der Philosophie überhaupt und der einzelnen philosophischen Wissenschaften im Besonderen deutlich darzulegen, sie von den bloss vermeinten und falschen zu unterscheiden und zu zeigen, was zur Lösung derselben vorzugsweise in Deutschland geleistet worden ist“, und bei ihrem Aufhören glaubte sie nachgewiesen zu haben, daß und in welcher Weise eine Reform der einzelnen philosophischen Disziplinen durch Herbart zustande gebracht sei, und daß es nicht nötig sei, sich Herbart gegenüber in korrigierender Weise zu verhalten und eigne, abweichende Ansichten geltend zu machen. Im 1. Heft des I. Bandes der Zeitschrift gibt Allihn als Anfang zu seiner Biographie Herbarts eine Zusammenstellung der Litteratur der herbartschen Schule. Spätere Hefte enthalten fortgesetzte Literaturangaben. Seit 1883 ist die Zeitschr. unter der Redaktion von Allihn und Flügel wieder ins Leben getreten und nach dem Tode Allihns weiter von Flügel allein herausgegeben worden. Das vierte Heft vom letzten, 20., Bande, 1896, gibt ein Inhaltsverzeichnis der zwanzig Bände. Seit 1894 erscheint die „Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik“, herausgeg. v. O. Flügel u. W. Rein (dem bisherigen Herausgeber der Pädagogischen Studien), Langensalza. Es sollen hier die Kräfte innerhalb der Bestrebungen vereinigt werden, die von Herbart ihren Ausgangspunkt nehmen; besonders soll die enge Verbindung von Philosophie und Pädagogik, wie sie sich bei Herbart schon findet, weitergeführt und ausgebaut werden, da es diese Verbindung mit der Pädagogik vornehmlich bewirkt habe, daß die herbartsche Philosophie als Kulturmacht sich betätige und sich zu betätigen jetzt erst recht beginne.

Lazarus und Steinthal begründeten 1859 die „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“ und redigierten sie bis 1890. Die Völkerpsychologie ist nach Lazarus, von dem die Bezeichnung her stammt, die Lehre von den Elementen und Gesetzen des geistigen Völkerlebens. Es kommt ihr darauf an, das Wesen des Volksgeistes und sein Tun psychologisch zu erkennen, die Gesetze zu entdecken, nach denen die innere geistige Tätigkeit eines Volkes in Leben, Kunst und Wissenschaft vor sich geht, sich ausbreitet, erweitert oder verengt, erhöht oder vertieft. Es gilt, die Gründe, Ursachen und Veranlassungen der Entstehung, Entwicklung und des Untergangs der Eigentümlichkeiten eines Volkes zu enthüllen; derart wird der Begriff des Volks- oder Nationalgeistes nicht eine bloße Phrase sein. So wendete sich die Zeitschrift nicht nur an die berufsmäßigen Psychologen, sondern an alle, die das geschichtliche Leben der Völker nach irgend einer Seite, Religion, Kunst, Wissenschaft, Sprache usw., in der Weise erforschen, daß sie die Tatsachen aus dem Innersten des Geistes zu erklären, d. h. auf ihre psychologischen Gründe zurückzuführen suchen. Seit 1890 erscheint sie als „Zeitschrift des Vereins für Volkskunde“ und wird von Weinhold herausgegeben.

Friedr. Heinr. Theod. Allihn (1811 geb., 1885 als Pfarrer in Merzien b. Cöthen gest.), *Antibarbarus logicus*, Halle 1850: I. Heft: Einleitg. in d. allgem.

formale Log., 2. Aufl. Halle 1853 (unter dem Pseudonym Cajus, s. u. bei Flügel). Der verderbl. Einfluss d. hegelschen Philos., Lpz. 1852. Die Umkehr d. Wissenschaft in Preussen, m. besond. Beziehg. auf Stahl und auf die Erwidernungen seiner Gegner Braniss und Erdmann, Berl. 1855. Die Grundlehren d. allgem. Ethik, nebst einer Abhandlg. üb. d. Verhältn. der Relig. zur Moral, Lpz. 1861. Grundriss der Ethik. Neu bearb. u. erweitert v. O. Flügel, Langens. 1898.

Ludw. Ballauf, Abhdlgn. meist psychol.-pädagog. Inhalts, im Oldenburger Schulblatt, in der pädagog. Revue und dem pädagog. Archiv, und in der Zeitschr. für exacte Philos., wo insbesondere in Band IV, Heft I, S. 73—92 ein von Ballauf verfaßter Artikel: „Von Beneke zu Herbart“ eine Vergleichung der beiderseitigen Doktrinen vom herbartischen Standpunkte aus enthält, die in theoretischem Betracht auf der Voraussetzung ruht, nur durch in der Erfahrung liegende Widersprüche könne ein Antrieb gegeben sein, die Erfahrung zu ergänzen und primitive Annahmen zu korrigieren, und zwar eben durch diejenigen Widersprüche, welche Herbart in partiellem Anschluß an die Eleaten usw. in gewissen Erfahrungsbegriffen gefunden haben will. Ballaufs Einwürfe gegen Benekes Eudämonismus aber beruhen zum Teil auf einer falschen Isolierung der Elemente des sittlichen Gesamturteils gegeneinander, zum andern Teil auf irrigerweise aus dem benekeschen Prinzip gezogenen Konsequenzen, besonders auf einer Unterschätzung des Wertes, den auch nach diesem Prinzip die gesicherte rechtliche Ordnung haben muß. Die Elemente der Psychologie, Cöthen 1877, in 2. Aufl.: D. Grundlehren der Ps. u. ihre Anwendung auf d. L. v. d. Erkenntniss, Cöthen 1890.

Ed. Bobrik, De ideis innatis sive puris pro principiis habitis, Regiomonti 1829. Freie Vorträge über Aesthetik, Zürich 1834. Neues prakt. Syst. der Logik. I, 1.: Ursprüngl. Ideenlehre, Zürich 1838 (ist unvollendet geblieben).

Herm. Bonitz (geb. 1814 in Langensalza, lange Zeit Prof. u. Mitglied des Unterrichtsrats in Wien, seit 1875 vortragender Rat für das höhere Schulwesen im Unterrichtsministerium in Berlin, gest. 25. Juli 1888 in Berlin; mit Exner hat er den Organisationsentwurf für die österreichischen Gymnasien ausgearbeitet, der 1854 angenommen wurde), dessen Platonica und Aristotelica im 1. T. des Grundr. erwähnt worden sind, ist hier auch als Mithrsg. (bis 1867) der „Zeitschr. f. österr. Gymnasien“ und seit 1869 der Berl. „Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen“ zu nennen, ferner als Verfasser eines Aufsatzes über philos. Propädeutik, in der Neuen Jen. Allg. Litt. Zeitg. 1846, No. 66. S. Th. Gompertz, Th. H. B., E. Nachruf, Berl. 1889, S. Frankfurter, Graf Leo Thun-Hohenstein, Fr. Exner u. H. B., Wien 1893.

H. G. Brzoska, Ueb. d. Nothwendigk. pädagog. Seminare auf der Universität und ihre zweckmässige Einrichtg., Lpz. 1833. Brzoska war auch der Hrsg. der „Centralbibliothek für Litt., Statistik u. Gesch. d. Pädag. u. d. Unterrichts“.

Carl Seb. Cornelius (geb. 1819, gest. 1896, lebte seit 1854 als Privatdozent in Halle), die Lehre von der Elektrizität u. d. Magnetismus, Lpz. 1855. Ueb. d. Bildg. d. Materie aus einfach. Elementen, Lpz. 1856. Theorie des Sehens u. räuml. Vorstellens, Halle 1861; Ergänzn. dazu, ebd. 1864. Grundzüge einer Molecularphysik, Halle 1866. Ueb. d. Bedeutg. des Causalprinz. in d. Naturwissensch., Halle 1867. Ueb. d. Entsteh. d. Welt, m. bes. Rücks. auf d. Frage, ob unserm Sonnensyst. ein zeitl. Anfang zugeschrieben werden muss, gekr. Preisschr., Halle 1870. Ueb. d. Wechselwirkung zwischen Leib u. Seele, Halle 1871, 2. Aufl. 1875. Zur Theorie der Wechselwirk. zwischen Leib u. Seele, Halle 1880. Abhandlungen zur Naturwissensch. u. Psychologie, Langensalza 1887. Nach der Molecularphysik von Cornelius besteht zwischen den Realen, die zu einem Massenteilchen miteinander ver-

bunden sind, nicht eine direkte sondern nur eine durch Äthersphären vermittelte Gemeinschaft. Die Zahl der Atome ist nach C. nicht unendlich.

Franz Čupr (gest. 1882 in Prag), Sein oder Nichtsein der deutsch. Philos. in Böhmen, Prag 1848. Grundriss d. empir. Psychol., Prag 1852.

Mathias Amos Drbal (geb. zu Prödlitz in Mähren 1829, gest. zu Brünn 1885), Ueb. d. Ursachen d. Verfalls der Philos. in Deutschland, Prag 1856. Giebt es einen speculat. Syllogismus? (Linz. Progr. 1857.) Ueb. das Erhab. (Linz. Progr. 1858.) Ueb. d. Natur d. Sinne, populärwiss. Vorträge, Linz 1860. Lehrb. d. propädeut. Logik, Wien 1865 u. öft. Empir. Psychol., Wien 1868, 4. Aufl. 1885. Prakt. Logik oder Denklehre, Wien 1871. Darstell. d. wichtigsten Lehren der Menschenkunde u. Seelenlehre, nebst e. Uebers. der Gesch. d. Erziehgs.- u. Unterrichtsl., 3 Thle, Wien 1872ff.

Mor. Wilh. Drobisch (geb. 16. Aug. 1802, seit 1826 ordentl. Prof. der Mathematik und seit 1842 auch der Philosophie zu Leipzig, gest. daselbst 30. Sept. 1896, also beinahe 70 Jahre ordentlicher Prof. in Leipzig), Recens. üb. Herbarts Abhandl. De attentionis mensura causisque primariis (1822) in d. Lpz. L.-Z., Juni 1827, üb. H.s Psychol. als Wissensch., im Novemberheft der Lpz. Littr.-Ztg. 1828. Recens. üb. Herbarts Metaph. in der Jen. Littr.-Ztg., Augustheft 1830. (In diesen Rezensionen ist besonders mit Erfolg auf die herbartsche Philosophie hingewiesen worden.) Philol. u. Mathem. als Gegenstände d. Gymnasialunterrichts betrachte. m. besond. Bezieh. auf Sachsens Gelehrtschulen, Lpz. 1832. Ueb. mathem. Didaktik, in der Lpz. Littr.-Ztg., 1832, No. 297. Beiträge zur Orientirg. üb. Herbarts Syst. d. Philos., Lpz. 1834. Neue Darstellg. d. Logik nach ihr. einfachst. Verhältn., nebst einem log.-mathem. Anhang, Lpz. 1836, 2. völlig umgearb. Aufl. 1851, 5. A. 1887. Quaestionum mathematico-psychologicarum spec. I—V, Lips. 1836—1839. Grundlehren d. Religionsphilos., Lpz. 1840. Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode, Lpz. 1842, neugedruckt, Hamb. 1898. Ueb. d. mathem. Bestimmg. der musikal. Intervalle, in: Abh. der fürstl. jablonowskischen Gesellsch., Lpz. 1846. Disquisitio mathematico-psychol. de perfectis notionum complexibus, Lips. 1846. Erste Grundlinien d. mathem. Psychol., Lpz. 1850. Ueb. d. Stellg. Schillers zur kantischen Ethik, aus den Berichten der K. S. Gesellsch. der Wiss., besond. abgedr., Lpz. 1859. De philosophia scientiae naturali insita, Lips. 1864. Die moral. Statistik und die menschl. Willensfreiheit, Lpz. 1867. Ueb. d. Fortbildung der Philosophie durch Herbart, Lpz. 1876. Kants Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff, Lpz. 1885.

Während die erste Auflage der Logik Drobischs Denken und Erkennen streng von vornherein auseinanderhielt, ist in der zweiten die Logik zwar auch ein Kanon des Denkens, dem dies in seinen Formen entsprechen muß, um in sich wahr zu sein, aber zugleich wird sie zum Organon der mittelbaren Erkenntnis, womit aber Drobisch den formalen Charakter der Logik nicht aufgeben will. Mit der Metaphysik Herbarts stimmt Drobisch nicht mehr ganz überein. In der Religionsphilosophie versucht er, die Philosophie in herbartscher Untersuchungsweise mit der Theologie auseinanderzusetzen. Der Philosophie kommt auch auf dem religiösen Gebiete die Aufgabe zu, das Gegebene zu begreifen. Aus dem Gefühle der Beschränktheit und Ohnmacht entsteht das Bedürfnis der Befreiung, der Erlösung von den Schranken, der Erhebung zu etwas Höherem. Aber ein höchstes Wesen oder Gott darf man nicht nur wünschen, sondern um dem Gottesgedanken objektive Bedeutung zu geben, bedarf es des logischen Nachweises. Der ontologische und der kosmologische Beweis sind untauglich, durch den teleologischen ergibt sich das Dasein des Glaubensgegenstandes als ein höchst wahrscheinliches; die moralisch-praktischen Glaubensgründe treten noch als überzeugend hinzu. Unsere Aufgabe ist es, das höchste Gut, d. h. den moralischen Weltzweck, zu verwirklichen,

aber die Ausführbarkeit ist dadurch gewährleistet, daß Gott die mit Absicht wirkende Ursache des sittlichen Zweckes und der für diesen zureichenden Mittel in der Natur ist (s. Kant). Den außerweltlichen, lebendigen persönlichen Gott bestimmt dann Drobisch nach den fünf herbartschen praktischen Ideen der Heiligkeit, Vollkommenheit, Liebe, der richtenden und vergeltenden Gerechtigkeit. S. über Drobisch M. Brasch, *Leipziger Philosophen*, Lpz. 1894. Luigi Credaro, Maur. Guglielmo Dr., Roma 1897 (aus der Riv. Ital. di Filos.). M. Heinze, Mor. Wilh. Dr., Gedächtnissrede, Lpz. 1897 (aus den Bericht. d. Kgl. sächs. Gesellsch. d. W.). W. Neubert-Drobisch (Enkel des Philosophen), M. Wilh. Dr. Ein Gelehrtenleben, Lpz. 1902 (mit Benutzung von Tagebüchern).

Josef Durdik (Prof. in Prag), *Leibniz und Newton*, Halle 1869, *Kallilogie* od. üb. die Schönheit des Sprechens, Prag 1873. *Ueb. das Gesamtkunstwerk als Kunstideal*, Prag 1880. Außerdem noch viele in böhmischer Sprache verfaßte Schriften, s. üb. ihn bei der böhmischen Philosophie.

Friedr. Exner (geb. 1802 in Wien, seit 1827 Prof. der Philos. in Wien, von 1832 an in Prag, 1848 in das Ministerium zu Wien berufen, gest. in Padua 1853), *Ueb. Nominalismus und Realismus*, Prag 1842 (aus den Abh. d. Böhm. Ges. d. Wiss.). *Die Psychol. der hegelschen Schule*, Lpz. 1843, 2. Heft ebd. 1844. *Ueb. Leibnizens Universalwissenschaft*, Prag 1833 (aus den Abh. der Böhm. Ges. d. Wiss.). *Ueb. d. Lehre v. d. Einh. des Denk. u. Seins*, ebd. 1848 (aus den Abh. der Böhm. Ges. d. Wiss.). In seiner Stellung bewirkte er, daß die herbartsche Philosophie besonders auf den Lehrstühlen in Österreich vertreten wurde.

Otto Flügel (geb. 1842, Pastor in Wansleben, Provinz Sachsen), *Der Materialismus*, Lpz. 1865. *Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes*, Lpz. 1869. *Die Probleme der Philos. u. ihre Lösungen: histor.-krit. dargestellt*, Cöthen 1876, 3. Aufl. 1892. *Die Seelenfrage*, Cöthen 1878, 2. Aufl. 1890, 3. vermehrte Aufl. 1902. *Die speculat. Theologie der Gegenw. krit. beleuchtet*, Cöthen 1881, 2. Aufl. 1887. *Das Ich u. d. sittl. Ideen im Leben der Völker*, Langensalza 1885, 2. Aufl. 1890. *Das Seelenleben d. Thiere*, 3. Aufl., Langensalza 1897. *Abriss der Logik u. d. L. v. d. Trugschlüssen*, 4. Aufl., Langensalza 1901. Es ist dies eine Neubearbeitung des *Antibarbarus logicus* von Allihn. *Idealism. u. Materialism. der Geschichte*, aus *Ztschr. f. Philos. u. Päd.*, Langensalza 1898. *Zur Philosophie des Christenthums*, ebd. 1900. *Bedeut. d. Metaph. Herb. s. f. d. Gegenw.*, 1902. *D. ewige Gehalt d. Christenthums u. d. moderne Mensch*, 1903. Flügel, einer der tätigsten jetzt lebenden Herbartianer, war längere Zeit alleiniger Herausgeber der *Ztschr. f. exacte Philosophie*. Er wendet sich namentlich gegen den Monismus, der Gott und Welt nicht trenne, also auch Gut und Böse nicht hinlänglich zu scheiden wisse, während der herbartsche Pluralismus die Welt als abhängig von dem ihr substantiell gegenüberstehenden Gott und doch relativ selbständig denken lasse, so daß auch das Übel seine Erklärung finde. Eine eigentliche spekulative Theologie ist nicht möglich, aber der teleologische Beweis erbringt doch die Wahrscheinlichkeit für das Dasein Gottes, und die Zweckformen in der alten Welt deuten hin auf Einsicht und Willen sowie auf Persönlichkeit Gottes. In die Lücken der Erkenntnis tritt die christliche Offenbarung ein. Gegen den aktuellen Seelenbegriff polemisiert Flügel sehr kräftig in der längeren Arbeit: *Der substantielle u. d. act. Seelenbegr.*, *Ztschr. f. Ph. u. Päd.*, III., 1896.

Foss, *Die Idee d. Rechts in Herbarts Ethik*, *Realschulprogr.*, Elbing 1862.

Aug. Geyer (geb. zu Asch in Böhmen 1831, gest. 1885 als Prof. d. Rechte in München), *Gesch. u. Syst. d. Rechtsphilos.*, Innsbruck 1863. *Ueb. d. neueste Gestaltg. d. Völkerrechts*, Rede, Innsbruck 1866. *Abhandlg. in der Zeitschr. f. exacte Philos. u. i. Gerichtssaal (d. Kampf ums Recht, aus Anlass v. Jherings gleichn. Schrift, 1873, Heft 1). Strafrecht u. philos. Einleitung in d. Rechtswissenschaften in der holtzendorffschen Encyclop. der Rechtswissensch.*

F. E. Griepenkerl (geb. 1782, gest. 1849 als Gymnasiallehrer in Braunschweig), Lehrb. der Aesthetik, Braunschw. 1827. Lehrbuch der Logik, 2. Ausg. Helmstädt 1831. Briefe über Philos. und besonders über Herbarts Lehren, Braunschweig 1832.

H. F. Haccius, Kann d. Pantheism. eine Reform der Kirche bilden? Hannover 1851.

Gust. Hartenstein (geb. 1808, seit 1836 ordentl. Prof. der Philosophie zu Leipzig, zog sich 1859 ins Privatleben zurück, später Oberbibliothekar in Jena, gest. das. 1890), *De methodo philosophiae, log. legibus astrigenda, finibus non terminanda*, Lips. 1835. Die Probleme und Grundlehren d. allgem. Metaph., Lpz. 1836, aus denen man sich gut über die herbartsche Lehre orientieren kann, *De ethices a Schleiermachers propositae fundamenta*, Lips. 1837. Ueb. d. neuest. Darstellgn. u. Beurtheilg. d. herbartschen Philos., Lpz. 1838. *De psychologiae vulgaris origine ab Aristotele repetenda*, Lips. 1840. Die Grundbegriffe d. ethisch. Wissensch., Lpz. 1844. *De materiae apud Leibnitium notione et ad monadas relatione*, Lips. 1846. Ueb. d. Bedeutg. der megarisch. Schule f. d. Gesch. d. metaphys. Probleme, Lp. 1847 (aus d. Berichten üb. d. Verhandl. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss.). Darstellg. d. Rechtsphilos. des Grotius (aus Bd. I der Abh. der phil.-hist. Cl. der K. S. Ges. des Wiss.), Lpz. 1850. *De notionum juris et civitatis, quas Bened. Spinoza et Thom. Hobbes proponunt, similitudine et dissimilitudine*, Lips. 1856. Ueb. d. wiss. Werth d. aristotel. Ethik (in d. Berichten d. ph.-hist. Cl. der K. G. d. Wiss.), Lpz. 1859. Ueber Lockes und Leibn.s Lehre von d. menschl. Erkenntniss, Lpz. 1861. Historisch-philos. Abhandlgn., Lpz. 1870 (worin acht der angeführt. Abh. und neunten eine Abhandl. über Leibniz' Lehre v. d. Verhältniss der Monaden zur Körperwelt, 1869, enthalten sind). S. M. Heinze in der Allgem. Deutsch. Biographie.

Carl Ludw. Hendewerk (geb. 1806 zu Königsb. i. Pr., gest. 1872 als Pfarrer zu Heiligenkreuz), *Principia ethica a priori reperta, in libris sacris V. et N. T. obvia*, Regiom. 1839. Herbart u. d. Bibel, Königsb. 1858. Der Idealismus des Christenth., ebd. 1862.

Ottokar Hostinský, Das musikalisch Schöne und das Gesamtkunstwerk vom Standpunkt der formalen Aesthetik, Lpz. 1877. Die Lehre von d. musikal. Klängen, Prag 1879. Ueb. d. Bedeut. d. prakt. Ideen Herbarts f. d. allgem. Aesthetik, Prag 1883. S. auch böhm. Philos.

Herm. v. Kayserlingk, Vgl. zw. Fichtes Syst. u. d. Syst. Herbarts, Königsberg 1817. Später ging Kayserlingk von der herbartschen Richtung ab. Er hat eine Autobiographie verfaßt: *Denkwürdigkeiten eines Philosophen, oder Erinnergn. u. Begegnisse aus mein. Leben*, Altona 1839.

Herm. Kern, *De Leibnitii scientia generali commentatio*, Progr. d. K. Pädag. in Halle 1847. Ein Beitrag zur Rechtfertig. d. herbartsch. Metaph., Einladungsschrift z. Stiftungsfeier des herzogl. Gymnasiums in Coburg, 1849. Pädagogische Blätter, Coburg 1853—56. Grundriss d. Pädagogik, Berl. 1873 u. ö.

J. C. Uldar. Kramář, D. Problem d. Materie, Olmütz 1871.

Franz L. Kvet, *Leibnizens Logik*, nach den Quellen dargestellt, Prag 1857, Leibniz u. Comenius (aus den Abh. d. K. Böhm. Ges. d. Wiss.), Prag 1857.

M. Lazarus (geb. 1824, früher Prof. der Philosophie in Bern, seit 1873 Honorarprof. in Berlin, gest. 14. April 1903 in Meran), *Das Leben der Seele*, in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze, Berl. 1856—1857, 3. Aufl., 3 Bde., 1883 ff. (Populär gehalten, aber der Titel ist zu weit gegriffen und verspricht zu viel.) Ueb. d. Urspr. d. Sitten, Vortr. geh. zu Bern 1860, 2. Aufl. Berl. 1867. Ueb. d. Ideen in d. Gesch., Rectoratsrede, zu Bern 1863 geh., 2. Abdr.

Berlin 1872. Z. Lehre v. d. Sinnestäuschgn., Berl. 1867. Ein psychol. Blick in uns. Zeit, Vortrag, Berl. 1872, 2. Aufl. 1872. Ideale Fragen in Reden u. Vorträgen, Berl. 1878. Ueb. d. Reize des Spiels, Berl. 1884. Treu u. frei, Gesammelte Reden u. Vorträge üb. Juden u. Judenthum, Lpz. 1887. D. Ethik des Judenthums, Frkf. a. M. 1898. Die von Lazarus und Steinthal herausgegebene „Zeitschr. für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“ s. o. S. 193. Bernh. Münz, M. L. Zur Feier seines 50jähr. Doctorjubiläums, Berl. 1899. Th. Achelis, M. L., Hamb. 1900. Alfr. Leicht, L. als Begründer der Völkerpsychologie, Lpz. 1904.

Gust. Adolf Lindner (geb. 1828, gest. 1887 als Prof. an der böhmischen Universität in Prag), Lehrb. d. formal. Logik nach genet. Methode, Graz 1861, 5. Aufl. Wien 1881. Einleitg. i. d. Studium d. Philos., Wien 1866. Lehrb. d. empir. Psychol. als inductiver Wissensch., 9. Aufl. Wien 1889 (sehr viel auf Lehranstalten gebraucht). Das Problem des Glücks, psychol. Untersuchgn. über d. menschl. Glückseligkeit, Wien 1868. Ideen z. Psychol. d. Gesellsch. als Grundl. d. Socialwiss., ebd. 1871 (70).

Franz Karl Lott (geb. 1807, gest. 1874 in Wien), Herbarti de animi immortalitate doct., Gött. 1842. Zur Logik (aus den Gött. Stud. bes. abg.), Gött. 1845. Fr. K. Lotts Metaphysik, herausgeg. v. Theod. Vogt, im Jahrb. des Vereins f. wissenschaftl. Pädagog., XII, S. 211 ff. Vgl. üb. ihn Theod. Vogt, Wien 1874. Er vertrat einen Theismus, nach welchem die Realen Herbarts als ewige Tätigkeiten des persönlichen Gottes aufgefaßt werden.

Carl Mager, anfangs Hegelianer, später der herbartischen Richtung zugetan, hat die Zeitschrift begründet: Pädagogische Revue, 1840 ff., von 1848—1854 herausgeg. von Scheibert, Langbein und Kuhn, von 1855—1858 von Langbein allein. Statt derselben erscheint seitdem: Pädagogisches Archiv, herausg. von W. Langbein, Stettin 1859—1873, seit 1874 von Krumme.

F. W. Miquel, Beiträge eines m. d. herbartischen Pädag. befreund. Schulmannes z. Lehre vom biograph. Geschichtsunterricht auf Gymnasien, Aurich und Leer 1847. Beiträge zu einer pädag.-psychol. Lehre vom Gedächtniss, Hannover 1850. Wie wird die deutsche Volksschule national? Lingen 1851. Pädagog. Abh. in den von Kern herausg. pädag. Bl. 1853 u. 1854.

Jos. W. Nahlowsky, Das Gefühlsleben, Lpz. 1862. 2. Aufl. 1884. Das Duell, sein Widersinn u. seine moralische Verwerflichkeit, Lpz. 1864. Die ethisch. Ideen, als die waltenden Mächte im Einzel- wie im Staatsleben nach ihren verschiedenen Richtungen beleuchtet, ebd. 1865, 2. Aufl. Langensalza 1904. Grundzüge z. Lehre v. d. Gesellsch. und dem Staate, ebd. 1865, Allgem. prakt. Philos. (Ethik) pragmat. bearb., Lpz. 1870, 3. Aufl. Lpz. 1903.

Ed. Olawsky, Die Vorstellgn. im Geiste des Menschen, Berlin 1868.

L. F. Ostermann, Pädagog. Randzeichnungen, Hannov. 1850, s. auch die Litteratur über Herbart.

Preiss, Analyse der Gefühle, Görz 1854. Analyse der Begehrungen, ebd. 1859.

Aug. Reiche, De Kantii antinomiis quae dicuntur theoreticis, Gött. 1838.

Wilh. Rein (geb. 1847, Prof. der Pädag. in Jena), hat sich um die Pädagogik, namentlich um die Ausbildung der herbartischen, sehr verdient gemacht, ist Mitredakteur der Zeitschr. f. Philos. u. Pädag. u. gibt jetzt das Encyclopädische Handbuch für Pädagogik heraus. Neben vielen anderen pädagogischen Schriften hat er veröffentlicht: System der Pädagogik, Langens. 1902, Ethik u. Volkswirtschaft 1903.

G. L. W. Resl, Die Bedeutung der Reihenproduktion für die Bildung

synthet. Begriffe u. ästh. Urteile, Czernowitzer Schulprogr., Wien 1857. Zur Psychol. der subj. Ueberzeugung, Pr., Czernowitz 1868.

H. H. E. Röer, Ueber Herbarts Methode der Beziehungen, Braunschweig 1833. Das speculat. Denken in s. Fortbewegung z. Idee. Berl. 1837 (bekundet Röers Fortbewegung zum Hegelianismus).

Gust. Schilling (geb. 1815, gest. 1872 als Prof. d. Philos. in Giessen), Lehrb. d. Psychol., Lpz. 1851. Die verschied. Grundansichten üb. d. Wesen d. Geistes, Lpz. 1863. Beiträge z. Gesch. u. Kritik d. Materialismus, Lpz. 1867.

Herm. Siebeck, der von Herbart allerdings ausging, s. weiter unten.

H. Spitta (Prof. in Tübingen), der früher wenigstens zu den Anhängern Herbarts gezählt wurde, Die Schlaf- und Traumzustände d. menschl. Seele, Tübing. 1878, 2. Aufl. 1882, 2. Ausg. 1892. Die Willensbestimmungen und ihr Verh. z. d. impulsiven Handlung, Tübing. 1881, 2. Ausg. 1892. Einleit. in d. Psychol. als Wissensch., Freibg. i. Br. 1886. D. psychol. Forsch. u. ihre Aufgabe in d. Gegenw., Freibg. i. Br. 1889. Mein Recht auf Leben; Tübing.-Freibg. i. Br. u. Lpz. 1900: Dem unbedingten Pflichtbewußtsein entspringt das unbedingte Rechtbewußtsein, und zwar das Bewußtsein meines unbedingten Rechts auf Leben, und wiederum entspricht dem unbedingten Recht auf Leben die unbedingte Pflicht zu lieben, d. h. das Gute zu wollen, da nichts gut ist außer Liebe. Das deutsche Volk und seine nationale Erziehung. Unmoderne Rezepte, Tübing. u. Lpz. 1901.

Heymann Steinthal (geb. 1823, seit 1863 Prof. in Berlin, gest. 14. März 1899), Grammatik, Logik u. Psychol., Berl. 1855. Der Ursprung der Sprache, 3. Aufl., Berl. 1877. Gesch. d. Sprachwiss. bei d. Griechen u. Römern m. besond. Rücks. auf d. Logik, Berlin 1863–1864. Abriss der Sprachw. I. Thl.: D. Sprache im Allgem. Einl. i. d. Psychol. u. Sprachw., ebd. 1871, 2. Aufl. 1881. Gesammelte kleine Schriften. I. Sprachwissenschaftl. Abhandlungen und Recensionen, Berl. 1880. Allgemeine Ethik, Berl. 1886. (S. dazu Gust. Glogau, St.s Ethik in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 88, 1886, S. 82–123.) Zu Bibel u. Religionsphilos., Vorträge u. Abhandlung., Berlin 1890. Seit 1859 gab Steinthal mit Lazarus die oben erwähnte Zeitschrift heraus. Von Steinthal wird der Prozess der Apperzeption im herbartischen Sinne besonders betont und in seiner Bedeutung ausgeführt. In seiner Ethik weicht er vielfach von Herbart ab. Die fünf praktischen Ideen, betreffs deren Vollständigkeit Steinthal selbst im Zweifel ist, sind die der sittlichen Persönlichkeit, des Wohlwollens, der Vereinigung, des Rechts und der Vollkommenheit (vgl. P. Ivanoff, Die Abweichungen Steinthals v. Herbart auf d. Gebiete der ethisch. Elementarlehre, Diss., Jena 1893). Als spezieller Anhänger Steinthals mußte früher gelten G. G. Glogau wegen seiner Schrift: Steinthals psychologische Formeln zusammenhängend entwickelt, Berl. 1876. S. jedoch über ihn weiter unten. Ueb. Steinthal, Th. Achelis, H. St., Samml. gemeinverständl. Vorträge, XIII, 296, Hamb. 1898.

Stephan, De justis notione quam proposuit Herb., diss. inaug., Gött. 1844. Ueber Wiss. u. Glaub., skeptische Betrachtgn., Hannover 1846. Ueb. d. Verhältn. d. Naturrechts zur Ethik u. z. posit. Recht, Gött. 1854.

E. Stiedenroth, Theorie d. Wissens, Gött. 1819. Psychol. zur Erklärg. der Seelenerscheinungen, Berl. 1824–1825. (Halbherbartianisch.)

K. V. Stoy (1815–1885, lange Jahre Prof. in Jena), Encyclopädie, Methodologie und Litteratur der Pädagogik, Lpz. 1861. Philos. Propädeutik, Lpz. 1869 bis 1870 (1. Log., 2. Psychol.). Die Psychol. in gedrängt. Darstellg. ebd. 1871. S. R. Volkmar, Stoy's Leb. u. Wirk., Dresd. 1895.

Ludw. Strümpell (geb. 23. Juni 1812 in Schöppenstedt, lange Zeit Professor der Philosophie in Dorpat, seit 1871 in Leipzig, zuerst Privatdozent, dann Honorar-

professor, gest. das. 18. Mai 1899), *De methodo philosophica*, Regiomonti 1833. Erläuterungen zu Herbarts Philos., Gött. 1834. Die Hauptpunkte d. herbart'schen Metaphysik kritisch beleuchtet, Braunschweig 1840. *De summi boni notione qualem proposuit Schleiermacherus*, Dorpat 1843. Die Pädag. der Philosophen Kant, Fichte, Herbart, Braunschweig 1843. *Vorschule der Ethik*, Mitau 1845. Entwurf d. Logik, Mitau u. Lpz. 1846. Die Universität u. das Universitätsstudium, Mitau 1848. *Gesch. d. griech. Philos., Zur Uebersicht, Repetition u. Orientirung. Erste Abth.: Gesch. der theoret. Philos. d. Griechen*, Lpz. 1854. *Zweite Abth., 1. Absch.: Gesch. d. prakt. Philos. d. Gr. vor Aristoteles*, ebd. 1861. Der Vortrag d. Logik u. sein didakt. Werth für die Universitätsstudien, mit besond. Rücks. auf die Naturwissenschaften (aus der Päd. Revue bes. abg.), Berl. 1858. *Erziehungsfragen*, Lpz. 1869. Der Causalitätsbegriff und sein metaphys. Gebrauch in d. Naturwissensch., Lpz. 1871, auch in d. Abhandlung zur Gesch. etc. Die zeitl. Aufeinanderfolge der Gedanken (in d. virchow-holtzendorffsch. Sammlg. Heft 143), Berl. 1872. *Die Natur u. Entstehung der Träume*, Lpz. 1874. *Die Geisteskräfte der Menschen verglichen mit denen der Thiere*, Lpz. 1878. *Psycholog. Pädagogik*, Lpz. 1879. *Grundriss der Logik od. der L. vom wissenschaftl. Denken*, Lpz. 1881. *Grundriss der Psychologie*, Lpz. 1884. *Die Einleitung in d. Philosophie vom Standpunkte der Gesch. d. Philos.*, Lpz. 1886. *Die Pädagog. Pathologie*, Lpz. 1890, 2. Aufl. 1892 (eine nicht genug anerkannte Schrift). *Pädagog. Abhandlung.*, Lpz. 1894. *Abhandlung. aus d. Gebiet. der Ethik, der Staatswissensch., der Aesthetik u. der Theologie*, Lpz. 1895. *Abhandlung. zur Gesch. der Metaphys., Psychologie u. Religionsphilos. in Deutschl.*, Lpz. 1896. *Vermischte Abhandl. a. d. theoretisch. u. prakt. Philos.*, Lpz. 1897, besonders daraus zu erwähnen: *D. Unterschiede der Wahrheiten u. Irrthümer*, auch besonders erschienen.

Strümpell ist als gründlicher Kenner der Geschichte der Philosophie nicht einseitiger Herbartianer, weicht vielmehr in manchen Punkten von Herbarts Lehre ab, indem er durch Leibniz und Kant vielfach beeinflusst ist. Zwar trennt er scharf zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, sieht aber in der Religionsphilosophie die Vereinigung aller Theile der Philosophie, indem nach ihm das erlangte theoretische, ethische und ästhetische Wissen sich in der Idee Gottes zu einem einheitlichen System der Erkenntnis so verknüpft, daß neben dem logischen, sittlichen und ästhetischen auch das religiöse Vernunftbedürfnis befriedigt wird. Bei einem Widerstreit der verschiedenen Gedankengruppen muß zugunsten der ethischen und theologischen entschieden werden, da die theoretischen Erkenntnisse nur problematisch sind und im Werte den ethischen und religiösen nachstehen. Dem Materialismus u. ebenso dem Pantheismus tritt er mit Entschiedenheit entgegen. In seiner Psychologie ist besonders hervorzuheben der auf Erfahrung und einfache logische Voraussetzungen gegründete Beweis, daß es neben dem psychophysischen und psychischen Mechanismus auch eine Anzahl freiwirkender Kausalitäten im Seelenleben gebe. Vier Gesetze der psychisch-mechanischen Kausalität nimmt er an, 1. das der Beharrung, 2. das der Continuität, wonach die reale Einheit und Einfachheit der Seele als solche der hinreichende Grund aller Zusammenhänge und Verbindungen ihrer Zustände, kurz aller Einheitlichkeiten des Bewußtseins ist, welche mit Notwendigkeit aus der Natur der Seele folgen, 3. das der Ausschließung, wonach jeder Vorstellungsakt durch seinen Inhalt jeden andern von sich ausschließt, 4. das der Reihenbildung. Die frei wirkenden Kausalitäten haben es nicht mit bloßen Bewußtseinsinhalten zu tun, die gleichgiltig sind, sondern mit solchen, die einen Wert haben. Diese neuen Kausalitäten geschehen dann durch den dem Inhalt zukommenden Wert

und entspringen aus dem Gefühle, welches selbst die erste ist. Die andern sind die logische, die ästhetische, die des Gewissens und die der Selbstbestimmung. S. L. Credaro, *Gli scritti e la filos. di L. Str.*, in: *Riv. It. di fil.*, 1887. II. M. Brasch, *Leipziger Philosophen*, 1894.

Georg Friedr. Taute (gest. als außerordentl. Prof. d. Philos. in Königsberg 1862), *Die Religionsphilos. vom Standpunkte der Philos. Herbarts*. I. Theil: *Allgem. Religionsphilos.*, Elbing 1840. II. Theil: *Ph. des Christenth.*, Lpz. 1852. *Die Wissenschaften u. Universitätsstudien den Zeitbewegungen gegenüber*, Rede, Königsb. 1848. *Der Spinozismus als unendl. Revolutionsprincip u. sein Gegensatz*, Rede, ebd. 1848. *Pädagog. Gutachten üb. d. Verhandlungen der Berliner Conferenz f. höh. Schulwesen*, Königsb. 1849. *Auf ein religiöses Erkennen müssen wir verzichten und uns zurückziehen auf einen religiösen Glauben, der nur durch die herbartsche Philosophie spekulativ begründet werden kann.*

G. Tepe, *Die praktisch. Ideen nach Herbart*, im *Osterprogr. d. Emdener Gymn.* 1854, auch besond. *Leer u. Emden* 1861. *Ueb. Freih. und Unfreih. des menschl. Willens*, Bremen 1861. *Schiller und die praktisch. Ideen*, Emden 1863.

C. A. Thilo (geb. 1813, gest. 10. März 1894 als Oberkonsistorialrath a. D. in Hannover), *D. Wissenschaftlk. d. modernen specul. Theol. in ihr. Principien beleuchtet*, Lpz. 1851. *Die Stahl'sche Rechts- und Staatslehre in ihr. Unwissenschaftlk. dargethan*, in *d. krit. Zeitschr. f. d. gesammte Rechtswiss.* Heidelb. 1857, Bd. IV, S. 385–424. *Die Grundirrthüm. d. Idealismus*, in *ihr. Entwickelg. von Kant bis Hegel*, in *der Ztschr. f. ex. Ph.*: Bd. I, u. viele andere Abh. in eben dieser Zeitschrift, namentlich über religionsphilosophische Ansichten anderer Philosophen: *Die theologisirende Rechts- u. Staatslehre*, m. besond. Rücks. auf d. *Rechtsansichten Stahls*, Lpz. 1861. *Ueb. Schopenhauers eth. Atheism.*, Lpz. 1868. *Die Geschichte der Phil. s. Grundr. I*, 9. Aufl., S. 13.

Carl Thomas (gest. 1873), *Spinozae syst. phil. delin.*, Regiom. 1835. *Spinoza als Metaphysiker*, Königsb. 1840. *Spinozas Individualismus u. Pantheismus*, ebd. 1848. *Die Theorie des Verkehrs*, erste Abth.: *Die Grundbegriffe der Güterlehre*, Berl. 1841. *Über ihn s. seine eigene Schr.: Altes und Neues. Meine Habilitation und mein Austritt aus der Privatdocentsch. a. d. Kgl. Univ. Königsberg*, Freibg. i. Br. 1863.

C. A. D. Unterholzner, *Jurist. Abhdlgn.*, Münch. 1810. (Die 4. Abh. entwickelt d. philos. Grundsätze eines Strafsyst. m. besond. Rücks. auf Herbarts prakt. Phil.)

Th. Vogt, *Form u. Gehalt in d. Aesthetik*, Wien 1865. *Lotts Kritik d. herbartsch. Ethik u. Herb.s Entgegng.* (aus Sitzungsber. d. k. Ak. d. W.), Wien 1874.

Wilh. Fridolin Volkmann, später Volkmann Ritter von Volkmär (geb. 1822 zu Prag, gest. 1877 als Professor der Philos. in Prag), *D. L. v. d. Elementen der Psychol. als Wissensch.*, Prag 1850, *Grundriss d. Psychol. v. Stdpkte. d. phil. Realism. aus u. nach genet. Methode*, Halle 1856. *Lehrbuch der Psychologie* (zweite, sehr vermehrte Aufl. d. vorig.), 2 Bde., Cöthen 1875, 1876, 4. Aufl. 1894 f. *Die Grundzüge d. aristotelischen Psychol. aus d. Abh. d. K. Böhm. Ges. der Wiss.*, V. Folge, X. Bd., Prag 1858. *Ueber die Principien u. Methoden d. Psychol.* in: *Zeitschr. für ex. Philos.* II, 1861, S. 33–71. *Als Aufgabe seiner Psychologie sah er an, zu zeigen, was der Realismus Herbarts auf dem psychologischen Gebiete zu leisten vermöge, und ferner eine möglichst vollständige Darstellung der historischen Entwickelungen der psychologischen Hauptbegriffe zu geben.* S. Thom. Whittaker, *V.s Psychology*, Mind. 1890. M. Heinze, *Allgem. Deutsche Biogr.*

J. H. W. Waitz, *Die Hauptlehren der Logik*, Erfurt 1840.

Theod. Waitz (geb. 1821 in Gotha, gest. 1884 als außerordentl. Prof. d. Philos. in Marburg). Außer seiner vorzüglichen Ausgabe des aristotelisch. Organons sind zu erwähnen: Grundlegung d. Psychol., Hamb. u. Gotha 1846, 2. Ausg. Lpz. 1877. Lehrb. d. Psychol. als Naturwiss., Braunschweig 1849. Allgem. Pädag., ebd. 1852, zweite verm. Aufl. mit einer Einleitg. über Waitz' prakt. Phil. herausg. v. Otto Willmann, ebd. 1875. Der Stand der Parteien auf d. Gebiete der Psychol. in d. „Allg. Monatsschrift f. Wiss. u. Littr.“, ebd. 1852, Oct.- u. Nov.-Heft und 1853, Augustheft. Anthropol. d. Naturvölk., 6 Thle., Lpz. 1859 ff. (m. Benutzg. der Vorarb. d. Verf. fortg. v. G. Gerland), 2. Ausg. v. G. Gerland, Lpz. 1877 ff. Obgleich sich Waitz im ganzen zu Herbart bekennt, weicht er doch in wichtigen Punkten von ihm ab, namentlich darin, daß er die Psychologie zur Grundlage der Philosophie machte, daß er die Psychologie auf naturwissenschaftlichen Boden stellte und in ihr die Störungen und Selbsterhaltungen nicht annahm.

W. Wehrenpfennig, Die Verschiedenheit der ethisch. Principien bei den Hellenen und ihre Erklärungsgründe, Progr. d. Joachimsthalschen Gymn., Berl. 1856.

O. Willmann (geb. 1839, Prof. in Prag), Ueb. d. Dunkelheit d. „allgem. Pädagogik“ Herbarts, in Zillers Jahrb. d. Vereins f. wissenschaftl. Pädagog., 5. Jahrg. 1873, S. 124—150. Willmann hat die pädagogischen Schriften Herbarts herausgegeben, s. ob. S. 115. In seinem neuesten Werke: Geschichte des Idealismus, 3 Bde., Braunschw. 1894, 1896, neigt er sich dem Idealismus im Sinne Platons entschieden zu und sieht in dem scholastischen Realismus den Hüter idealer Prinzipien, s. unt. § 29.

Theod. Wittstein, neue Behdl. des math.-psychol. Problems v. d. Bewegung einfacher Vorstellungen, welche nach einander in die Seele eintreten, Hannover 1845. Zur Grundleg. d. math. Psychol., Z. f. ex. Philos. VIII, 1869, S. 341—358. Wittstein stellt neben die herbartische und die von A. Lange (s. ob. S. 116) als die wahre Konsequenz der herbartischen Prinzipien bezeichnete Hypothese über die gegenseitige Hemmung der Vorstellungen eine dritte, wonach

bei vollem Gegensatz zwischen a und b von a gehemmt wird $\frac{b^2}{a+b}$, von a aber $\frac{a^2}{a+b}$, also von a restiert $\frac{a^2 + ab - b^2}{a+b}$ und von b restiert $\frac{b^2 + ab - a^2}{a+b}$; demgemäß kann auch schon von bloß zwei Vorstellungen, die in vollem (ebenso auch von zwei Vorstellungen, die in geringerem) Gegensatz sind, die stärkere die schwächere ganz aus dem Bewußtsein verdrängen; bei vollem Gegensatz ergibt sich für die schwächere Vorstellung (b) der Schwellenwert $\frac{1}{2} a (\sqrt{5}-1) = a \cdot 0,618$.

Tuiscon Ziller (geb. 1817, gest. d. 20. April 1882 als Prof. der Philos. in Lpz.), Ueber die von Puchta der Darstellung des römischen Rechts zugrunde gelegten rechtsphilos. Ansichten, Lpz. 1853. Einl. in die allgemeine Pädagog., Lpz. 1856. Die Regierung der Kinder, Lpz. 1857. Grundl. zur Lehre vom erziehenden Unterricht, Lpz. 1865. Herbartische Reliquien, ebd. 1871. Allgemeine philosophische Ethik, Langensalza 1880, 2. Aufl. 1886. Z. hat seit 1869 das „Jahrb. d. Vereins f. wissenschaftl. Pädagogik“ herausgegeben. Üb. ihn s.: Pädagog. Korrespondenzblatt, 1882, No. 3, 4, 5. Ziller hat vor allem den orthodoxen Herbartianismus vertreten, mit großem Ernst und Erfolg auf dem pädagogischen Gebiete theoretisch und praktisch gearbeitet und viele für ihn begeisterte Schüler gehabt.

Rob. Zimmermann (geb. 2. Nov. 1824 in Prag, seit 1861 Prof. d. Philos. in Wien, gest. 1. Sept. 1898 in Wien), Leibniz' Monadologie, deutsch mit einer Abh. über Ls und Herbarts Theorie d. wirkl. Geschehens, Wien 1847. Leibniz

und Herbart, eine Vergleichg. ihrer Monadologien, Wien 1849. Ueber Bolzanos wiss. Charakt. und philos. Bedeutung, in d. Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. in Wien, philos.-hist. Cl., Oct. 1849. Ueb. einige log. Fehler d. spinozist. Ethik, ebd. Oct. 1850 und April 1851. Der Cardinal Nicolaus Cusanus als Vorläufer Leibnizens, ebd. April 1852. Ueber Leibnizens Conceptualismus, ebd. April 1854. Leibniz und Lessing, e. Studie, ebd. Mai 1855. Das Rechtsprincip bei Leibniz, Wien 1852. Philos. Propädeutik, ebd. 1852. 3. Aufl. ebd. 1867 (Prolegomena, Logik, empir. Psychol., zur Einleitung in die Philos.). Ueber das Tragische und die Tragödie, Wien 1856. Geschichte d. Aesthetik als philos. Wissensch., Wien 1858. Schiller als Denker, ein Vortr. z. Feier s. 100jährigen Geburtstages in den Abh. d. K. Böhm. Gesellsch. der Wissensch., V. Folge, XI. Bd., Prag 1859. Philos. und Erfahrng., eine Antrittsrede, Wien 1861. Allgem. Aesthetik als Formwissensch., Wien 1865 (mit d. Gesch. d. Ästh. zus. u. d. T. „Aesthetik“, hist.-krit. und syst. Teil). Studien und Kritiken zur Philos. und Aesth., 2 Bde., Wien 1870. Anthroposophie im Umriss, Entwurf eines Systems idealer Weltansicht auf monistischer Grundl., Wien 1882. Außerdem sind von Z. noch viele auf die Gesch. d. Phil. bezügliche Abhandlungen erschienen. Zimmermann will in seiner letzten Schrift Herbartianer vom J. 1881 sein. Er hält allerdings noch an den Realen Herbarts fest, kritisiert aber die Theorie der Selbsterhaltungen als des wirklichen Geschehens und die Annahme der einfachen Empfindungen. Die Lehren von den Realen weiß er geschichtlich mit der Atomistik in Verbindung zu setzen. Über Zimmermanns metaphys. Ansicht s. O. Flügel, in Ztschr. f. exakte Phil. XII, 1, 1883, S. 266—316.

Von logisch-metaphysischen Betrachtungen ausgehend, die den herbartschen verwandt sind, gelangt zu einer der parmenideischen nahestehenden Doktrin A. Spir (1837 in Südrußland geb., gest. d. 26. März 1890 in Genf; ehe er sich den philosophischen Studien widmete, Seeoffizier in russischen Diensten), Die Wahrh., Lpz. 1867. Andeutungen zu einem widerspruchsl. Denken, ebd. 1868. Forschung nach der Gewissh. in der Erkenntniss der Wirklichk., Lpz. 1868. Kurze Darst. der Grundzüge einer philos. Anschauungsweise, ebd. 1869. Erörterung einer philos. Grundeinsicht, ebd. 1869. Kleine Schriften, Lpz. 1870. Denken u. Wirklichk., Versuch einer Erneuerung d. kritisch. Philos., Lpz. 1873, 2. Aufl. 1877. Moralität u. Relig., ebd. 1874, 2. Aufl. 1878. Empirie u. Philos., Lpz. 1876. Vier Grundfragen, Lpz. 1880. Studien, Lpz. 1883. Gesammelte Schriften, 4 Bde., Lpz. 1883—1885. Esquisses de philosophie critique, Paris 1887. Nouvelles Esquisses de philos. crit., zuerst in der Revue de métaph. et de mor. 1895—1897 nach Spirs Tod veröffentlicht, dann in einem Bande, Paris 1899. Daraus A. Spir, 1837—1890, Notice biographique von Hélène Claparède.

Als oberster unmittelbar gewisser Grundsatz, der nicht aus der Erfahrung geschöpft ist, wird von Spir der Satz der Identität angesehen, formuliert: In seinem eigenen Wesen ist jedes Ding mit sich selbst identisch. Eine allgemeine Prämisse aus der Erfahrung aber ist die, daß die Erfahrung keinen einzigen Gegenstand enthält, der mit sich selbst vollkommen identisch wäre. Als allgemeine Folgerungen zieht er daraus, daß der Satz der Identität nicht aus der Erfahrung geschöpft ist, vielmehr einen Begriff vom Wesen der Dinge ausdrückt, welcher dem Denken a priori eigen ist, ferner, daß das eigene Wesen der Dinge jenseits der Erfahrung liegt, und endlich, daß die Erfahrung die Dinge nicht so darstellt, wie sie an sich, ihrem eigenen Wesen nach, beschaffen sind, oder daß die Erfahrung Elemente enthält, welche zu dem eigenen Wesen der Dinge nicht gehören. Als spezielle Folgerungen ergeben sich nach der ontologischen Seite, daß es in Wirklichkeit nur eine Substanz gibt, daß das eigene Wesen der Dinge unbedingt

ist, keine Relativität in sich enthalten kann, daß es beharrlich, unveränderlich ist, daß es auch selig und vollkommen ist. In dieser höheren Realität liegt auch unser wahrhaft eigenes Wesen, unsere bessere Natur, die für uns Norm und so unbedingtes Sittengebot ist. Spir ist der Ansicht, daß die Entdeckung dieses Grundgesetzes, das alles Denken bedingt, aber allem Inhalt des Denkens fremd ist, das wichtigste Ereignis des letzten Jahrhunderts sei, und sich von ihr eine neue Periode der Menschheitsgeschichte herleite. Vgl. Spir und die Bedeutung seiner Philos. f. d. Gegenw., Vortr., Lpz. 1881. A. Spir, ein Philos. der Neuzeit, von Humanus, Lpz. 1892. S. Spitzer, Darstell. und Kritik der Moralphilosophie Sp.s, Diss., Würzb. 1897. Th. Lessing, A. Spirs Erkenntnissl., Diss., Erlang. 1901.

Nicht sehr fern stand der herbartschen Richtung F. A. v. Hartsen, Methode der wiss. Darst., Halle 1868. Grundlegung von Aesthetik, Moral und Erziehung, ebd. 1869. Untersuchungen üb. Psych., Lpz. 1869. Untersuchungen üb. Logik, ebd. 1869. Grundzüge der Wiss. des Glücks, Halle 1869. Grundzüge der Logik, Berl. 1873 (franz. Paris 1872). Die Anfänge der Lebensweish., Lpz. 1873. Grundzüge der Psychol., Berl. 1874, 2. Aufl. Halle 1877 (franz. Paris 1873). Die Moral des Pessimism., Nordhausen 1874. Grundriss d. Philos., ebd. 1875. Vermischte philos. Abhandlungen, Heidelb. 1876. Die Philosophie als Wissensch., ebd. 1876. Die philosophischen Grundlagen der Chemie, Heidelb. 1876.

§ 18. Außer Hegel, Schelling und Herbart haben nachhaltigeren Einfluß auf die Entwicklung der Philosophie ausgeübt Schleiermacher, Schopenhauer, Beneke. Zu denen, deren Richtung Schleiermacher namentlich bestimmt hat, gehören die vorzüglich als Historiker der Philosophie bedeutenden Chr. Aug. Brandis und Heinr. Ritter. Ebenso sind von Schleiermacher, freilich auch teilweise von Hegel, angeregt die Philosophen Braniss, Romang, George, sowie der spekulative Theologe Rothe und andere. Unter Schopenhauers Anhängern möchten Jul. Frauenstädt und P. Deussen als die bedeutendsten hervorzuheben sein, von denen der erstere namentlich viel für Verbreitung der schopenhauerschen Lehre getan, der letztere Schopenhauer mehr in der Tiefe erfaßt hat. Zu bemerken ist, daß sich Schopenhauers Einwirkung auf verschiedenen Gebieten, auch dem künstlerischen, belletristischen, hier besonders nach der pessimistischen Seite hin, sehr fühlbar gemacht hat. Doch scheint sein Einfluß auf weitere Kreise im letzten Jahrzehnt an Bedeutung verloren zu haben, dagegen findet sein metaphysischer Grundgedanke bei Philosophen mehrfach Anerkennung. Beneke hat vorzüglich auf Pädagogen eingewirkt; doch haben sich auch Philosophen, wenigstens teilweise, an ihn angeschlossen, so Fortlage und Ueberweg.

Die auf die Geschichte der Philosophie bezüglichen umfassenden Werke von Brandis und Ritter sind früher erwähnt. Auf Brandis' (geb. 1790, gest. 1867 als Prof. in Bonn) eigene philosophische Ansichten haben neben Schleiermacher auch Jacobi und Schelling eingewirkt. Vgl. über ihn A. Trendelenburg, Zur Erinnerung an Ch. A. Br. in den Abhandlungen der Berl. Akad., auch separat, Berl. 1868. Heinrich Ritter (geb. 1791, gest. 1869 als Prof. in Göttingen) hat neben

seinen geschichtlichen Werken besonders noch verfaßt: Ueb. die Bildung d. Philosophen durch die Gesch. d. Philos., Berl. 1817. Vorlesungen zur Einleit. in d. Logik, Berlin 1823. Abriss d. philos. Logik, ebd. 1824, 2. Aufl. 1829. Die Halbkantianer u. der Pantheismus, Berl. 1827. System der Logik u. Metaphys., Götting. 1856. Encyklopädie d. philos. Wissenschaften, 3 Bde., Götting. 1862—1864. Ueber die Unsterblichkeit, 2. Aufl., Lpz. 1866. Ernest Renan über die Naturwissenschaft u. d. Gesch. mit d. Randbemerkungen e. deutsch. Philos., Gotha 1865. Philos. Paradoxa, Lpz. 1867. Ueber das Böse u. s. Folgen, hrsg. v. D. Peipers, Gotha 1869, 2. Ausg. 1876. Sein philosophisches Streben geht auf eine christlich-theistische Weltanschauung, indem er auch den Wunderbegriff und die Wirklichkeit der Offenbarung verteidigt.

Jul. Braniss (geb. 1792, gest. 1873 als Prof. in Breslau), Die Logik in ihrem Verh. z. Philos. geschichtl. betrachtet, Berl. 1823. Ueber Schleiermachers Glaubensl., Berl. 1824. Grundriss d. Logik, Breslau 1829. System d. Metaph., Breslau 1834. Gesch. d. Philos. seit Kant (vielmehr: bis zum Mittelalter), Breslau 1842. Die wissenschaftl. Aufg. der Gegenw., Breslau 1858. Ueber die Würde der Philos. u. ihr Recht im Leben der Zeit, Berl. 1854. Ueber atomistische und dynamische Naturauffassung, in: Abh. d. hist.-philos. Gesellsch. z. Breslau, Bd. I. 1857. Br. verbindet mit schleiermacherschen und hegelschen Ansichten auch Anschauungen von Steffens. Vgl. C. A. Kletke, Die geschichts-phil. Weltansch. von Br., Breslau 1849. Einen Einfluß der Spekulation v. Braniss scheint die Schrift v. Jos. Jaekel zu bekunden: Der Satz des zureichenden Grundes, Breslau 1868.

J. P. Romang, Willensfreiheit und Determinism., Bern 1835. Syst. d. natürl. Theol., Zürich 1841. Der neueste Pantheismus, Bonn 1848. Ueber Unglauben, Pietism. u. Wissensch., Zürich 1859. Ueber wichtige Fragen der Relig., Heidelberg 1870.

Franz. Vorländer (geb. 1806, 1837 in Berlin habilitiert, gest. 31. März 1867 als Prof. u. Bibliotheksbeamter in Marburg), Grundlinien einer organischen Wissenschaft d. menschl. Seele, Berl. 1841. Wissensch. d. Erkenntniss, 1847. Schleiermachers Sittenl. ausführlich dargestellt und beurtheilt, mit e. einleitend. Exposition des histor. Entwicklungsgangs der Sittenl. überhaupt, 1851. Gesch. d. philos. Moral, Rechts- u. Staatsl. der Engländer und Franzosen, Marburg 1855 (s. III, 1, S. 2 dieses Grundr.). Evangelium der Wahrheit u. Freiheit, gegründet auf das Natur- u. Sittengesetz, für Gebildete (anonym), Lpz. 1865, 2. Ausg. 1871. An Schleiermacher hatte Vorländer auszusetzen, daß seine Philosophie nicht tief genug auf die letzten Gründe der geistigen Entwicklung, auf die universalen spekulativen Prinzipien zurückgehe, der Ausgangspunkt seiner theologisch-philosophischen Lehre entbehre der Begründung. So rechne er sich insofern zu Schleiermachers Schülern, als dieser ihn lebendig angeregt habe. S. M. Heinze, Allgem. Deutsche Biogr.

Ad. Helfferich, Die Metaphys. als Grundwissenschaft., Hamb. 1846. Der Organismus der Wissensch. u. d. Philos. der Gesch., Lpz. 1856. Die Schule des Willens, Berlin 1858.

Leop. George (geb. 1811, gest. 1874 als Prof. in Greifswald), Mythos u. Sage, Berl. 1837. Ueber Princip u. Methode d. Philos. mit Rücksicht auf Hegel u. Schleiermacher, Berl. 1842. Syst. d. Metaph., Berl. 1844. Die fünf Sinne, Berl. 1846. Lehrbuch der Psycholog., Berl. 1854. Die Logik als Wissenschaftslehre, Berl. 1868. George nähert sich mehrfach der hegelschen Dialektik.

Rich. Rothe (1799—1867), Die Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung, Wittenb. 1837. Theol. Ethik, Wittenb. 1845—1848, 2. neuausgearb. Aufl.,

ebd. 1867—1871. Vgl. über ihn Friedr. Nippold, R. Rothe, Bd. 1—2, Wittenb. 1873, 74, O. Flügel, R. R. als speculat. Theologe, aus Zeitschr. f. Philos. u. Päd., Langens. 1898. H. J. Holtzmann, R. Rothes speculatives System; dargest. u. beurth., Frbg. im Br. 1898. A. Lasson, R.s speculat. System, Kirchl. Monatsschr., XVIII. W. Flade, d. philosophischen Grundlagen der Theol. R. Rothes, Diss., Lpz. 1900.

Georg Weissenborn (geb. 1816, gest. 1874 als Prof. d. Philos. in Marburg), Vorlesung. üb. Schleiermachers Dialektik und Dogmatik, Lpz. 1847—1849. Logik u. Metaphysik, Halle 1850—1851. Vorlesungen über Pantheism. u. Theism., Marb. 1859. Mehr noch als durch Hegel, an den er sich vielfach in seiner Metaphysik anschließt, war Weissenborn durch Schleiermacher angeregt. Den Pantheismus Hegels will er überwinden durch einen wissenschaftlich begründeten Theismus, wobei er namentlich die Ergebnisse der Naturwissenschaften heranzieht. S. über ihn M. Heinze in der Allgem. Deutschen Biographie. Mit einem christlichen Theismus seien moderne Kunst und Wissenschaft vereinbar.

Einen wesentlichen Einfluß Schleiermachers bekundet u. a. auch Karl Schwarz, der Verfasser der Schrift: Zur Gesch. d. neuest. Theol., 3. Aufl., Lpz. 1864, wie auch des bereits S. 74 citierten Vortrags über Schleiermacher und anderer Schriften. Auch auf I. H. Fichte, Chr. Herm. Weisse u. a. (s. o.) hat neben Hegel besonders Schleiermacher Einfluß geübt. Im schleiermacherschen Gedankenkreis steht größtenteils auch Felix Eberly, Versuche auf dem Gebiete des Naturrechts, Lpz. 1852; Ueber Gut und Böse, 2 Vorträge, Berl. 1855. Wieviel Aug. Boeckh seinem Lehrer und Freunde Schleiermacher verdankt, zeigt Bratuscheck in dem Aufsatz: „Boeckh als Platoniker“, in: Philos. Monatsh., Bd. I, 1868, S. 257 ff.

Bei den Widersprüchen, die sich in Schopenhauers Philosophie finden, ist es erklärlich, daß nur wenige dem Ganzen seiner Philosophie anhängen oder noch anhängen. Dagegen hat Sch. anregend gewirkt theils auf erkenntnistheoretischem Gebiete, theils auf ethischem und ästhetischem, neuerdings auch auf metaphysischem. Die Frage des Pessimismus ist durch Schopenhauer besonders aufgekommen und vielfach behandelt worden. Die Spuren der schopenhauerschen Gedanken sind vielfach auch auf belletristischem Gebiete zu finden.

Auch Richard Wagner, der früher (Kunstwerk der Zukunft 1850, Oper u. Drama 1851) von der junghegelschen Schule, namentlich von Ludw. Feuerbach, beeinflusst war, teilt in seinen späteren Schriften, so in Beethoven, 1870, den Standpunkt Schopenhauers. Schon die in seiner Trilogie herrschende Tendenz mußte ihn auf diesen hinweisen. In Tristan und Isolde treten die schopenhauerschen Anschauungen deutlich zutage, während sich im Parsifal eine Abschwächung der schopenhauerschen Richtung und eine Hinneigung zum Christentum zeigt. 1868 schreibt er noch, er habe für die Kultur des deutschen Geistes die Hoffnung, daß die Zeit komme, in welcher Schopenhauer zum Gesetz für unser Denken und Erkennen gemacht werde. Später, so in Religion und Kunst 1880, geht er über den Standpunkt Schopenhauers hinaus, indem er an die Möglichkeit einer Besserung glaubt. Es kommt nur darauf an, den Grund des Elends in der Welt zu erkennen, um die Möglichkeit einer radikalen Regeneration einzusehen. Die Ausführung einer solchen „großen Regeneration“ kann nur aus dem „tiefen Boden einer wahrhaften Religion erwachsen“, die lebendig dargestellte Religion ist für Wagner aber die Kunst. W.s gesammelte Schriften u. Dichtungen, 9 Bde., 1871—1873, 10. Bd. 1883; 3. Aufl. 1897—1898. Vgl. Fr. v. Hausegger, R. W. u. Schopenhauer, 1878, Eine Darlegung d. philos. Anschauungen R. Wagners an der Hand seiner Werke, 2. Aufl. 1891.

Hugo Dinger, R. W.s geistige Entwicklung. Versuch einer Darstellung der Weltanschauung R. W.s mit Rücksicht auf deren Verh. z. d. philos. Richtungen der Junghegelianer und Arth. Schopenhauers, I. Bd.: Die Weltanschauung R. W.s in den Grundzügen ihrer Entwickl., Lpz. 1892. Houston Stewart Chamberlain, R. W., Münch. 1895; ders., R. W.s Philosophie, Beil. zur Allgem. Zeit., 1899, No. 47—49. Arth. Drews, Der Ideengehalt v. R. W.s „Ring der Nibelungen“ in seinen Beziehungen zur modernen Philos., Lpz. 1898. Rud. Louis, Die Weltanschauung R. W.s, Lpz. 1898. H. Lichtenberger, Wagner poète et penseur, Par. 1898. Dauriac, La philos. de R. W., Rev. philos., 24, 1899. Arth. Fetkenheuer, R. W. als Dichter und Denker, in Hammer, 3, 1903, Nr. 47. R. Lück, R. W. u. L. Feuerbach. E. Ergänz. d. bisher. Darstellung. der innern Entwickl. R. W.s, Diss., Jena 1905.

Über die schopenhauersche Schule s. verschiedene Aufsätze von Ed. v. Hartmann, z. B. in d. Gegenwart, 1883, S. 14 ff., in erweiterter Form wieder abgedr. in: Philos. Fragen d. Gegenw., sodann das nachher noch zu nennende Werk von C. Peters, der ausführlicher Frauenstädt, Noiré, Bilharz, Bahnsen, v. Hartmann behandelt. Vgl. auch O. Plumacher, Zwei Individualisten der schopenhauerschen Schule (Mainländer, Hellenbach), Wien 1881.

Julius Frauenstädt (geb. 17. April 1813, gest. 13. Januar 1879) ist von einem dem Hegelianismus näher liegenden Standpunkte zur schopenhauerschen Doktrin übergegangen, hat sich aber auch dieser gegenüber die Selbständigkeit gewahrt, indem er namentlich in ethischen Fragen von ihr abweicht. Er bekennt sich allerdings zum Monismus, statuiert aber innerhalb desselben einen „objectiv-phänomenalen Individualismus“. Vom subjektiven Idealismus Schopenhauers macht er sich los, und auch den konsequenten Pessimismus verwirft er. Vgl. seine Neuen Briefe über die schopenhauersche Philosophie, Lpz. 1876. Durch die Briefe über die schopenhauersche Philosophie, Lpz. 1854, hat er besonders zur Verbreitung und Popularisierung der Lehre Schopenhauers beigetragen. Seine Schriften sind: Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes (nebst einem Briefe des Dr. Gabler an den Verf.), Berl. 1838. Die Menschwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit mit Rücksicht auf Strauss, Schaller und Göschel, Berl. 1839. Studien u. Kritiken zur Theol. u. Philos., Berlin 1840. Schellings Vorlesungen in Berlin, Darstellung u. Kritik der Hauptpunkte derselben, Berl. 1842. Ueber das wahre Verhältn. der Vernunft zur Offenbarung, Darmst. 1848. Aesthetische Fragen, Dessau 1853. Auf schopenhauerschem Standpunkt hat Frauenstädt ferner Schriften über die Naturwissensch. in ihrem Einfluß auf Poesie, Religion, Moral und Philosophie, Lpz. 1855, Ueber den Materialismus, ebd. 1856, Briefe über die natürliche Religion, Lpz. 1858, Das sittl. Leben, Ethische Studien, Lpz. 1866, Blicke in die intellect., phys. und moral. Welt, Lpz. 1869, auch zahlr. Abhandlungen in verschiedenen Zeitschriften verfaßt. Als Erbe von Schopenhauers litterarischem Nachlaß veröffentlichte er manches auf Schopenhauer Bezügliche, s. ob. § 10. S. Ed. v. Hartmann, Fr. z. Umbild. der schopenhauersch. Ph., in: Neukantianism. etc., weiter u. M. Heinze, Allgem. Deutsche Biographie.

Treu der schopenhauerschen Lehre anhängen will Paul Deussen (geb. 1845, in Berlin 1871 habilitiert, seit 1889 Prof. d. Philos. in Kiel) in den Elementen der Metaphysik, Aachen 1877, 2. Aufl. Lpz. 1890, 3. durch eine Vorbetrachtung üb. das Wesen des Idealismus vermehrte Aufl. 1902. Wie sein Meister zeigt er sich dem indischen Denken sehr zugetan, das er in Indien selbst auch kennen lernte. Er hat weiter veröffentlicht: Kategorischer Imperat., Kiel 1891, 2. Aufl. 1902, Das System der Vedanta, Lpz. 1883, Sechzig Upanishad's des Veda a. d. Sanskrit übersetzt usw., Lpz. 1897 und sich dadurch um die Kenntniss der indischen Philosophie sehr verdient gemacht, sowie Allgem. Gesch. d. Philos., I. Bd., 1. Abth.:

Allgem. Einleit. u. Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's, Lpz. 1894, 2. Abth.: D. Philosophie der Upanishad's, Lpz. 1899; *Outlines of Indian philosophy*, 1900, Rede. S. auch b. Nietzsche.

Auf dem Grunde Kants führte nach Deussen Schopenhauer einen Bau ohne Gleichen auf, der im Laufe der Zeit durch den Fortschritt der Wissenschaften wohl modifiziert werden mag, im ganzen aber nicht veralten kann und unverlierbarer Besitz der Menschen bleiben wird. Den metaphysischen Grundgedanken Schopenhauers findet D. schon in den Upanishads des Veda, im Neuen Testamente — Schopenhauer wird von Deussen geradezu als *philosophus christianissimus* bezeichnet —, bei Parmenides, Platon, Plotin und bei Kant. Dieser Grundgedanke ist der, daß zunächst in der Welt alles materiell ist, daß aber diese materielle Welt nur ein subjektives durch die Formen des Bewußtseins bedingtes Phänomen ist, dem Traum vergleichbar, für den, der aus der Zeit in das Zeitlose übergetreten ist (für uns ein unbegreiflicher Zustand), ein völliges Nichts. Die wahre Realität liegt in dem raum-, zeit- und kausalitätslosen Gebiete; wir können uns ihr nicht auf intellektuellem, sondern auf moralischem Wege nähern, d. h. auf dem des selbstverleugnenden Handelns, ohne uns über das Ziel klar zu werden. Alles ist Wille, aber wenn es erlaubt ist, dem bedeutendsten aller Gegenstände den bedeutsamsten Namen beizulegen, so möchte man das Prinzip der Verneinung als Gott bezeichnen — nur ist darunter nicht etwa ein persönliches, also begrenztes, egoistisches, also sündhaftes Wesen zu verstehen. Es ist vielmehr eine „überweltliche Kraft“, ein weltwendendes Prinzip, ein Etwas, welches kein Auge schaut, kein Name nennt, kein Begriff erreicht noch je erreichen kann. Gott ist wie im Christentum das Prinzip der Welterlösung. In unserm Willen zeigt sich die Gottheit als die Kraft, welche die Umkehr zur Verneinung hervorbringt, in unserer Erkenntnis als die Stimme, welche auch gegen unseren Willen Gericht hält über gute und böse Taten von uns selbst und andern als Gewissensangst nach verübtem Unrecht, als Befriedigung über gute Handlungen — als der Friede Gottes.

Lazar B. Hellenbach (geb. 1827, gest. 1887 wahrscheinlich durch Selbstmord), bekannt als Sozialpolitiker und Okkultist, hat eine Reihe Schriften verfaßt, namentlich: *Der Individualismus im Lichte der Biologie u. Philos. d. Gegenw.*, Wien 1878, 2. Aufl. Lpz. 1887, *Die Vorurtheile der Menschheit*, 3 Bde., Wien 1879—1880, 3. Aufl. Lpz. 1893 (an die M. Nordaus Konventionelle Lügen stark erinnern), *Aus d. Tagebuche eines Philos.*, Wien 1881, *Die neuesten Kundgebungen einer intelligibeln Welt*, Wien 1882, *Die Magie der Zahlen etc.*, Wien 1882, *Eine Philos. d. gesunden Menschenverstandes*, Lpz. 1887, *Das 19. u. 20. Jahrh., Kritik der Gegenwart u. Ausblicke in d. Zukunft*. Aus d. handschriftl. Nachlasse herausgeg. von C. du Prel, Lpz. 1888. Er ist zwar von Schopenhauer ausgegangen, verliert sich aber mit der Annahme eines „Metaorganismus“, der bei ihm gleich der Seele ist, ins durchaus Phantastische. S. C. v. Richter, *Palingenesis od. Generationism.*? E. krit. Uebs. d. Anschauungen d. Baron L. v. H. u. Dr. Carl du Prel, Lpz. 1888. Hübbe-Schleiden, *H. d. Vorkämpfer f. Wahrh. u. Menschlichk.*, 1891.

Ziemlich nahe steht der Weltanschauung Schopenhauers Jul. Bahnsen (gest. 1881 als Lehrer in Lauenburg in Pommern), der die hegelsche Dialektik mit der Metaphysik Schopenhauers vereinigt. Wesen der Welt ist die Selbstentzweiung des Willens in jedem einzelnen Punkte der Welt. Hiermit ist die Unmöglichkeit der Erlösung gegeben sowie die Unmöglichkeit, die Welt vermittelt der logischen Formen zu erkennen. Der Trieb zum Erkennen ist immer da, aber seine Befriedigung scheitert an der Antilogik in der Welt. Beiträge zur Charakterologie mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen, 2 Bde., Lpz. 1867. Zum

Verh. zwischen Wille und Motiv, eine metaphys. Voruntersuchung zur Charakterologie, Stolp und Lauenburg 1870. Zur Philosophie der Geschichte, eine krit. Besprech. d. hegel-hartmannschen Evolutionismus aus schopenhauerschen Principien, 1871. Mosaiken und Silhouetten, charakterographische Situations- und Entwicklungsbilder, Lpz. 1877. Das Tragische als Weltgesetz u. der Humor als ästhetische Gestalt der Metaphysik, Lauenb. i. P. 1877. Bedingter Gedanke u. Bedingungssatz, Lpz. 1877. Der Widerspruch im Wissen u. Wesen der Welt, Princip u. Einzelbewährung der Realdialektik, 2 Bde., Berl. 1880—1881. Aphorismen zur Sprachphilos., Lpz. 1881. Wie ich wurde, was ich ward. Nebst neuen Stücken a. d. Nachlaß des Philosophen hrsg. v. Rud. Louis, Münch. 1905. S. über d. Realdialekt. B.s E. v. Hartmann in: Philos. Monatsh., 1881, S. 227—260, wieder abgedr. in: Philos. Fragen d. Gegenw., ferner über B.s charakterologischen Individualism. in: Neukantianism. usw.

Von Schopenhauer hat vieles herübergenommen E. v. Hartmann (s. u.). Im allgemeinen wahrt den schopenhauerschen Standpunkt Phil. Mainländer, Pseudonym für Phil. Batz, 1841 zu Offenbach a. M. geb., in Offenbach und Berlin kaufmännisch tätig, schied 1876 freiwillig aus dem Leben. Die Philosophie der Erlösung, Berl. 1876, 1. Bd., 3. Aufl., dessen Anhang eine Kritik Kants und Schopenhauers enthält, 2 Bd. (zwölf Essays), 2. Aufl., Frankf. 1894, welcher Schopenhauer noch überbietet. Er erblickt den Weltprozeß darin, daß die Kraft des zersplitterten Gottes, aus dessen Bruchstücken die Welt besteht, immer schwächer wird, bis sie endlich ganz verlöscht. Gott wollte das Nichtsein, infolgedessen mußte sein Wesen zerfallen in eine Welt der Vielheit, deren Einzelwesen alle das Streben nach dem Nichtsein hatten. In diesem Streben hindern sie sich gegenseitig, sie kämpfen miteinander und schwächen auf diese Weise ihre Kraft. So wird jedes Individuum in seinem Entwicklungsgang bis zu dem Punkt gebracht, wo sein Streben durch Vernichtung erfüllt ist. Gott tritt aus dem Übersein durch das Werden in das Nichtsein. Wir Menschen müssen dazu mitwirken durch geschlechtliche Askese. Doch wird auch der Selbstmord erlaubt, ja gepriesen, wie Mainländer selbst freiwillig den Tod wählte. A. Schwarze, M.s Philosophie der Erlös., Ztschr. f. ex. Philos., 17, 1889. M. Seiling, M. ein neuer Messias, Münch. 1888. Sus. Rubinstein, E. individualistischer Pessimist, M., Lpz. 1894; s. auch dieselbe, E. Trias von Willensmetaphysikern, Lpz. 1896. Fritz Sommerlad, aus dem Leben Phil. M.s (Mittheilung n. d. handschriftl. Selbstbiographie des Philosophen), Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 102, 1898, S. 74—101; ders., M.s Kantkritik, Kantst., III, S. 424—433. Großenteils auf Schopenhauers Doktrin gegründet ist Hippolyt Tauschinski, Die Botschaft der Wahrheit, der Freiheit und der Liebe, Wien 1868. Auf Kant und Schopenhauer fußt J. K. Becker, Abh. aus d. Grenzgeb. der Math. d. Philos., Zürich 1870. S. auch Theod. Stieglitz, Grundzüge der histor. Entwicklung aus den übereinstimmenden Principien der Philos. A. Schopenhauers und der naturwissenschaftl. Empirie, Wien 1881.

Alfons Bilharz (geb. 1836, lebt als Sanitätsrat in Sigmaringen) will den rationalistischen Boden Kants durch den ontologischen ersetzen. Dem Sein muß vor dem Denken der Vorrang eingeräumt werden. Der Erkenntnistheorie muß eine Metaphysik als Lehre vom vorbewußten Sein zur Seite stehen. Die Wahrheit besteht nicht darin, daß man logischen Denkgesetzen nur folgt, sondern darin, daß das Denken mit dem Sein übereinstimmt. Bilharz versucht die metaphysische Willenslehre Schopenhauers mit einem atomistischen Dynamismus zu vereinigen; der Wille ist atomistisch in sich gespalten. Dem Subjekt des Wollens steht das Objekt des Wollens gegenüber, das ist die Außenwelt, an der sich der Einzelwille fortwährend stößt. Diese wird aus Kraftatomen gebildet, die ihrem eigentlichen

Wesen nach auch Subjekte wie wir sind. Das Universum stellt sich, räumlich aufgefaßt, als unendlich große Kugel mit unendlich vielen Mittelpunkten dar; in ihr ist jeder Punkt selbst Mittelpunkt einer unendlich großen Sphäre, und jeder Punkt in ihr steht dem All als vereinigter Objektpunkt gegenüber, mit welchem zusammen er den Begriff des Seins ausmacht. — Die Ästhetik Schopenhauers sowie dessen Pessimismus verwirft Bilharz. — Der heliocentrische Standpunkt der Weltbetrachtung, Grundlegungen zu einer wirklichen Naturphilosophie, Stuttg. 1879. Vgl. auch Metaphys. Anfangsgründe der mathemat. Wissenschaften, auf Grundl. d. heliocentr. Ph. dargestellt v. Alf. Bilharz und Portus Danneger, Sigmaring. 1880. Metaphysik als L. vom Vorbewußten, 1. Bd., enth. den analyt. Teil u. vom synthetisch. T. die Beziehung. der Metaphysik zur Erkenntnistheorie u. Logik u. z. d. mathemat.-physikal. Wissenschaften, 1. u. 2. Hälfte, Wiesbad. 1890, 1897. Die Lehre vom Leben, Wiesbaden 1902. Mit Kant — über Kant hinaus, Wiesbaden 1904.

Hier sei sogleich erwähnt Carl Peters, der Afrika-Reisende (geb. 1856), Willenswelt und Weltwille, Lpz. 1883, der in vielen Punkten mit Ed. v. Hartmann übereinstimmt, namentlich in dem erkenntnis-theoretischen Realismus, in der Verbindung von Wille und Vorstellung und in der Teleologie. Dem absoluten Weltwillen steht gegenüber der absolute, auseinandergesprengte leere Raum, dem unendlich Daseinsvollen das unendlich Daseinsleere, dem absolut Aktiven das absolut Passive. Das Lebensvolle wurde nun durch den eigensten Schaffensdrang gezwungen, dieses Zweite, ihm Entgegengesetzte in die Daseinsfülle seiner selbst mit hineinzureißen, es mit seiner Wesenhaftigkeit zu durchdringen. Auf ethischem Gebiete sind seine Ansichten ähnlich denen v. Hartmanns: „Aus der Lohe des Scheiterhaufens individueller Eudämonologie steigt wie ein Phönix der kosmische Optimismus empor.“ S. üb. ihn E. v. Hartmann, Ein neuer Schopenhauerianer, in d. Gegenwart, 1883, No. 14.

Den Pessimismus, der schon Anfang dieses Jahrhunderts namentlich durch den italienischen Dichter Grafen Giacomo Leopardi (1793—1837, Operette morali, Mil. 1827, vgl. verschiedene Abhandlungen von M. Aulard, ferner Krantz, Le pessimisme de L., in Revue philos., Bd. 10, 1880, S. 396—413, Le origine psicologiche del Pessimismo Leopardino, Torino 1898) vertreten war, hat besonders nach Schopenhauer Ed. v. Hartmann weiter und tiefer zu begründen sowie als einzig richtige Lebensanschauung und als das wahre Fundament einer wirklichen Ethik hinzustellen gesucht. Die pessimistische Stimmung, für welche die Bedingungen namentlich in Deutschland weder im Mangel großer Ideen und Aufgaben noch in öffentlicher und privater Sittenverderbnis besonders stark vorlagen, wurde vielfach, scheinbar durch soziale Suggestion, die herrschende, besonders in der schöngeistigen Litteratur, wobei freilich oft nur ein Spiel mit der düsteren Lebensanschauung getrieben wurde. Willensschwäche und allgemein um sich greifende Neurasthenie taten das Ihrige zur Verbreitung der pessimistischen Richtung. — Es entstand für und wider den Pessimismus eine ganze Litteratur, von der nur das Bedeutendere hier angeführt werden soll. In den letzten Jahren hat die Neigung zum Pessimismus sehr nachgelassen, wie man schon aus der spärlicher erschienenen Litteratur sehen kann.

A. Taubert (die erste Frau Ed. v. Hartmanns), Der Pessimismus u. seine Gegner, Berl. 1873. J. B. Meyer, Weltelend u. Weltschmerz, eine Rede gegen Schopenhauers und Hartmanns Pessimismus, Bonn 1872. Georg Jellinek, Die Weltanschauungen Leibniz' u. Schopenhauers, I.-D., Wien 1872. Heinr. Schwarz, Das Ziel d. religiösen u. wissenschaftlichen Gärung nachgewiesen an E. v. H.s Pessimismus, Berl. 1875. G. P. Weygoldt, Krit. des philos. Pessimism. d.

neuesten Zeit, Preisschr., Leiden 1875. W. Gass, Optimismus u. Pessimismus, der Gang der christl. Welt- u. Lebensansicht, Berl. 1876. Th. Frantz, Der Pessimismus, seine Begründung in der modernen Philosophie, sein Einfluss auf die gegenwärtige Durchschnittsbildung, Carlsruhe 1876. Joh. Huber, D. Pessimismus, München 1876. James Sully, Pessimism. A history and a criticism, Lond. 1877. Caro, Le Pessimisme au XIX. siècle Leopardi—Schopenh.—Hartm., Paris 1878, 2. éd. 1881. Ludw. v. Golther, Der moderne Pessimismus, mit einem Vorwort von Friedr. Theod. Vischer, Lpz. 1878. G. Borries, Ueb. d. Pessimism. als Durchgangspunkt zu universaler Weltanschauung, I.-D., Lpz. 1880. Hugo Sommer, Der Pessimism. u. d. Sittenl., Haarlem 1882, 2. Aufl. Berl. 1883. Alb. Bacmeister, Der Pessimism. u. d. Sittenl. mit besond. Berücksichtig. von E. v. Hartmanns Phänomenol. des sittl. Bewusstseins, Gütersloh 1882. Rehmke, Der Pessimism. u. d. Sittenl., Lpz. 1882. P. Christ, Der Pessimism. u. d. Sittenl., Haarlem 1882. J. Duboc, Der Optimism. als Weltanschauung u. seine religiös-eth. Bedeut. f. d. Gegenwart, Bonn 1881. J. Dippel, D. neuere Pessimism., Würzb. 1884. O. (Olga) Plümacher, Der Pessimism. in Vergangenheit u. Gegenwart, Geschichtliches u. Kritisches, Heidelb. 1884, 2. Ausg. 1888. Max Braig, D. Pessimism. in seinen ethisch. Grundlagen, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Krit., 84, 1884, S. 78—105. Alb. Weckesser, D. empir. Pessimism. in sein. metaphys. Zusammenhang im Syst. von Ed. v. Hartmann, Bonn 1885. W. Ribbeck, Studien üb. d. Pessimism., in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph. IX, 1885, S. 265—287. Grg. Simmel, Ueb. d. Grundfrage des Pessimism. in method. Hinsicht, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Krit., 90, 1887, S. 237 bis 247. Gust. Küssner, Krit. des Pessim., Vers. e. Theodicee, Halle 1888. J. Friedländer u. M. Berendt, D. Pessimism. im Lichte e. höheren Weltauffass., Berl. 1893. Ueberwindung des Pessimismus durch eine Art spinozistischen Pantheismus. K. Hollensteiner, Das Weltelend u. die Welterlösung, Versuch einer Pneumatik, Gütersloh 1894 (orthodox-protestantischer Standpunkt). M. Wentscher, Ueb. d. Pessimismus u. s. Wurzeln, Bonn 1897. Frdr. Paulsen, Schopenhauer. Hamlet. Mephistopheles. Drei Aufsätze zur Naturgesch. des Pessimism., Berl. 1900. Hier. Lorm s. S. 240. Vikt. Rydberg, Leibniz, Theodicee u. der Schopenhauer-Hartmannsche Pessimismus, Vorlesungen. A. d. Schwedischen v. Jos. Fredbärj, Lpz. 1903. Arnold Kowalewski, Studien zur Psychologie des Pessimismus (in: Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens), Wiesbaden 1904 (genaue u. klärende Forschung). Die hierher gehörenden Schriften v. Hartmanns s. u.

Unter den Anhängern Benekes sind die bedeutendsten Joh. Gottlieb Dressler, der, durch Benekes Erziehungslehre für dessen Richtung gewonnen, sich um die Erläuterung und Verteidigung derselben sehr verdient gemacht hat, und Friedr. Dittes. Ferner hat Beneke auf Carl Fortlage und Friedrich Ueberweg wesentlich eingewirkt.

J. G. Dressler (gest. 18. Mai 1867), Beiträge zu einer besseren Gestaltung der Psychol. u. Pädagog., a. u. d. T.: Beneke u. d. Seelenl. als Naturwissensch., Bautzen 1840—1846. Prakt. Denkl., Bautzen 1852. Ist Beneke Materialist? Berl. 1862. Die Grundlehren der Psychologie u. Logik, Lpz. 1867, 3. Aufl. v. Friedr. Dittes u. O. Dressler, Lpz. 1872. Außerdem hat Dressler zahlreiche Abhandlungen in pädagogischen Zeitschriften erscheinen lassen. Von ihm ist nach Benekes Tode desselb. Lehrb. d. Psychol. in 3. Aufl., Berlin 1864, 4. Aufl. ebd. 1877, u. B.s Erziehungs- und Unterrichtslehre in 3. Aufl., Berlin 1864, herausgegeben worden. Von Dresslers Sohn, O. Dressler, ist ein Grundriss der psycholog. Anthropologie als Grundlage der Erziehungslehre, Lpz. 1868, erschienen und ein Lehrbuch der Anthropologie, Lpz. 1876 ff.

Der Pädagog J. R. Wurst hat in seiner Schr.: „Die zwei ersten Schuljahre“ Benekes Sittenlehre pädagogisch verwertet. Seine „Sprachdenklehre“ beruht ihrem Inhalt nach auf Karl Ferdinand Beckers Grammatik (dessen bedeutendstes Werk „Organism. der Sprache“, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1841, nicht ohne Einfluß auf Trendelenburg gewesen ist), ihrer didaktischen Form nach zumeist auf Benekes Lehre. Kämmer hat zu Hergangs „Pädagog. Realencyklopädie“ Beiträge geliefert, die auf Benekes Doktrin beruhen, auch Artikel in Zeitschriften zur Pädagog.

u. Gesch. der Pädagog. verfaßt (Ueber Herodes Atticus in d. Jahrb. f. Ps. u. Pädagog. 1870 etc.). Pädagogische Schriften über die Entwicklung des Bewußtseins von Börner, Dittes, Ueberweg sind aus der benekeschen Schule hervorgegangen. Außerdem sind hier zu nennen: Otto Börner, Die Willensfreiheit, Zurechnung und Strafe, Freiberg 1857. Friedr. Dittes (geb. 1826, gest. 15. Mai 1896 in Wien), Das Aesthetische nach seinem eigenthümlichen Grundwesen und seiner pädagogischen Bedeutung, Lpz. 1854, Ueber Religion und religiöse Menschenbildung, Plauen 1855, Naturlehre des Moralischen und Kunstlehre der moralisch. Erziehung, Lpz. 1856, Ueb. d. sittl. Freiheit, mit besonderer Berücksichtigung der Systeme von Spinoza, Leibniz, Kant. Nebst einer Abhandl. über den Eudämonismus, Lpz. 1860, 2. Aufl. ebd. 1892, Grundriss der Erziehungs- und Unterrichtslehre, Lpz. 1868 u. öft., Lehrb. d. Psychol., 5. Aufl., 1876, Lehrb. d. prakt. Log., 7. Aufl., Lpz. 1884, Gesammelte Schriften, 1. u. 2. H., Lpz. 1894. Verschiedene Disziplinen Herbarts hat Dittes einer scharfen Kritik unterzogen, s. ob. d. Litterat. b. Herbart. Fried. Schmeding, Das Gemüth, G.-Pr., Duisb. 1868. Von Heinrich Neugeboren und Ludw. Korodi ist eine Vierteljahrsschr. für d. Seelenlehre, Kronstadt 1859—1861, herausgegeben worden.

Nicht für empiristisch genug hält den benekeschen Empirismus Reinhold Hoppe, Zulänglichkeit des Empirismus in d. Philos., Berl. 1852, der seine Arbeit als Vollführung dessen, was Locke gewollt hat, bezeichnet, nämlich als Aufklärung über die philosophischen Begriffe zum Zweck der scharfen Bestimmung der philosophischen Fragen, wodurch deren Lösung bedingt sei. In seiner philosophischen Doktrin berührt sich Hoppe zumeist mit Berkeley, will jedoch nur an dessen Grundansicht festhalten, daß das Ding nur in der Idee von Geistern existiere, oder daß jedes Objekt der Erkenntnis Idee eines Subjekts sei, tadelt aber, daß Berkeley die Abstraktion nicht auf die Perzeption angewandt habe, wodurch der Begriff des Dinges gewonnen werde.

Benekes empirischen Standpunkt versetzt mit kantisch-fichtescher Spekulation in freier Umbildung Carl Fortlage (geb. 1806 zu Osnabrück, gest. d. 8. Nov. 1881 als Prof. der Philos. in Jena), System der Psychologie als empirische Wissenschaft aus der Beobachtung des inneren Sinnes, 2 Bde., Lpz. 1855. Acht psycholog. Vorträge, Jena 1868. Sechs philosoph. Vorträge, ebd. 1869, 2. Aufl. 1872. Vier psycholog. Vorträge, Jena 1874. Beiträge zur Psychologie als Wissensch. aus Speculation u. Erfahrung, Lpz. 1875. Aus einer Anzahl religionsphilosophischer Abhandlungen, die sich in seinem Nachlasse fanden, hat Lipsius eine, Das Menschheitsideal der Moralität nach dem Christenthum, im 9. Bde. der Jahrbücher für protest. Theol. herausgegeben. Vgl. R. Eucken, Fortlage als Religionsphilosoph in: Ztschr. f. Philos., Bd. 82, 1883, S. 180—196, der den Nachlaß benutzt hat. Fortlage will bei seinen psychologischen Forschungen namentlich die Selbstbeobachtung anwenden und bringt eine Menge geistvoller und feiner Bemerkungen, ohne mit seinem psychologischen Grundbegriff des Triebes, der sich aus Gefühl und Vorstellung zusammensetzt, und seinem Mechanismus der Triebe viel Anklang zu finden. Auf metaphysischem Gebiet versuchte er mit Vorliebe für Fichte auch mit einer gewissen Hinneigung zur Mystik eine Vereinigung des Pantheismus mit dem Theismus, indem er seine Weltanschauung transzendenten Pantheismus nannte. Die Welt ist im All-einen oder in dem absoluten Ich enthalten, mit dem die sittlich und intellektuell selbständigen endlichen Geister eins werden. Dasselbe ragt aber zugleich über die Zeit und den Raum, über Natur und Geschichte hinaus. S. über Fortlage Mor. Brasch, K. F., Ein philos. Charakterbild, in: Unsere Zeit, 1883, S. 730—756, auch dessen Philosophie der Gegenwart.

Friedrich Ueberweg (geb. 1826 zu Leichlingen im Kreise Solingen, habilitierte sich 1852 in Bonn, 1862 außerordentlicher, 1868 ordentlicher Professor in Königsberg, gest. 1871), der diesen Grundriß der Geschichte der Philosophie in der ursprünglichen Form verfaßt und bis zur 3. bez. 4. Auflage weiter herausgegeben hat, stellte sich in seiner ersten Schrift „Die Entwicklung des Bewusstseins durch den Lehrer und Erzieher“ ganz auf den Standpunkt Benekes. In „System der Logik und Geschichte der logischen Lehren“, Bonn 1857, 5. Aufl. 1882, herausgeg. v. J. B. Meyer, versucht er, die Logik auf aristotelische Prinzipien zu gründen. Mor. Brasch, D. Welt- u. Lebensanschauung Fr. U.s in s. gesammelten philos.-krit. Abhandlungen. Nebst e. biograph.-histor. Einleit., Lpz. 1889. — Das Erkennen ist die Tätigkeit des Geistes, vermöge deren er ein bewußtes Abbild der Wirklichkeit in sich erzeugt. Es teilt sich das Erkennen in ein unmittelbares, d. h. äußere und innere Wahrnehmung, und in ein mittelbares, d. h. das denkende. Die auf mittelbare Erkenntnis zielende Tätigkeit ist das Denken. Die moralischen Gesetze sind Bestimmungen, denen sich die Erkenntnistätigkeit um des Erkenntniszweckes willen unterwerfen muß. Ueberweg will die Mitte halten zwischen der subjektivistisch formalen Logik (Kant, Herbart), welche die Formen des Denkens zu den Formen des Seins außer Beziehung setzt, und der metaphysischen Logik (Hegel) welche beiderlei Formen identifiziert, in der Selbstbewegung des reinen Gedankens zugleich die Selbsterzeugung des Seins erkannt zu haben meint. Er will dem Aristoteles folgen, welcher in dem Denken das Abbild des Seins sieht, ein Abbild, das von seinem realen Korrelate verschieden ist, ohne doch zu ihm außer Beziehung zu stehen, und demselben entspricht, ohne doch mit ihm identisch zu sein. Von hier ausgehend, will er sich in derselben Richtung wie Schleiermacher, Ritter, Trendelenburg, Beneke mit seiner Bearbeitung der Logik bewegen. Es spiegelt sich nach ihm in der räumlich zeitlichen Ordnung der äußeren Wahrnehmung die eigene räumlich zeitliche Ordnung, und in der inneren Wahrnehmung die eigene zeitliche Ordnung der realen Objekte ab. Die sinnlichen Qualitäten, die Farben und Töne usw., die den Wahrnehmungsinhalt ausmachen, sind zwar als solche nur subjektiv und nicht Abbilder von Bewegungen, stehen aber zu bestimmten Bewegungen, als deren Symbole, in einem gesetzmäßigen Zusammenhange. Ueberweg hat am wenigsten gegen die Bezeichnung seines Systems als eines Ideal-Realismus einzuwenden (vgl. seinen Aufsatz „Ueber Idealismus, Realismus und Ideal-Realismus“ in d. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit., Bd. 34, 1859). Zu Kant stellt er sich in entschiedenem Gegensatz, indem er zu zeigen suchte, wie die räumlich-zeitliche und kausale Ordnung, auf deren Erkenntnis die Apodiktizität beruht, nicht erst von dem anschauenden und denkenden Subjekte in einen chaotisch gegebenen Stoff hineingetragen, sondern aus der natürlichen und geistigen Realität, in der sie ursprünglich ist, successive durch Erfahrung und Denken in das subjektive Bewußtsein aufgenommen wird.

In einem Aufsatz: „Die Principien der Geometrie wissenschaftlich dargestellt“, Arch. f. Philol. u. Pädag., 17, 1851, abgedruckt bei Brasch, S. 263—307, versuchte er die empiristische Raumtheorie durch die Analyse der Bewegung fester Körper zu begründen, indem er von dieser Analyse den Ursprung geometrischer Axiome gewinnen wollte. S. darüber E. von Cyon, D. physiolog. Grundlagen der Geometrie von Euklid, Bonn 1901 (Separatabdr. aus d. Archiv. f. die ges. Physiologie, Bd. 85). In der Psychologie huldigte Ueberweg bald dem vollen Naturalismus, wie aus seiner sensualistisch- — oder materialistisch- — nativistischen Raumtheorie hervorgeht, die er dargestellt hat in der Zeitschr. f. rationelle Medicin von Henle u. Pfeuffer, 1859, III. Reihe, 5. Bd., 3. Heft. Die Vorstellungen befinden sich nach

dieser Ansicht als ausgedehnt in dem Empfindungsraum, welcher identisch mit dem Anschauungsraum ist. — In seiner späteren materialistischen Weltanschauung, zu der er durch den intimen Verkehr mit Czolbe wohl zum Teil gebracht wurde, sucht er doch die Teleologie beizubehalten. Er hat diese Anschauung in Briefen niedergelegt. S. darüber Lange, *Gesch. des Materialismus*, Bd. 2. Seine Arbeiten zur Geschichte der Philosophie, namentlich seine Untersuchungen über Echtheit u. Zeitfolge der platonischen Schriften etc. sind in der Literatur dieses Grundrisses angegeben, die über Schiller hatte er infolge eines Preisausschreibens der Wiener Akademie verfaßt und eingereicht. Jedoch erhielt Karl Tomascheks Werk den Preis, und so ist dies Ueberwegsche Werk erst lange nach dem Tode des Verfassers 1884 veröffentlicht worden.

Von Ueberweg handeln F. A. Lange, *Fr. Ueberweg*, aus d. altpr. Monatschrift, Bd. 8, S. 487—522, auch separat, 1871, u. A. Lasson, *Zum Andenken an Fr. Ueberweg*, in: *Philos. Monatsh.* Bd. VII, 1872, S. 289—313, auch M. Brasch in der oben erwähnten Sammlung von Ueberwegs Abhandlungen.

§ 19. Bei der allseitigen und eifrigen Durchforschung der Geschichte der Philosophie ist es natürlich, daß man auch mehrfach in der Geschichte selbst nicht nur Elemente zu neuen Konstruktionen fand, sondern geradezu ältere Systeme, wenn auch nicht ganz in der ursprünglichen Gestalt, wieder aufnahm oder sich ihnen doch eng anschloß. In dieser Beziehung ist hervorzuheben Aristoteles, der von Trendelenburg als der Philosoph der organischen Weltanschauung besonders geschätzt und benutzt wird. Auch das Studium des Aristoteles nach der philologischen und der erklärenden Seite hin hat Trendelenburg in erfolgreichster Weise gefördert. Auf Spinoza griff man mehrfach, abgesehen noch von einem Neuspinozismus, zurück, ebenso auf Leibniz.

Inmitten des Kampfes der philosophischen Parteirichtungen liegt für die philosophische Erkenntnis eine gemeinsame Basis teils in der Geschichte der Philosophie, teils in einzelnen zu bleibender Giltigkeit gelangten philosophischen Doktrinen (zumeist auf dem Gebiet der Logik), teils auch in den zu der Philosophie in nächster Beziehung stehenden Resultaten der positiven Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaft. Der Rückgang auf diese gemeinsamen Ausgangspunkte philosophischer Forschung, die eindringende und treffende, aber in der Form gemäßigte Kritik einseitiger Doktrinen und die unternommene Rekonstruktion der Philosophie auf gesichertem Grunde, allerdings unter Mitzunahme einiger ihm selbst eigentümlichen Hypothesen, sind die wesentlichen Verdienste des Aristotelikers Adolf Trendelenburg (geb. 1802 in Eutin, seit 1833 außerordentlicher, seit 1837 ordentlicher Prof. der Philos. in Berlin, gest. 1872). Er hat lange Zeit eine einflußreiche Stellung in Berlin eingenommen und als akademischer Lehrer weitreichende Wirkung ausgeübt. Er suchte zwischen der formalen und metaphysischen Logik zu vermitteln. Unter den ihm eigentümlichen Doktrinen ist die beachtungswerteste die Annahme einer konstruktiven, durch den Zweck geleiteten Bewegung, die der äußeren Welt des Seins und der innern Welt des Denkens gemeinsam sei, so daß das Denken, als das Gegenbild der äußeren Bewegung aus sich a priori, aber in notwendiger Übereinstimmung mit der objektiven

Realität, Raum, Zeit und Kategorien erzeuge. In dem schöpferischen Gedanken ruht nach der „organischen Weltanschauung“ (vgl. Grundr. III, zu § 17, S. 121 f.) das Wesen der Dinge. Der Zweck beherrscht und bewegt die Welt; indem Trendelenburg die Zweckursache ethisiert, gewinnt er den Begriff der Gottheit als eines ethischen Wesens, zu dem der Mensch in ein religiöses Verhältnis treten kann. Die sittliche Aufgabe des Menschen ist, die Idee seines Wesens zu erfüllen, indem der Gedanke, der in ihm zum Selbstbewußtsein gelangt, das Begehren und Empfinden erhebt und dieses den Gedanken treibt und belebt. Nur im Staat und in der Geschichte entwickelt der Mensch seine menschliche Natur. Das Recht wahrt die äußeren Bedingungen für die Verwirklichung des Sittlichen mit der Macht des Ganzen; es ist der Inbegriff derjenigen allgemeinen Bestimmungen des Handelns, durch welche es geschieht, daß das sittliche Ganze und seine Gliederung sich erhalten und weiter bilden kann. Die äußere Allgemeinheit der geltenden Rechtsbestimmungen folgt aus der inneren Allgemeinheit der sittlichen Zwecke, für deren Bestand das Recht da ist. Trendelenburg führt diesen Begriff des Rechts durch die verschiedenen Sphären vom Privatrecht bis zum Völkerrecht durch. Der Staat ist der universelle Mensch in der individuellen Form des Volkes. Das Ziel aller Staatsverfassung ist die Einheit der Macht. Gesinnung und wachsende Verwirklichung der Idee des Menschen ist der Impuls der Weltgeschichte. — Viele der Forscher auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie, namentlich der alten Philosophie, verdanken Trendelenburg die wesentlichste Anregung. Besonders ist das philologische und methodisch philosophische Studium des Aristoteles durch ihn in Aufnahme gekommen. Von bedeutender Wirkung ist seine scharfe Polemik gegen Hegels Dialektik und Herbarts Realismus gewesen.

Außer Trendelenburgs in der Litteratur dieses Grundrisses erwähnten philologischen und historischen Schriften kommen hier noch insbesondere die didaktisch höchst wertvollen „Elementa logicae Aristot.“, Berol. 1836, 9. Aufl. 1892, nebst den zugehörigen „Erläuterungen“, Berl. 1842, 3. Aufl. 1876, ferner die Hauptwerke: Logische Untersuchungen, Berl. 1840, 2. Aufl. Lpz. 1862, 3. Aufl. 1870, und: Naturrecht auf d. Grunde d. Ethik, Lpz. 1860, 2. ausgeführtere Aufl. ebd. 1868, in Betracht. An die logischen Untersuchungen schließt sich die Schrift: Lücken im Völkerrecht, Lpz. 1870. S. über Trendelenburg H. Schwarz, Tr.s fortgeschrittene Verstandesansicht, in: Ztschr. f. Ph. u. philos. Kr., 1864, S. 76 bis 109. Herm. Bonitz, zur Erinnerung an Fr. Ad. Tr., Vortrag, gehalten in der königl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin, Berl. 1872. K. v. Prantl, Gedächtnissrede auf Fr. Ad. Tr., gelesen in der münch. Akad. München 1873. Ernst Bratuscheck, Biographie Ad. Tr.s, in den Philosophischen Monatsheften, VIII, 1872, u. separat, Berl. 1873. Maxim. Sohrr., Tr. u. die dialektische Methode Hegels, Halle 1874. Rud. Eucken, Zur Charakterist. der Philos. Tr.s in: Philos. Monatsh., 1884, S. 342—366. O. Veeck, Darstell. u. Erörter. der religionsphilos. Grundanschauungen Tr.s, e. Beitr. zur Würdig. Tr.s, Gotha 1888. Bernh. Liebermann, D. Zweckbegr. b. Tr., Meining. 1889. Hugo Orphal, D. rechtsphilos. Anschauung Tr.s dargest. u. beurth., Eisleben 1891. E. Hoffmann, D. Psychol. Fr. Ad. Tr.s, Diss., Greifsw. 1892. W. Deike, D. ästhetischen Lehren Tr.s, Pr., Helmstedt 1897. S. auch Kym's Metaphys. Untersuchung.: Tr.s logische Untersuchung. u. ihre Gegner, 3 Abhandlungen. Devantier, Zur Erinnerung an Frdr. Ad. Tr., Eutin 1902. R. Eucken, Zur Erinnerung an Ad. Tr. (Rede, am 20. Okt. 1902 bei der in Eutin veranstalteten Säkularfeier gehalten), Deutsche Rundschau 29, 1902, H. 3, S. 448 bis 458. G. Buchholtz, D. ethischen Grundgedanken Fr. Ad. Tr.s, Diss., Jena 1904.

An Trendelenburg haben u. a. Carl Heyder (geb. 1812, gest. als Prof. in

Erlangen 1886), Die arist. u. hegelsche Dialektik, I, Erlangen 1845, D. Lehre von d. Ideen in einer Reihe von Untersuch. über Geschichte u. Theorie ders., 1. Abth., Frankf. a. M. 1874, A. L. Kym (Prof. in Zürich, geb. 1822, gest. 1899), Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Gesch. d. Philos., Zürich 1849, Die Weltanschauungen u. deren Consequenzen, Zürich 1854, Trendelenburgs log. Untersuchungen u. ihre Gegner, 1. Abhandlung, in: Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik, Bd. 54, Heft II; 2. Abhandlung, in: Philos. Monatshefte, IV, 1870, Metaph. Untersuchungen, München 1875, Das Problem des Bösen, München 1878, D. menschl. Seele, ihre Selbstrealität u. Fortdauer, Berl. 1890, sich angeschlossen. Kym will Pantheismus und Theismus vermitteln in einem „theistischen Monismus“ und faßt seine Weltanschauung in den Worten zusammen: Spinozas Substanz vertieft und beherrscht durch Platons Ideen. Die Seele ist dem Leibe gegenüber ein Fürsichsein, indem sie nach Zwecken wirkt, gestaltet sie den Leib. Sie hat vor ihm begrifflich Priorität, entwickelt sich aber sonst mit ihm zusammen. Ihr kommt das Bewußtsein der Kontinuität zu, und als denkendes Bewußtsein erfährt sie sich selbst. — In der erneuten Basierung der Logik auf aristotelische Prinzipien kommt mit Trendelenburg auch Fr. Ueberweg überein (s. o.).

Die leibnizsche Grundansicht in eigentümlicher Form erneut Michael Petöcz, Ansicht der Welt, Lpz. 1838, der die Welt aus Seelen bestehen läßt. Auf Leibniz, als den „eigentlichen Giganten der deutschen Philosophie“, weist auch Joseph Durdik hin, indem er zugleich Newtons Gravitationsgesetz in den leibnizischen Gedankenkreis hineinzuverarbeiten sucht, s. oben bei den Herbartianern u. unten bei der böhmischen Philosophie. Auch M. Drossbach (s. u.) steht in einem verwandten Gedankenkreise.

Einen auf Bacon zurückgehenden Empirismus vertritt O. F. Gruppe (1804 in Danzig geb., lange Jahre Sekretär der Akademie der Künste in Berlin, als solcher 1876 gest.), dessen Ansichten auch mit denen Benekes einige Ähnlichkeit haben. Er schrieb: Antäus, ein Briefwechsel über speculative Philos. in ihrem Conflict mit Wissensch. u. Sprache, Berl. 1831. Wendepunkt d. Philos. im 19. Jahrh., Berl. 1834. Gegenwart u. Zukunft d. Philos. in Deutschland, Berl. 1855. Gruppe hält dafür, das System sei die Kindheit der Philosophie, die Mannheit der Philosophie sei die Forschung. Er bekämpft alle Metaphysik und Spekulation auf das entschiedenste und sieht in der Geschichte der Philosophie fast durchgehend eine Geschichte der Irrtümer.

Dem Spinozismus nähert sich Adolf Steudel (geb. 1805 in Esslingen, Rechtsanwalt in Stuttgart, gest. das. 1887), Philosophie im Umriss, I. Th.: Theoretische Fragen 1. u. 2. Abth. Stuttg. 1871, II. Th.: Praktische Fragen. 1. Abth.: Kritik der Sittenlehre, Stuttg. 1877, 2. Abth.: Kritik der Religion, insbesondere der christlichen, ebd. 1881, 3. Abth.: Kritische Betrachtungen über die Rechtslehre, ebd. 1884. Das goldene ABC der Philosophie, d. i. die Einleitung zu dem Werke: Philosophie im Umriss, neu herausgeg. u. mit Bemerkungen versehen v. M. Schneidewin, Berl. 1891, dem Steudel als der zweitbedeutendste Philosoph der letzten Jahrzehnte neben Ed. v. Hartmann, als dem ersten, erscheint. Steudel sucht die Wahrheit als die Uebereinstimmung des Gedankens und der subjektiven Auffassung mit dem wirklichen Grund und Wesen der Erscheinungen der objektiven Welt und kommt auf einen dem spinozistischen verwandten Pantheismus hinaus: Die endlichen Dinge, auch das menschliche Ich, sind nicht Substanzen, Substanz ist nur das eine „sich in der Welt diesseitig auswirkende und differenzierende, absolute, sich mit Selbstbewusstsein besitzende, geistige Princip, Gott“; dieser ist zwar ein übersittliches Wesen, aber für die Menschheit ist Sittlichkeit zu einem vernünftigen und glücklichen Leben notwendig. Die Gotteserkenntnis

kann philosophisch gewonnen werden, während das dogmatische Christentum vor dem Verstande nicht zu halten ist.

Die einheitliche Weltanschauung Spinozas sucht unter Abweisung des Positivismus, ferner unter scharfer Kritik der Transzendentalphilosophie Kants und vielfachen Umformungen derselben, mit Zuhilfenahme der Atomistik zu begründen H. (Helene) Bender, indem sie ein schlechthin unbedingtes, das allem Erscheinenden und seinen Veränderungen zugrunde liegt, d. h. die Substanz, die identisch ist mit dem Ding an sich, annehmen zu müssen glaubt. Zur Lösung des metaphysischen Problems. Kritische Untersuchungen über den metaphysischen Werth des Transscendental-Idealismus und der atomistischen Theorie, Berl. 1886, Ueber das Wesen der Sittlichkeit und den natürlichen Entwicklungsprozess des sittlichen Gedankens, Halle 1894, Philosophie, Metaphysik und Einzelforschung, Lpz. 1897.

§ 20. Auf den meisten katholischen Lehranstalten ist ein scholastisch-modifizierter Aristotelismus nicht ausgestorben, insbesondere herrschte die thomistische Doktrin. Allerdings zeigten sich und zeigen sich noch in Deutschland Bestrebungen, das Dogma mit dem Zeitbewußtsein, mit der gegenwärtigen Wissenschaft und namentlich mit der modernen Philosophie zu versöhnen, so in der Tübinger katholisch-theologischen Schule. Zu nennen sind hier vor allen Kuhn, Braig und Schell. — Der Thomismus war schon vor und in der Mitte des vorigen Jahrhunderts in und außerhalb Deutschlands vertreten, z. B. in Italien durch Liberatore, Zigliara, in Spanien durch Gonzalez, Balmes, in Frankreich durch Lacordaire, in Deutschland durch Plassmann, Stöckl u. a. Freilich gingen die katholischen Philosophen vielfach auseinander, so daß sogar über wichtige Fragen heftiger Streit entbrannte.

Kräftiges neues Leben erhielt der Thomismus besonders infolge einer päpstlichen Enzyklika aus dem Ende der siebziger Jahre und wurde in der katholischen Kirche die offizielle Philosophie. Für ihn wurde sehr eifrig und mit großem Erfolg gearbeitet, und auf diese Weise auch der thomistisch gefärbte Aristoteles in die Gegenwart wieder eingeführt. Hervorzuheben sind von diesen katholischen Gelehrten, unter denen es freilich auch wieder verschiedene Schattierungen gibt: Kleutgen, Gutberlet, Tilman Pesch, Commer, Haffner, Glossner, Schneider, Feldner, Willmann, welcher letzte als entschiedener Gegner aller Neologie auftritt.

Karl Werner, Geschichte der katholisch. Theologie seit dem Trient. Konzil bis zur Gegenwart. Leop. Karl Goetz, D. Ultramontanismus als Weltanschauung auf Grund des Syllabus quellenmäßig dargest., Bonn 1905. M. Glossner, Die Tübinger katholisch-theologische Schule, vom spekulativen Standpunkt kritisch beleuchtet, I. Drey, Der Apologet, II. Kuhn, Der Dogmatiker, III. Linsenmann, Der Moralist, IV. Die Epigonen. Schanz, Braig, Schell, Jahrb. f. Philos. u. spekul. Th., XV, S. 166 ff., XVI, S. 1 ff.; 309 ff., XVII, S. 2 ff. (verdienstvolle Artikel, hier auch benutzt).

Als Organe für die thomistische Richtung in Deutschland sind anzusehen das Jahrbuch für Philosophie u. speculative Theologie, herausgegeben

von Ernst Commer, seit einiger Zeit auch mit Ergänzungsheften, Paderborn seit 1887, das sich als Ziel die Wiederbelebung der Philosophie aus tieferem Verfall zu der ihr gebührenden Stellung als erste unter den natürlichen Wissenschaften durch Anknüpfung an die gewaltsam unterbrochene Tradition, d. h. an die Scholastik, namentlich an Thomas v. Aqu., durch Wiedergewinnung einer sicheren Grundlage in allgemein anerkannten Prinzipien und ruhige kontinuierliche Weiterbildung auf Grund derselben gesteckt hat. Die Zeitschrift wird sehr zielbewußt und geschickt redigiert, auch erscheinen in ihr viele kürzere und längere gut orientierende Litteraturberichte. In den Ergänzungsheften erscheinen größere wissenschaftliche Arbeiten, so im VI., 1900: D. Ethik des Tit. Flav. Clemens von Alex., quellengeschichtl. bearbeitet von Konr. Ernesti, im VII., 1902: Die Moral des Clemens v. Alexandrien von Wilh. Capitaine. Das Philosophische Jahrbuch auf Veranlassung und mit Unterstützung der Görresgesellschaft, hrsg. von C. Gutberlet u. Jos. Pohle, von 1888 an. St. Thomasblätter, Zeitschr. für Verbreitung der Lehre des h. Thomas, hrsg. von Cesl. Maria Schneider, von 1888 an. (Diese Ztschr. will die päpstliche Enzyklika uneingeschränkt ausführen, und zwar hauptsächlich in populärer Weise; das streng Wissenschaftliche soll in Zusatzheften zu seinem Rechte kommen.) Ausländische Zeitschriften, die mit gleicher oder ähnlicher Tendenz herausgegeben werden, s. bei der Philosophie der betreffenden Länder.

Über diese ganze Richtung handeln Ch. Secrétan, *La Restauration du Thomisme*, in: *Rev. philos.* XVIII, 1884, S. 56—91. Rud. Eucken, *D. Philosophie des Thom. v. A. u. d. Cultur d. Neuzeit*, Halle 1886 (vorher in d. *Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr.*, 1885, und in d. *Münchener Allgem. Zeit.*); ders., *D. Neuthomismus u. d. neuere Wissenschaft*, *Philos. M. H.*, 24, 1888, S. 575—581. A. Adeodatus, *D. Philos. u. d. Cultur d. Neuzeit u. d. Philos. d. h. Th. v. A.*, in: *Schriften d. Görres-Gesellsch.*, 1887, 1. H. M. Schneid, *D. Litteratur üb. d. thom. Philosophie seit d. Encycl. Aet. P.*, in: *Jahrb. f. Ph. u. spec. Th.*, 1, 1887, S. 269—308. F. Picavet in den ob., § 13, genannten Arbeiten. C. Thilo, *Ueb. d. Thomismus der heutigen römisch-katholischen Philosophen*, *Ztschr. f. ex. Philos.*, 16, 1888. M. Glossner, *D. Philosophie des h. Thomas v. A.*, die Philosophie des Christenthums u. der Zukunft, *Jahrb. f. Philos. u. specul. Theol.*, II, 1888, S. 137—206. Mercier, *La philosophie néo-scolastique*, *Rev. néo-scolastique*, I, 1894. Th. M. Wehofer, *Die geistige Bewegung im Anschluss an die Thomas-Encyclica Leos XIII.*, Wien 1897 (a. d. *Jahrb. der Leo-Gesellschaft*). J. V. de Groot, *Leo XIII. u. d. hl. Thomas v. Aqu.*, übersetz. v. B. J. Fuss, Regensb. 1897. Streitigkeiten über die Lehre des hl. Thomas sind öfter ausgebrochen, s. z. B. G. Feldner, S. Thomas oder Molina? *Jahrb. f. Philos. u. specul. Theol.*, V, 1891, ders., *Der neueste Commentator des hl. Thomas (D. Esser)*, ebd.; ders., *Die Neuthomisten*, ebd. VIII, IX, X, XI, 1894 ff. Zu erwähnen ist hier auch Frohschammer, *Die Philosophie des Thomas v. A.* kritisch gewürdigt, *Lpz.* 1889, s. die ausführliche Entgegnung von M. Glossner, *D. Philos. d. hl. Thom. v. A.*, *Jahrb. f. Philos. u. specul. Theol.* IX, 1895. De Wulf, *Kantisme et Néo-Scolastique*, *Rev. Néo-Scolast.*, IX, 1902. Vgl. auch die Jahresberichte über die Philos. des Mittelalters von H. Siebeck und Cl. Baeumker, A. f. G. d. Ph., ferner diesen Grundr. II, die Litteratur zu Thomas v. Aqu. Bei den nachher zuerst Erwähnten, die vor der päpstlichen Enzyklika schon litterarisch tätig gewesen waren, sind die nach derselben von ihnen erschienenen Werke sogleich mit angeführt.

Eifrig und mit Erfolg wirkten für die spekulative Theologie Tübinger Theologen und nächst ihnen andere. Sebast. Drey (lebte als Prof. in Tübingen), *Apologetik*, 3 Bde., 1838 ff., erblickt im ursprünglichen Schöpfungsakte Göttliches und Geschöpfliches, d. h. Natürliches, zusammen und glaubt so Rationalismus und Supernaturalismus miteinander vereinigen zu können. Der Mensch findet „in seinem Selbstbewußtsein Gott, weil sein Selbst vor diesem Bewußtsein mit Gott eins gewesen“; darum erkennt er Gott in sich und aus sich, weil sein Ich Gottes Bild empfangen und „als Geist sich selbst, also Gott in seinem Bilde schauen kann“. Johannes Kuhn (geb. 1806, gest. 1887 als Prof. in Tübingen) veröffentlichte: *Ueb. Princip u. Methode der spekulat. Theologie*, Tüb. 1840; *Das Leben Jesu*, I. Bd., Mainz 1838; *Katholische Dogmatik*, 2 Bde., Tüb. 1846—59, 2. Aufl. des 1. Bdes. 1857—62; *Die christl. Lehre von der göttlichen Gnade*, Tüb. 1868. Er schließt

sich in der Erkenntnislehre an Frdr. Hnr. Jacobi im ganzen an. Gott soll nicht auf dem Wege des Beweises erkannt werden, sondern durch unmittelbare innere Erfahrung. Der Geist des Menschen zeigt sich als Ebenbild Gottes darin, „daß er sich Gottes als seines Schöpfers in ähnlicher Weise unmittelbar bewusst ist, wie seines eigenen Selbst“. Will der Mensch nur denken, so gelangt er zwar zu dem Begriff des Absoluten, mit dem er aber nur etwas Unlebendiges, Unpersönliches hat, „das blinde und unfreie Grundwesen der Dinge“, aber nicht Gott. Bei dem Begriffe Gottes kommt es Kuhn darauf an, sowohl den Dualismus, die einseitige und ausschließliche Transzendenz, als auch den Pantheismus, die einseitige und ausschließliche Immanenz, zu vermeiden. Die Persönlichkeit Gottes wird namentlich betont, die zu dem Menschen in ein persönliches Verhältnis tritt. — Von Kuhn sehr stark beeinflusst ist Frz. X. Linsenmann (geb. 1835, längere Jahre Prof. in Tübingen, seit 1889 Domkapitular in Rottenburg), Der ethische Charakter der Lehre Meister Eckhardts, Tüb. 1873, Lehrbuch der Moraltheologie, Tüb. 1878. Nur wenn ein persönlicher Gott existiert, wie ihn der Theismus annimmt, ist ein sittliches Tun möglich. Durch das persönliche Verhältnis Gottes zu den vernünftigen Geschöpfen wurden die Begriffe der Verantwortlichkeit und der Pflicht erzeugt. An Kuhn schließt sich auch vielfach an Paul Schanz (geb. 1841, Prof. in Tübingen), der u. a. über Nikolaus v. Cues geschrieben hat, ferner: Die christliche Weltanschauung u. d. moderne Naturwissenschaft, 1876, Apologie des Christenthums, 3 Bde., 1882 ff. u. 3. Aufl. 1903, 5, Ist die Theologie eine Wissenschaft? 1900.

Im Anschluß an Aristoteles und die Scholastiker stellte schon früher in Deutschland die Philosophie systematisch dar Georg Hagemann (geb. 1832, Prof. d. Philos. in Münster, gest. 6. Dez. 1903), Elemente der Philosophie: Logik u. Noëtik, 3. Aufl. Münster 1873, Metaphysik 1869, 6. Aufl. 1901, Psychologie, 6. Aufl., Freiburg i. Br. 1897. Ebenso waren der Scholastik eng befreundet F. J. Clemens (s. ob. § 17), Joseph Kleutgen, D. Philosophie der Vorzeit vertheidigt, 2. Aufl., Innsbruck 1878, 79, Constant Gutberlet (geb. 1837, Prof. in Fulda), Lehrb. d. Philosophie, 6 Theile, Münster 1878—1885, z. Th. in 4. Aufl., D. Gesetz v. d. Erhalt. d. Kraft u. s. Beziehung z. Metaphys., Münst. 1882, Ethik u. Religion. Grundlegung der religiösen u. Kritik der unabhängigen Sittlichkeit, Münster 1892, Die Willensfreiheit u. ihre Gegner, Fulda 1893, Der mechanische Monismus, e. Kritik der modernen Weltanschauung, Paderborn 1893, Der Mensch, sein Ursprung u. s. Entwicklung, e. Krit. der mechanisch-monistisch. Anthropologie, Paderborn 1896, der Kampf um die Seele, ebd. 1898 (Vorträge), 2. verb. u. vermehrte Aufl. 1903, Ludw. Schütz (geb. 1838, Prof. am Priesterseminar in Trier), Einleitung in d. Philos., Münster 1879, ferner Alb. Stöckl (1823—1895, Prof. in Eichstätt), Lehrbuch der Philosophie, 3 Abtheilungen, 7. Aufl., Mainz 1892, neu bearbeit. v. Geo. Wohlmuth, 1. Bd.: Lehrb. der Logik, 1905, Lehrb. d. Religionsphilos., 2. Aufl., 1. 1878, Lehrb. d. Aesthetik, 3. Aufl., 1889, Grundzüge der Philos., 1892, seine philosoph. geschichtl. Werke s. Grundr. I., II. u. III., u. andere. Ueb. Stöckl, Dr. A. St., e. Lebensskizze v. ein. seiner Schüler, Mainz 1897.

In der Enzyklika Aeterni Patris vom 4. Aug. 1879 hat Leo XIII. einen sehr bedeutsamen Schritt getan, indem er als das vorzüglichste unter den natürlichen Hilfsmitteln, die von der göttlichen Weisheit den Menschen zur Besiegung der Irrtümer verliehen worden seien, die Philosophie bezeichnete, als die rechte Philosophie aber die des heiligen Thomas, des „englischen Lehrers“, anerkannte und diese zum Studium, zur Wiederbelebung und Verbreitung besonders empfahl: *Nihil nobis esse antiquius et optabilius, quam ut sapientiae rivos purissimos ex angelico doctore iugi et praedivite vena dimanantes studiosae iuventuti large copioseque praebeatis.* — *Sancti Thomae sapientiam restituatis et quam latissime*

propagatis. In der Lehre des heiligen Thomas sollten die katholischen Denker sich wieder einigen, durch diese Lehre sollte auch die moderne Philosophie mit ihren Irrtümern Widerlegung finden; was alles an Ergebnissen der neuen Wissenschaft feststehe, das sollte an die Prinzipien des h. Thomas angeschlossen und könnte durch Einordnung in dessen Philosophie gefördert werden. Seit dem Erlaß dieser Enzyklika ist in Deutschland und anderwärts auf katholischem Boden ein außerordentlich reges und fruchtbares Streben zu beobachten: einmal den heiligen Thomas genauer kennen zu lernen und seine Kenntnisse durch Kommentare seiner Schriften zu erleichtern, sodann aber namentlich Darstellungen der Philosophie und ihrer einzelnen Teile im Sinne und Geiste des Doctor angelicus zu liefern, und zwar so, daß die neueren Ergebnisse der Wissenschaften berücksichtigt würden, ihre Stellung in dem universalen thomistischen Gedankenkreise fänden, indem keine wirkliche Wahrheit diesem fremd sein sollte. „Die alte wissenschaftliche Tradition lebt wieder auf, und die alten Folianten schütteln den hundertjährigen Staub ab und verjüngen sich in der Berührung mit den Gedanken und Bedürfnissen der neuen Zeit“ (M. Schneid, *Jahrb. f. Philos. u. spec. Theol.*, I, 1887, S. 272). Zwar äußern sich manche noch etwas vorsichtig, z. B. Glossner, der meint, daß dem Thomas zu folgen sei, soweit dieser selbst mit der Wahrheit gehe, soweit seine Prinzipien, von deren Wahrheit man überzeugt sei, reichten, daß man aber nichts ohne Prüfung hinnehmen dürfe; es würde sich allerdings ergeben, daß Thomas mit der Offenbarung, sowie mit den Tatsachen der Erfahrung, den beiden festen Normen, übereinstimme, und so werde seine Philosophie die der Zukunft sein, weil sie die der Menschheit sei. Andere aber stimmen der thomistischen Lehre von vornherein unbedingt zu, z. B. Feldner, der ausspricht, man müsse die thomistische Philosophie entweder ganz annehmen oder ganz verwerfen, d. h. in seinem Sinne also ganz annehmen. Es soll allerdings keineswegs nach Ansicht der Thomisten ein Stillstand stattfinden, vielmehr soll weiter gebaut werden, nur aber in logischer Konsequenz auf den Prinzipien des heiligen Thomas. Zeitschriften zur Verbreitung des Thomismus sind entstanden, thomistische Akademien wurden gegründet, z. B. in Luzern; die Universität Freiburg i. d. Schw., die katholische Universität Löwen, die bischöflichen Lehranstalten in Eichstätt u. a. wirken ganz im Geiste des hl. Thomas.

Es ist anzuerkennen, daß durch diese ganze katholisch-thomistische Bewegung das Studium des Thomas von Aquino außerordentlich gefördert worden ist, und seine Bedeutung allmählich mehr und mehr auch von protestantischer Seite anerkannt wird, wo sie bisher wegen Unkenntnis häufig nicht voll zum Bewußtsein gekommen war. Meint doch z. B. Ihering in seinem *Zweck im Recht*, 2. Aufl., S. 161 (zitiert von Schneid a. a. O., S. 274), der Vorwurf der Unkenntnis treffe ihn selbst, aber noch mehr die modernen Philosophen und protestantischen Theologen, die es verhindert hätten, sich die großartigen Gedanken des Thomas zunutze zu machen. Welche Irrungen hätten erspart werden können, wenn man sie beherzigt hätte! Er selbst hätte vielleicht sein ganzes Buch nicht geschrieben, wenn er sie gekannt hätte; denn die Grundgedanken, um die es ihm zu tun gewesen sei, fänden sich schon bei jenem gewaltigen Denker in vollendeter Klarheit und prägnantester Fassung ausgesprochen. — Wenn aber auch anzuerkennen ist, daß Thomas unter seinen Zeitgenossen weit hervorragte, daß er keineswegs in scholastischen Spitzfindigkeiten aufgeht, vielmehr ein Denker ersten Ranges ist und manches, was später wieder aufkam, vorausgegriffen hat, so würde es doch allen Gesetzen historischer Entwicklung widersprechen, ihn als philosophische Norm für alle Zukunft gelten lassen zu wollen. — Neben dem genaueren Studium des Thomas geht man von katholischer Seite auch auf Aristoteles wieder mehr ein,

wie manche Arbeiten bezeugen, z. B. die von E. Rolfes, *Die substantziale Form u. der Begriff der Seele bei Aristoteles*, Paderborn 1896.

Von deutschen thomistischen Philosophen, unter denen die Jesuiten wieder eine Sonderstellung einnehmen, seien hier erwähnt außer den oben schon genannten, ohne daß hier, ebensowenig wie oben, irgendwelche Vollständigkeit der Namen, noch auch der Werke der angeführten beabsichtigt sein kann: Ernst Commer (geb. 1847, Prof. an der Universität zu Wien, Herausgeber des Jahrbuchs für Philos. u. specul. Theol.), *Die philosophische Wissenschaft, ein apologet. Versuch*. Berl. 1882, *System der Philosophie*, 1—4 Abth., Paderborn 1883—1886, *Immerwährende Philosophie* 1900, welcher eine systematische Darstellung der Philosophie auf aristotelischer Grundlage versucht und sich hierbei nicht nur mit Thomas, sondern mit den großen Philosophen aller Zeiten in Übereinstimmung glaubt. Paul Haffner (geb. 1829, seit 1886 Bischof in Mainz), *Grundlinien der Philos. als Aufgabe, Gesch. u. Lehre zur Einleit. in d. philos. Studien*, 2 Bde., Mainz 1881—1884. Tilmann Pesch, S. J. (geb. 1836, Prof. in Valkenburg bei Maastricht, gest. 1899), *Institutiones philosophiae naturalis*, Frb. 1880, 2. Aufl. 1897, *Das Weltphänomen*, e. erkenntnistheoret. Studie, Frb. 1881, *Die grossen Welträthsel*, Philos. der Natur, 2 Bde., Feb. 1883 u. 1884, 2. Aufl. ebenda 1892, *Institutiones logicae secund. principia S. Thomae Aquinatis* 3 voll. Frb. 1888 bis 1890, *Seele u. Leib als zwei Bestandtheile der einen Menschengestalt*, 1893, *Institutiones psychologicae secund. principia S. Thomae Aquin.*, 1 u. 2, Frb. 1896, 1897 u. a. Christian Pesch, S. J. (geb. 1857, Prof. in Valkenburg), *Gottesbegr. in d. heidnisch. Rel. des Alterthums, der Neuzeit*, 1885, 1888, *Christl. Staatsl. nach d. Grundsätzen der Encyclica vom 1. 11. 1885*, Frb. 1887, und sonst viel Theologisches, namentlich *Praelectiones dogmaticae. quas in collegio Ditton.-Hall habebat*, 7 voll., 2 Aufl., Freib. im Br. 1898 ff. Frz. Xav. Pfeifer (geb. 1829, Professor des Lyceums in Dillingen), *Harmonische Beziehungen zwisch. Scholastik u. moderner Naturwissenschaft*, Augsb. 1881. Ludw. Dressel (geb. 1840, Prof. in Valkenburg bei Maastricht), *D. belebte u. unbelebte Stoff nach d. neuesten Forschungsergebnissen*, Frb. 1883. Cesl. M. Schneider (geb. 1840, Pfarrer in Floisdorf bei Commern), *Natur, Vernunft, Gott*, Regensb. 1883, *D. Wissen Gottes nach d. Lehre d. h. Th. v. Aqu.*, 4 Bde., Regensb. 1884—1886, *D. Grundprincipien d. hl. Th. v. Aqu. u. der moderne Socialismus*, Jahrb. f. Philos. u. spec. Theol., X, 1896. Th. Mayer, S. J., *Institutiones iuris naturalis seu philosophiae moralis universae secund. principia Thomae Aquinatis*, Frb. 1885, 1900. Matthias Schneid (geb. 1840, Domkapitular in Eichstätt), *Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas*, 3. Aufl., Paderborn 1890, war zuerst 1873 unter anderem Titel erschienen, *Philos. Lehre von Raum und Zeit*, 1886. Wilh. Schneider (geb. 1847, Bischof von Paderborn), *Allgemeinheit u. Einheit des sittlichen Bewusstseins*, Paderb. 1895, *Sittlichkeit im Lichte des Darwinism.*, ebd. 1895, *Göttl. Weltordnung u. religionslose Sittlichkeit*, ebd. 1900. Gundisl. Feldner (geb. 1849, lebt in Lemberg, will reiner Thomist sein), *D. Lehre des hl. Thomas v. A. über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen*, Graz 1890. (Unter den Thomisten selbst gab es und gibt es noch heftige Gegner in der Frage, wie sich die willensfreien Handlungen zu der Wirksamkeit der ersten Ursache verhalten.) Vict. Cathrein, S. J. (geb. 1845, Prof. in Valkenburg), *Moralphilosophie f. wissenschaftl. Darleg. d. sittl. einschließl. d. rechtl. Ordnung*, 2 Bde., 4. Aufl., Frb. i. Br. 1904, 1. Bd.: *Allgem. Moralphilosophie*, 2. Bd.: *Bestand von Moralphil.* Von katholischer Seite als ein hervorragendes Werk auf ethischem Gebiet mit Recht angesehen. Die Moralphilosophie ist Cathrein im Gegensatz zur Moraltheologie die aus den höchsten Vernunftgrundsätzen mit dem natürlichen Licht

der Vernunft geschöpfte Wissenschaft vom sittlichen Handeln des Menschen. Von demselben Verfasser ist auch erschienen: *Philosophia moralis*, 2. Aufl., Frb. 1895, u. Recht, Naturrecht u. positives Recht, Frb. i. Br. 1901. Alf. Lehmen, S. J. (geb. 1847, jetzt in Valkenburg), *Lehrb. der Philosophie auf aristotel.-scholast. Grundlage*, I, II, 1 u. 2, Frb. i. Br. 1899, 1901. J. Gredt, O. S. B. (Collegium G. Anselmi, Rom), *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, 2 voll., 1901 bis 1902. Seb. Reinstadler, *Elementa philosophiae scholasticae*, 2 voll., ed. altera, Frb. i. Br. 1904. Carl Frick, S. J., *Ontologia, Metaphysica generalis*, Frb. i. Br. 1894. (Teil eines *Cursus philosophicus*.)

Besonders muß hier erwähnt werden Otto Willmann (s. ob. S. 217), der in seiner Geschichte des Idealismus (s. Grundr. III, S. 3) in strengster Weise an alle neuere Philosophie die scholastisch-realistische Lehre, d. h. den Thomismus, den er als den wahren Idealismus betrachtet, anlegt und besonders scharf gegen Kant als den eigentlichen Autonomisten polemisiert. Es haben diese Angriffe zu manchen scharfen Entgegnungen geführt, und es ist dabei das Verhältnis von Thomas zu Kant in helleres Licht gerückt worden. Philosophische Propädeutik. 1. T.; Logik, 2. T.: Empirische Psychologie, Frb. i. Br. 1901, 1904. — S. J. B. Seidenberger, *Grundlinien idealer Weltanschauung*, Braunschw. 1902, der die Grundgedanken Willmanns aus dessen Gesch. des Idealismus u. Didaktik geschickt zusammenstellt.

Fritz Medicus, *Zwei Thomisten contra Kant* (A. Gardeil in der *Revue Thomiste*, 1898, No. 1, 2, 4, namentlich auf Anlaß von E. Boutroux, der Kant in seinen *Etudes d'histoire de la philos.*, Par. 1894, behandelt, und Otto Willmann in seiner *Geschichte des Idealismus*, Bd. 3), *Kantst.*, III, S. 320—334, ders., *Ein Wortführer d. Neuscholastik u. s. Kantkrit.*, *Kantst.*, V, S. 30—50. Ultramontane Stimmen üb. Kant, *Kantst.*, V, S. 384—400 (darin auch eine Warnung des Papstes Leo XIII. vor der kantischen Philosophie, obwohl diese nicht ausdrücklich genannt wird, in einer Lettre encyclique an den französischen Klerus). Rud. Eucken, *Thomas v. Aquino u. Kant. Ein Kampf zweier Welten*, ebd. VI, S. 1—18. Frdr. Paulsen, *D. jüngste Ketzengericht über die moderne Philosophie*, in: *Philosophia militans*, Berl. 1901 (aus *Deutsche Rundschau* 1898).

Hier sind auch einige Gelehrte zu nennen, die sich an die katholische Kirchenlehre halten, aber weniger mit Arbeiten auf dem systematischen Gebiet der Philosophie als mit zum Teil vortrefflichen philosophie-geschichtlichen Werken hervorgetreten sind: Georg Freiherr v. Hertling (geb. 1843, Prof. d. Philos. in München), der außer den auf Aristoteles, Albertus Magnus, Locke bezüglichen Schriften (s. Grundr. I, II und III) auch herausgegeben hat: *Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklärung*, Bonn 1875, *Aufsätze u. Reden* 1884, *Naturrecht und Sozialpolitik*, 1893. Er tritt entschieden für eine teleologische Weltanschauung ein und glaubt, soweit es die allgemeinen Schranken unserer Erkenntnis zulassen, das Ziel der Einheit suchenden Vernunft in der Einheit der schöpferischen mit Macht und Weisheit ausgestatteten Ursache gefunden zu haben. Clemens Baumer (geb. 1853, Prof. d. Philos. in Bonn), der sich namentlich durch sein Werk: *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, (s. Grundr. I) und sehr verdienstvolle auf die Philosophie des Mittelalters gehende Arbeiten bekannt gemacht hat. Remigius Stölzle (geb. 1856, Prof. d. Philos. in Würzburg), der eine Schrift über die Lehre des Unendlichen bei Aristoteles (s. Grundr. I), *Arbeiten über Giordano Bruno* (s. Grundr. III), eine über K. E. von Baer (s. u. S. 283), ferner eine über Köllikers Stellung zur Deszendenzlehre, 1901, u. a. veröffentlicht hat. In den letztgenannten Werken nimmt Stölzle Stellung besonders zu naturphilo-

sophischen Problemen im Sinne einer entschieden teleologischen u. theistischen Weltansicht.

Viel Thomistisches findet sich in Jos. Jungmanns S. J. Aesthetik, 2. umgearb. Aufl. des Buches: Die Schönheit u. d. sch. Kunst, Frb. i. Br., 3. Aufl. 1886. Auch C. F. Heman (a. o. Prof. d. Philos. in Basel), Die Erscheinung der Dinge in der Wahrnehmung, Lpz. 1881, nähert sich der thomistischen Lehre.

Erwähnt seien hier sogleich sporadisch auftauchende Versuche selbständigerer Umgestaltung der Philosophie von katholischer Seite, wie der von Michelis, dem Verfasser der oben zitierten Schriften über Platon, über Kant, einer Übersicht über den Entwicklungsgang der Philos., der Philosophie des Bewusstseins, Bonn 1878, des Gesamtergebnisses der Naturwissenschaften denkend erfasst, Frb. 1885 und anderer Schriften und Abhandlungen. Über ihn Arn. Kowalewski, D. Philosophie des Bewusstseins von Frdn. M. und ihre Bedeut. für die Philosophie überhaupt, Berl. 1898. Über Bernh. Bolzano (1781—1848, Wissenschaftslehre, Sulzbach 1837, Athanasia, ebd. 1838, Selbstbiogr., mit Einleitg., Anmerkungen u. einigen kleineren ungedruckten Schriften, neue Ausg., Wien 1875, etc.), der als Halbkantianer zu bezeichnen ist, freilich in manchem Betracht der leibniz-wolffschen Weise des Philosophierens sich anschließt, vgl. B.s Selbstbiographie, herausg. v. M. J. Fesl, Wien 1875, und R. Zimmermann am oben S. 195 angef. Ort. Wisshaupt, Skizzen a. d. Leben B.s, Lpz. 1849, Palagy, Kant u. B., Halle 1901. Oischinger, Grundz. z. Syst. der christlichen Philos., 2. Aufl., Straubing 1852; Die günthersche Philosophie, Schaffh. 1852.

Carl Braig (geb. 1853, Prof. in Freiburg i. Br.), Philosophisches System v. Lotze, Frb. i. Br. 1884; Encyklopädie der theoret. Philos., ebd. 6. Aufl., 1886; Die Freiheit der philos. Forschung, ebd. 1894; Vom Denken 1896; Vom Sein 1896; Vom Erkennen, Abriss der Noëtik 1897; Leibniz, s. Leben u. d. Bedeut. sein. L., 1901, sieht „die Erkenntniswahrheit als Uebereinstimmung des Erkenntnisinhalts mit dem Erkenntnisgegenstand“ an. Er nimmt manches von Lotze auf und opponiert zwar nicht der Scholastik, fügt sich ihr aber doch auch nicht vollständig ein, da der Ausgang für sein Philosophieren Subjektivismus ist. „Das Ich ist ihm der Typus, nach dem alles Seiende — zu denken ist.“ S. Commer im Jahrb. f. Ph. u. spec. Th., Bd. XIII, S. 59 ff., XIV, S. 204 ff. Jos. Müller, E. Philosophie des Schönen in Natur u. Kunst, Mainz 1897 (Versuch, vom katholischen Standpunkt aus eine moderne Aesthetik zu schreiben); ders., System der Philos., Mainz 1898, Der Reformkatholicismus, d. Relig. der Zukunft, Würzb. 1899. Der Verf. bekennt sich zu einer Art Neucartesianismus. S. zu d. beiden letzten Schriften: M. Glossner, Scholastik, Reformkatholicismus u. reform-katholische Philosophie, Jahrb. f. Philos. u. spec. Theol., 13, S. 305 bis 407, 14, S. 17—47. Herm. Schell (geb. 1850, Prof. d. Apologetik u. vergleich. Religionswissenschaft, in Würzburg) schrieb über die Einheit des Seelenlebens aus d. Principien der aristotelisch. Philos. entn. (s. Grundr. I, S. 256), D. göttliche Wahrheit des Christenthums, 1. B.: Gott u. Geist, 2 Bde., Paderb. 1895—96, Religion u. Offenbarung, Paderborn 1901, D. Gottesglaube und d. naturwissensch. Welterkenntniss (geg. Ladenburg), 1.—3. Aufl., 1904. In seiner Festrede: Theologie u. Universität, Würzb., 2. Aufl. 1899, u. weiter in: Der Katholizismus als Prinz. des Fortschritts, 7. Aufl., Würzb. 1899, Das Problem des Geistes, 2. Aufl., Würzb. 1897, bezeichnete er den Katholizismus als in der Wissenschaft zurückgeblieben. Seine Schriften wurden deshalb z. T. auf den Index gesetzt, worauf er sich unterwarf. Er will auch wie die Tübinger den Errungenschaften der Neuzeit, der vollen Gesetzmäßigkeit des Kausalzusammenhangs, sowie der Idee der Entwicklung aus innern Anlagen huldigen, bekennt

sich aber doch zu dem metaphysischen Intellektualismus, als dem Kern des Thomismus.

Scharfer Kritiker und selbständiger Denker, wenn auch bei ihm vieles auf Aristoteles zurückgeht, ist Engelbert Lorenz Fischer (geb. 1845, Stadtpfarrer in Würzburg), der neben einer Anzahl kleinerer Schriften, z. B. Pessimismus, 1880, Princip der Organisation und der Pflanzenseele, 1883, Problem des Uebels und der Theodicee, 1883, namentlich verfaßt hat: Grundlagen der Erkenntnistheorie, Kritik der bisherigen erkenntnis-theoretischen Standpunkte u. Grundlegung des kritischen Realismus, Mainz 1887, Theorie der Gesichtswahrnehmung, ebd. 1891, Das Grundproblem der Metaphysik. Eine kritische Untersuchung der bisherigen metaphysischen Hauptsysteme u. Darstellung des Vernunftenergismus, Mainz 1894, D. Triumph der christl. Philosophie gegenüb. der antichristl. Weltanschauung am Ende des 19. Jahrh., Mainz 1900. Der kritische Realismus Fischers läuft darauf hinaus, daß die Gesetze unseres Denkens auch in der realen Außenwelt verwirklicht sind, so daß eine Übereinstimmung zwischen Denken und Sein stattfindet, ohne die überhaupt ein Erkennen nicht möglich wäre. So ist die äußere Welt von Gedanken beherrscht, und die Übereinstimmung ist nur möglich, wenn Denken und Sein demselben Prinzip entsprungen sind, das nicht nur eine Idee sein kann, sondern ein reales und zugleich logisches Wesen sein muß. So wird ein intelligentes absolutes Prinzip verlangt, d. h. Gott. Daher ist die absolute Vernunftenergie als der Grund alles Wirklichen, das in zwei Klassen von Energiewesen, nämlich in physische u. psychische, zerfällt, zu denken. Denn jedes einzelne Wesen, auch das materielle, ist ein System von Kräften und wirkt als solches. Da alle Wesen im letzten Grunde einheitlich sind, stimmen sie auch in den Fundamentalgesetzen überein, die ausnahmslos Geltung haben und deshalb Universalgesetze genannt werden können. Diese Gesetze werden von Fischer aufgezählt: zu ihnen gehören das Gesetz der durchgängigen Energetik, das der Konkretion (daß jedes Wesen aus einer Mehrheit von Kräften bestehe), das der durchgängigen Systematik, das der durchgängigen logischen Determination u. a.

§ 21. Weit mehr als andere frühere Philosophen ist in Deutschland Kant wieder in den Vordergrund getreten, der seit etwa 1855 einer gründlichen Durchforschung, mehrfach in philologischer Weise, unterzogen wird, und auf den man von den verschiedensten Seiten aus zurückgehen wollte und noch will. Durch die Betonung des Kritizismus trat eine starke Ernüchterung des Denkens im Gegensatz zur früheren Spekulation ein. Infolge dieses Wiederanknüpfens an Kant sind eine Zeitlang an Stelle der metaphysischen hauptsächlich erkenntnistheoretische Untersuchungen getreten. Von der Spekulation über das Übersinnliche, Nichterfahrbare kam man ab, so daß die Beschränkung der menschlichen Erkenntnis auf die Erscheinungen betont wurde. Doch verschlossen sich manche, die von Kant ausgingen, wiederum den metaphysischen Fragen nicht ganz, nur wollte man eine mehr kritische Metaphysik haben, die ja Kant in seiner Weise auch gelehrt hatte. Andere betonten namentlich die ethische Seite bei Kant, und neuerdings versucht man die kantische Lehre auf das soziologische Gebiet auszudehnen und sie hier auszubilden, indem man mit Recht auf die

kantische Formel des kategorischen Imperativs hinweist, wonach jeder Mensch nicht nur als Mittel, sondern auch als Zweck an sich selbst betrachtet werden muß, ohne daß es richtig wäre, den Sozialismus historisch von Kant abzuleiten. Auch die Pädagogik ist man bestrebt in Anschluß an Kant weiter zu gestalten. — Noch mehr als bis zu vorigem Jahr ist Kant in seiner vielseitigen Größe hervorgetreten durch die Feier seines hundertsten Todestages.

Mehrfach ist man einerseits über Kant und die Neukantianer zu Fichte hinausgegangen, anderseits namentlich auf erkenntnistheoretischem Gebiete hinter Kant zu Hume zurückgegangen, so daß man von „Neuhumisten“ sprechen könnte.

Als die hauptsächlichsten der sogenannten Neukantianer, die sich freilich nicht unwesentlich voneinander unterscheiden, so daß man die einen mehr als eigentliche Kantianer, die anderen mehr als Halbkantianer bezeichnen könnte, sind zu nennen: Frdr. Alb. Lange, der die Ideen und die Metaphysik mehr in Schillers als in Kants Weise behandelt, Herm. Cohen, der scharfsinnig und tiefgehend Kant fortzubilden versucht, Paul Natorp, K. Vorländer, E. Staudinger, welche drei auch auf dem Gebiete der Soziologie gearbeitet haben. Otto Liebmann hat, abgesehen von seinem bekannten Werke, in welchem er die Wirklichkeit analysiert, seine besonnenen kritischen Gedanken über fast sämtliche Gebiete der Philosophie mitgeteilt; Joh. Volkelt hat sich zuerst vornehmlich mit Erkenntnistheorie beschäftigt und sich zu einer kritischen Metaphysik bekannt, in neuerer Zeit sich aber mehr der Ästhetik mit sichtlichem Erfolg zugewandt. Manche von ihnen, namentlich Cohen und die ihm Nahestehenden, nehmen an, daß die apriorischen Formen einem reinen oder transzendentalen Bewußtsein angehören, da das individuelle Bewußtsein oder Ich selbst zu den Erscheinungen gehöre, also die apriorischen Formen voraussetze.

Seit 1896 erscheinen in zwanglosen Heften „Kantstudien“, herausgegeben von Hans Vaihinger, unter Mitwirkung einer Reihe deutscher und außerdeutscher Gelehrter, Hamburg u. Leipzig, jetzt Berlin (s. Grundr. III, S. 264 f.). Sie haben sich neben der Ergründung der Werke Kants selbst, d. h. der Erforschung der sachlichen und psychologischen Bedingungen ihrer Entstehung und der Durchleuchtung ihres Inhalts im ganzen wie im einzelnen auch die Prüfung des Wertes der kantischen Aufstellungen für unser heutiges Denken überhaupt zur Aufgabe gestellt und auch in dieser Beziehung bisher Erhebliches geleistet. 1902 und 1903 war Mitherausgeber Max Scheler, seit 1904 ist an seine Stelle getreten Bruno Bauch, Privatdoz. in Halle.

S. Giacomo Barzellotti, *La nuova scuola del Kant e la filosofia scientifica contemporanea in Germania*, Nuova Antol., Roma 1880. Über die Kantarbeiten J. B. Meyer, in: Vierteljahrsberichte üb. d. gesamten Wissensch. u. Künste etc., hrsg. von Rich. Fleischer, 1882. J. F. Astié, *Philosophie et religion entre Kantians*, Rev. théol. et philos., 1886, S. 369—390, 475—512. Andr. Seth, *Epistemology of Neo-Kantianism*, Philos. Rev. 1893. Arth. Drews, *V. d. modernen Kantbewegung*, Preuss. Jahrb., 86, 1896, S. 192—201. Ad. Chiappelli, *La funzione presente della filos. critica*, in Riv. filos., I, 1899. Ernst Katzer, *K.s. Bedeut. f. d. Protestantis-*

mus, Hefte zur „Christl. Welt“, 1897. Fr. Syndicus, Kantiana, Div. Thomas, 1898. Hnr. Meier, D. Bedeut. der Erkenntnistheorie K.s f. d. Philosophie der Gegenw., Kantst. II, S. 389—418, III, S. 10—40. K. Vorländer, Kant u. der Sozialismus, Kantst. IV, S. 361—412, in erweiterter Gestalt auch besonders erschienen, Berl. 1900, eine gut orientierende Arbeit (hier für die betreffenden Partien viel benutzt), s. dazu Hnr. Pesch, Neuere Publication. üb. d. marxist. Social., Stimm. a. Maria Laach, 1900, 4, 5, andere Besprechungen s. Kantst. VI, 1901, S. 109 f. K. Vorländer, Die neukantische Bewegung im Sozialismus, Kantst. VII, 1902, S. 23—84, s. auch von demselben einen Artikel üb. die Beziehungen zwischen Sozialismus u. Ethik in der ethisch. Kultur, 1900, No. 41, u. Marx u. Kant (a. Deutsche Werte, Wien 1905). F. Staudinger, D. Streit um d. Ding an sich u. seine Erneuerung im socialist. Lager, Kantst., IV, S. 167—189; daselbst auch die darauf bezügl. Litteratur. So auch die wertvollen Jahresberichte über die Kantlitteratur im A. f. G. d. Ph., fast durchaus von Vaihinger angefertigt, sowie die Litteratur über Kant Grundr. III.

Eine große Anzahl von Schriften, Broschüren, Reden u. Abhandlungen, auf Kant bezüglich, ist zum 100jährigen Todestage des Philosophen erschienen. S. H. Vaihinger, Das Kantjubiläum im J. 1904, Kantst., X, 1905, S. 105—155, worin V. über das berichtet, was zu diesem Tage geschehen ist. Auch ist 1904 durch die erfolgreichen Bemühungen Vaihingers eine „Kantstiftung“ ins Leben getreten und eine „Kantgesellschaft“ gegründet worden, durch welche beide das Kantstudium noch mehr gefördert werden wird.

Eine eingehendere Darstellung und Würdigung der ganzen neuen Kantbewegung nach allen Seiten hin, die sehr erwünscht wäre, gibt es noch nicht.

Hier seien zuerst einige Philosophen erwähnt, die, ohne an der Kantbewegung schon teilgenommen zu haben, dem Kantianismus nahe stehen: Ernst Reinhold (Karl Leonh. Reinholds Sohn, 1793—1855, gest. als Prof. in Jena), von dessen Schriften die bedeutendsten sind: Die Logik oder allgemeine Denkformenlehre, 1826, Theorie des menschlichen Erkenntnisvermögens und Metaphysik, 2 Bde., 1832—1834, Die Wissenschaften der praktischen Philosophie im Grundrisse, 3 Bde., 1837, Das Wesen der Religion und sein Ausdruck im evangelischen Christenthum. Seine philosophiegeschichtlichen Werke sind Grundr. I, 9. Aufl., S. 11, genannt. Die wahre Philosophie muß nach R. den analytischen oder regressiven mit dem synthetischen oder progressiven Gange vereinigen; sodann muß sie die Entwicklung unseres Bewußtseins, die Bildungsweise der Erfahrungstatsachen, das Hervorgehen der rationalen Erkenntnis aus der Empirie darlegen, aber auch die „ewigen Bestimmungen des göttlichen Denkens und das Begriffensein des Universums in der unendlichen Lebenssphäre des lebendigen und persönlichen Urgrunds mit wissenschaftlicher Deutlichkeit, Reinheit und Gewissheit“ erkennen. S. üb. ihn: Apelt, E. R. u. d. kantische Philos., Lpz. 1840.

Obschon keiner philosophischen Partei zugewendet, verehrte doch Kant mehr als irgend einen anderen Philosophen der Neuzeit Karl Alexander Freiherr v. Reichlin-Meldegg (1801—1877, gest. als Prof. in Heidelberg; seine Autobiogr. „D. Leben eines ehemal. römisch-kathol. Priesters“, Heidelb. 1874). In seiner Psychol., Heidelb. 1837—1838, sucht er dasjenige zu geben, was sich durch die Erfahrung konstatieren läßt, d. h. durch die Tatsachen des eigenen Selbstbewußtseins und die Beobachtungen anderer, unter Benutzung des physiologisch Erforschten. Syst. der Logik nebst Einleitg. in d. Philos., Wien 1870.

Zu den Philosophen der kantischen Richtung gehört insbesondere auch Jürgen Bona Meyer (geb. 1829, gest. 1897 als Prof. in Bonn), Verf. der früher erwähnten Schriften: Thierkunde des Aristoteles, über Voltaire und Rousseau, über Kants Psychologie, über Fichtes Reden an die deutsche Nation, ferner einer Schrift zum Streit über Leib und Seele, Hamb. 1856, Ueber die Idee der Seelenwanderung, Hamb. 1861, Philosophische Streitfragen, Bonn 1870, 2. Aufl. 1874,

Weltelend und Weltschmerz, Bonn 1872, Zum Bildungsgang unserer Zeit, Bonn 1875, und anderer philosophischer und pädagogischer Schriften und Abhandlungen. Meyer knüpft an Fries an und will Kant im Sinne eines psychologischen Empirismus fortbilden, versucht die Annahme der drei Seelenvermögen gegen die Angriffe, namentlich Herbarts, zu verteidigen und nachzuweisen, daß Kant das Apriori durch Analyse a posteriori gefunden habe. Der friesschen Philosophie erkennen größere Bedeutung neuerdings wegen ihrer wissenschaftlich kritischen Methode zu und suchen sie weiter auszubilden Gerh. Hessenberg, Karl Kaiser u. Leonard Nelson, in Abhandlungen der friesschen Schule, Neue Folge (s. Grundr. III, S. 386), 1. Heft, Götting. 1904.

Einer der ersten, welche nach der frühen Mahnung Chr. Herm. Weisses in einer akademischen Rede, s. o. S. 185, den Rückgang auf Kant mit Entschiedenheit forderten, war Ed. Zeller (s. o. S. 166), nachdem schon Rob. Haym (Hegel u. s. Zeit, Berl. 1857, S. 468) es ausgesprochen hatte, daß es sich darum handle, „die dogmatische Metaphysik des letzten Systems ins Transscendentale umzuschreiben“. Auch Kuno Fischer hat schon vor längeren Jahren darauf hingewiesen, man dürfe die kantische Philosophie nicht vernachlässigen. In energischer Weise tat dasselbe Otto Liebmann mit seinem Rufe: Also muß auf Kant zurückgegangen werden, in: Kant u. die Epigonen, Stuttgart 1865.

Bald wurde dann in philologischer Art teils in Ausgaben, teils in Erklärungen einzelner Schriften Kants, teils in Untersuchungen über den Entwicklungsgang Kants energisch für den Philosophen gearbeitet, so daß man das Recht hatte, von einer Kantphilologie zu reden, die aber notwendig war, und auch weiterhin noch nicht zu entbehren ist, um überhaupt ein gründliches Verständnis Kants zu ermöglichen. Nach dieser Seite hin sind besonders zu nennen: Benno Erdmann mit seinen Ausgaben einzelner Schriften und den Einleitungen dazu (s. Grundr. III), auch der Ausgabe der Reflexionen und andern in der Literatur zu Kant und bei Kants Leben u. Schriften (Grundr. III) erwähnten Arbeiten, Hans Vaihinger mit seinem groß angelegten, gründlichen, sehr wertvollen Kommentar zur Kritik der r. V. (s. Grundr. III, S. 307) und manchen auf Kant bezüglichen Aufsätzen (s. d. Literatur zu Kant), Rud. Reicke mit der teilweisen Veröffentlichung des letzten Werkes Kants und der „Losen Blätter“ (s. Grundr. III, S. 295 f.) und neuerdings mit der Ausgabe der kantischen Briefe (s. u.) und sonstigen Arbeiten, Karl Kehrbach mit seinen genau gearbeiteten kritischen Ausgaben der vorzüglichsten Werke Kants (s. Grundr. III, S. 273), E. Arnoldt mit den Kritischen Excursen im Gebiete der Kantforschung (s. Grundr. III, S. 295) und manchen Aufsätzen, E. Adickes mit der Ausgabe der Kritik der r. V., seinen Kantstudien, Kiel und Lpz. 1895, der höchst wertvollen Bibliographie zu Kant etc. (s. Grundr. III, S. 273, 288 u. öfter), ein gründlicher Kenner Kants und scharfsinniger Kritiker, s. auch seinen Artikel: Kant contra Häckel, Kantstudien V, Alb. Krause (s. namentlich Grundr. III, S. 294), M. Heinze mit den Vorlesungen Kants über Metaphysik (Grundr. III, S. 295). Hierher wären auch manche von den später zu erwähnenden Schriftstellern, die aber die philosophischen Probleme auf kantischer Basis mit einer gewissen Selbständigkeit behandelt haben, noch zu rechnen, wie Herm. Cohen, Stadler u. a.

Besondere Bewegung kommt in die Arbeiten über Kant durch die von der Königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin in Angriff genommene Kantausgabe, in der neben den eigentlichen Werken Kants auch die Reflexionen und seine sonstigen Bemerkungen, sowie seine Vorlesungen Platz finden sollen. Die Briefe sind in drei Bänden erschienen, und von den Werken 5 Bde. heraus-

gegeben. Wesentlich befördern die Kenntnis Kants auch die von H. Vaihinger herausgegebenen Kantstudien (s. Literat. u. Grundr. III, S. 364 f.).

Zu Kants kritischem Grundgedanken bekennt sich F. Alb. Lange, Sohn des Theologen Joh. Peter L., geb. 1828 in Wald bei Solingen, längere Zeit Gymnasiallehrer, auch Sekretär der Handelskammer in Duisburg, seit 1866 in Winterthur an der Redaktion des Landboten beteiligt, seit 1870 ordentl. Prof. der induktiven Philos. in Zürich, wo er sich vorher habilitiert hatte, seit 1873 Prof. der Philosophie in Marburg, gest. daselbst 1875. Er hat wesentlich die ganze Kantbewegung befördert; wenn man auch nicht sagen darf, daß er sie geradezu hervorgerufen, so hat er doch als der erste von den Neueren gezeigt, daß auf Kant weiter gebaut werden kann, ohne doch Kant überall zustimmen zu müssen. Sein Hauptwerk ist die „Geschichte d. Materialismus, u. Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart“, Iserlohn 1866, 4. wohlfeile Aufl. (ohne Register und Anmerk.), Iserlohn 1882, 5. (wohlfeile u. vollständige) Aufl. Biographisches Vorwort u. Einleitung mit kritisch. Nachtrag v. H. Cohen, 2 Bde., Lpz. 1896, 7. Aufl., Vorwort u. Einleitung mit krit. Nachtrag in 2. erweiterter Bearb. v. H. Cohen, Lpz. 1902, welches nicht ein rein geschichtliches Werk ist, sondern vor allem darzutun versucht, daß der Materialismus unter den metaphysischen Systemen das annehmbarste sei, daß derselbe aber der Erkenntnislehre Kants gegenüber kein Recht mehr habe. Lange nimmt mit Kant apriorische Formen der Anschauung und des Urteils als die Grundlagen der gesamten Erfahrung an, hält aber die Deduktion dieser apriorischen Formen für unmöglich und darum auch Kants „zukünftige Metaphysik“ für ebenso unmöglich, wie die alte Metaphysik. Die Entdeckung der obersten Verstandesbegriffe, die wenn auch erst durch späte Abstraktion zum Bewußtsein kommend, in der ursprünglichen und unabänderlichen Entfaltung der Verstandesanlage gegründet sind, kann nur auf dem Wege der Induktion erfolgen, unter Beihilfe der Kritik und der psychologischen Beleuchtung. Die ganze Sinnenwelt ist Produkt unserer Organisation, ohne daß aber unerkennbare Dinge, die auf unsere Organisation wirken, geleugnet werden. Die Physiologie der Sinnesorgane ist der entwickelte oder berichtigte Kantianismus. Nur in der Erfahrung ist Wahrheit, diese aber ist unser Eigentum. Gegen jede Metaphysik, welche sich anmaßt, in das Wesen der Dinge einzudringen und aus Begriffen zu gewinnen, was nur die Erfahrung lehren kann, ist der Materialismus mit seiner exakten Forschung eine wahre Wohltat. Sobald dieser aber Weltanschauung sein will, ist er unzulänglich, da er die letzten Rätsel der Natur nicht erklärt. Wenn wir jenseits unseres Bewußtseins nichts erkennen, auch die sichtbaren körperlichen Organe nur Phänomene sind, so bleibt uns auch die transzendente Grundlage unserer Organisation gerade so unbekannt wie die sogenannte Außenwelt. Es ist der Eckstein der kantischen Vernunftkritik, daß wir uns selbst nicht erkennen, wie wir an uns sind, sondern nur wie wir uns erscheinen. Hiermit ist der Materialismus vernichtet. Nur als Maxime der wissenschaftlichen Detailarbeit hat er sein Recht. Wer sich bloß um die Erscheinungswelt kümmert, bleibt im wesentlichen auf dem Standpunkt des Materialismus stehen.

Auf der synthetischen Funktion, welche, sofern sie allgemein menschlich ist, die Wirklichkeit als Erscheinung für die Gattung hervorbringt, beruht auch die Spekulation, welche es sich zur Aufgabe setzt, Harmonie in die Erscheinungen zu bringen. Es fehlt aber hier der leitende Zwang der Prinzipien der Erfahrung, die bindende Organisation der Gattung, und darum ist die Spekulation nicht ein Produkt der Gattung, sondern eine Dichtung des Individuums, welches nach der ihm besonderen Eigentümlichkeit gestaltet. Sie beruht auf einer Art

Bautrieb der Menschheit. Lange trennt noch entschiedener als Kant die sittliche Berechtigung der Ideen von ihrer objektiven Begründung, verweist aber im Unterschiede von Kant die sittlichen Ideen, die er mehr in der schillerschen als kantischen Weise faßt, mit Religion und Dichtung in ein gemeinsames Gebiet. Die metaphysische Dichtung soll als begeisterte Stellvertreterin höherer unbekannter Wahrheiten erscheinen. Ein Beweis für den faktischen Wert dieser idealen Welt kann nicht erbracht werden, allein man kann sich dafür auf die edelsten, glänzendsten Menschen berufen, welche diese Welt höher schätzten als die Erkenntnis. Auch um soziale Gefahren zu heben, ist es nötig, das Ideale im Menschen zu fördern, was nur möglich ist durch Anlehnung an die kantische Kritik, indem der Welt der Erfahrung, die nur Erscheinung ist, die freigeschaffene der Ideen gegenübergestellt wird. Vgl. Hans Vaihinger, Hartmann, Dühring und Lange, Iserlohn 1876. Vaihinger (geb. 1852, ord. Prof. d. Philos. in Halle) huldigt im ganzen Ansichten Langes. Ed. v. Hartmann, Neukantianismus, Schopenhauerianismus u. Hegelianismus in ihr. Stell. z. d. philos. Aufgaben der Gegenw., Berl. 1877, II. Abschn.: Lange-Vaihingers subjectivistischer Skepticismus. Herm. Cohen, in: Preuss. Jahrb. 1876. M. Heinze, Der Idealismus Fr. Alb. L.s in: Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos., I. Bd., 1877. Rud. Seydel, A. L.s geometrische Logik, Ztschr. f. Ph., 94, 1888, S. 210–255. J. M. Bösch, Frdr. Alb. Lange u. sein „Standpunkt des Ideals“, Frauenfeld 1890. O. A. Ellisen, Frdr. Alb. L., e. Lebensbesch., Lpz. 1891, F. A. L. als Philos. u. Pädag., Monatsh. d. Comeniusgesellschaft., III., 1894, S. 210 ff. M. Kronenberg, Moderne Philosophen, Münch. 1898. Laas, Idealism. u. Positivism., S. 613–630.

In „Logische Studien, ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnisstheorie“, Iserlohn, 1877, 2., Tit.-Ausg., Lpz. 1894, behandelt Lange 1. Formale Logik und Erkenntnisstheorie, 2. Die Modalität der Urtheile, 3. Das particuläre Urtheil und die Lehre von der Umkehrung der Urtheile, 4. Die Syllogistik, 5. Das disjunctive Urtheil und die Elemente der Wahrscheinlichkeitslehre, 6. Raum, Zeit und Zahl. Er betont in diesen logischen Studien besonders, daß die absolute Gültigkeit der logischen Gesetze auf die Raumbilder des Vorgestellten zurückzuführen sei, daß die Kreise usw., mit denen man die logischen Gesetze veranschauliche, nicht nur didaktisches Beiwerk seien, sondern vielmehr geradezu den Grund für die Apodiktizität der logischen Gesetze ausmachten. Außer den schon genannten Arbeiten seien noch erwähnt: Die Grundlegung der mathemat. Psychol., s. ob. § 11. Neue Beiträge zur Geschichte der Mathematik, H. 1: Zurückweisung der Beiträge Schillings nebst einer Untersuch. üb. Epikur u. d. Grenzen des Erfahrungsgebietes, Winterthur 1867. Auch hat Lange eine Anzahl Artikel für die Encyclopädie des gesamten Erziehungs- u. Unterrichtswesens geschrieben, so den über Seelenlehre, den vortrefflichen über L. Vives. Obgleich Langes praktische Richtung sozialistisch war, hat er doch auf sozialem Gebiet keine Anknüpfung an Kant gefunden, vielmehr gegen Kants Ansichten über das Recht sich ausgesprochen. In seiner Schrift: Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart u. Zukunft, Winterthur 1865, 5. Aufl. ebd. 1894, sucht Lange den Weg zu zeigen, auf welchem der exklusiven Wirkung der im Egoismus begründeten Regeln durch moralische Mächte Schranken gesetzt werden können. Den „Vereinstag deutscher Arbeitervereine“ in Leipzig 1864 besuchte er und wurde u. a. mit Bebel und Sonnemann in den ständigen Ausschuß gewählt. S. H. Braun, F. A. Lange als Sozialökonom, Halle 1881.

Nahe steht den Ansichten Langes Hermann Cohen (geb. 1842, ord. Prof. der Philosophie in Marburg), der um die Darlegung kantischer Gedanken sich

besonders verdient gemacht hat. Von seinen Schriften sind hier zu erwähnen: Kants Theorie der Erfahrung, Berl. 1871, 2. Aufl. 1885, Das Princip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte, Berl. 1883, Kants Begründ. d. Ethik, Berl. 1877, Bekenntniß in der Judenfrage, 1880, Kants Einfluss auf d. deutsche Cultur, Rede, Berl. 1883, Die Nächstenliebe im Talmud, 1884, Kants Begründung der Aesthetik, Berl. 1889, Einleit. mit kritisch. Nachtrag zu Fr. Alb. Langes Gesch. des Material. in 5. Aufl., 1896 (dieser Nachtrag von Bedeutung), System der Philosophie (in 4 Teilen), I. T.: Logik des reinen Erkennens, Berl. 1902, II. T.: Ethik des reinen Willens, ebd. 1904.

Cohen betont besonders, daß Kants Kritik der reinen Vernunft Kritik der Erfahrung ist, und sucht im Anschluß an Kant die philosophischen Probleme in der Richtung des Idealismus selbständig zu fördern. Ganz wertlos erscheint Cohen die Untersuchung, ob Kant ein Ding an sich angenommen habe; eine solche zeuge nur von totalem Mißverständnis dessen, was Kant gewollt und gelehrt habe. Freilich müsse zugestanden werden, daß Kant sich nicht klar ausgesprochen habe: „Das Ding an sich bedeute nur eine Stufe und nichts als diese in dem Fortschritt seiner Terminologie von den Kategorien zu den Ideen, von den synthetischen Grundsätzen zu den regulativen Principien der Zwecke“. Kritische Philosophie ist nach Cohen die, „welche nicht nur schlechthin mit der Wissenschaft Zusammenhang hat, und auch nicht schlechthin mit der Naturwissenschaft, sondern in erster Linie mit der Mathematik und erst durch sie und an ihrer Hand mit der Naturwissenschaft. Die Mathematik gilt demzufolge als eine Methode der Naturwissenschaft, und zwar als diejenige, mit welcher die Naturwissenschaft in eigentlicher Bedeutung erst Wissenschaft wird, ohne welche jeder andere Anfang der Naturwissenschaft somit als unmethodischer erkennbar wird“. Analytische Geometrie und Infinitesimalrechnung sind die beiden Instrumentalmethoden der modernen Wissenschaft, deren Charakter in der Kraft dieser Methoden besteht. Neben die Methode der Mathematik gehört die Philosophie als Methode, aus der Verbindung beider resultiert die Naturwissenschaft. Die Philosophie als Kritik hat den Nachweis ihrer selbst zu liefern, indem sie das reine Denken in den Grundlagen und Grundmethoden der mathematischen Naturwissenschaften enthält. Diese Wiederentdeckung ihrer selbst ist die erste Tat der Philosophie: Hier ist sie Logik im weitesten Sinne oder Kritik der Erkenntnis. Ihre zweite Tat ist die Ethik, wobei es ihr schwer wird, Kritik zu sein.

Deutlicher noch als die theoretische Kritik Kants hat seine praktische sich im „Grossen und Grössten bewährt“. Das Neue bei Kant ist, daß nach ihm das Sittengesetz nicht ein Naturgesetz sein könne, auch nicht ein Gesetz der Geschichte oder Gottes, sondern es setzt den Menschen als Gesetzgeber voraus, es hat seine Geltung dadurch, daß „der irrende, sündige Menscheng Geist selbst es zu erschaffen und vor der letzten Instanz der Menschenvernunft zu verantworten habe“. Die Gottesidee kann nicht Fundament der Ethik sein, was gegen die Autonomie verstoßen würde, die Ethik als Wissenschaft muß sie vielmehr in ihren Lehrgehalt aufnehmen, ohne daß ihr Prinzip dabei sich veränderte, ohne daß sie in Religion zurückfiele. Hiermit wird aus einer mythologischen Vorstellung eine Idee der Erkenntnis, aus dem Materialismus eines mehr oder weniger sinnlich vorgestellten Wesens ein Erkenntniswert des Idealismus; je mehr der Materialismus aus der Naturwissenschaft schwindet, um so sicherer steht unserer Vernunft der Realitätswert einer Idee. Nur durch Eingliederung der Gottesidee in die Wissenschaft der Ethik wird der Gottesglaube Wahrheit, wodurch zugleich Einheit und Wahrhaftigkeit in das Bewußtsein des Menschen kommt. Damit steigt die Gottheit freilich nicht nur von dem Thron der Naturwelt, sondern auch von

dem der Sittenwelt, aber das Interesse schwindet, sie auf einem von beiden zu erhalten. Wie die Naturgesetze die Natur gewährleisten, so das Sittengesetz die moralische Welt; der Glaube an die einstige Wirklichkeit derselben ist der Glaube an die Macht des Guten, „den die verjüngte Weltgeschichte als Gottesglauben annehmen wird“. Der wahre Gottesbegriff, d. h. die Idee des Monotheismus, die von den israelitischen Propheten erdacht ist, ist im Zusammenhang der messianischen Ideen entstanden; denn wenn die Menschen in dem einen Gott vereinigt sind, dann ist das „Ende der Tage“, die Zeit des Messias da. (Einleit. usw. zu Langes Gesch. des Materialism.) Den Sozialismus sieht Cohen als berechtigt an, sofern er im Idealismus der Ethik gegründet ist; auch soll ihn der Idealismus geradezu begründet haben, und so sei Kant der wahre und ursprüngliche Urheber des deutschen Sozialismus. Der wahre Sozialismus müsse wie das ethische System in der Gottesidee gipfeln; bei dem Atheismus habe der Sozialismus kein Dach. Der Glaube an Gott sei in Wahrheit die Hoffnung auf die Wirklichkeit der gerechten Sache. Ebenso wie den Atheismus müsse der rechte Sozialismus den Materialismus völlig aufgeben, da er durch diesen sein Fundament verliere (s. ebd.).

In den beiden bis jetzt erschienenen Bänden seines Systems der Philosophie setzt Cohen die Lehre Kants fort, indem er mehrfach über diesen hinausgeht. Die „Logik des reinen Erkennens“ gründet er auf die Mathematik, mit welcher verbunden sie die Naturwissenschaft aufbaut. Sie kann von ihrem Ursprung in Platon und seinen Vorläufern nicht absehen und muß sich überhaupt mit den Klassikern der Logik in Fühlung halten. Ihrem Umfang nach muß sie sich in Beziehung setzen zur Ethik und Ästhetik. In der „Ethik des reinen Willens“, welche als die Lehre vom Menschen das Zentrum der Philosophie ist, sucht er die Ethik „auf die Rechtswissenschaft zu orientieren“. Sie soll die Prinzipienlehre von Recht und Staat werden. Das Gute ist der Inhalt, durch den das Selbstbewußtsein als das sittliche bestimmt wird. Diesen Inhalt bei jeder Handlung als Muster hinzustellen, dazu ist die Tugend das Mittel. Die Tugenden sind solche ersten Grades und solche zweiten Grades, von denen sich diese auf relative Gemeinschaften, jene auf die Allheit beziehen. Vgl. über Cohen: Fel. Tocco, *L'idealismo critico del Cohen*, Napoli 1887, Frz. Lindheimer, Beiträge zur Gesch. u. Krit. d. neukantisch. Philosophie, 1. Reihe: H. Cohen, Berner Stud. etc., Bern 1900. F. Staudinger, Cohens Logik der reinen Erkenntnis u. Logik der Wahrnehmung, Kantst., VIII, 1903, S. 1—30.

Mit Cohen hängt zusammen Paul Natorp (geb. 1854, ord. Prof. d. Phil. in Marburg), Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, Frbrg. i. B. 1888 (vergl. dazu Joh. Volkelt, Psychologische Streitfragen, III, Ztschr. f. Philos. u. phil. Krit. 102, 1893, S. 44—74), Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Capitel zur Grundlegung der Socialpädagogik, ebd. 1894, Pestalozzis Ideen über Arbeiterbildung u. sociale Frage, 1894, Platos Staat u. die Idee der Socialpädagogik 1895, Grundlinien einer Theorie der Willensbildung, Arch. f. systemat. Philos., 1, 1895, S. 65—100, 289—326; 2, 1896, S. 317—354; 3, 1897, S. 49—78, 417—456, Herbart, Pestalozzi u. die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre, Stuttg. 1899, Socialpädagogik, Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinsh., Stuttg. 1899, 2. vermehrte Aufl., 1904. S. dazu K. Vorländer, E. Socialpädagogik auf kantischer Grundlage, Ztschr. f. Ph. u. ph. Krit., 118, S. 214—240. Joh. Volkelt, Eine kantische Idealpädagogik, Neue Jahrb. f. d. klass. Alterth. u. s. w., VI, 1900, S. 103—113. Natorp hat auch eine Reihe wertvoller Arbeiten über Geschichte der Philosophie veröffentlicht (s. Grundr. I u. III), neuerdings: Platos Ideenlehre. Eine Einführung in d. Idealismus, Lpz. 1903, außerdem noch Philos. Propädeutik. Allgem. Einleit. in d. Philos. u. Anfangsgründe der Logik, Ethik u.

Psychologie in Leitsätzen zu akadem. Vorlesungen, Marb. 1903. Für seine eigenen Ansichten geht er mehrfach auf Sokrates und Platon zurück und wendet sich neuerdings gern dem sozialen Probleme zu. Das Gute muß allerdings vom Individuum frei gewollt sein, aber das Sittliche ist überindividuell, von Haus aus nicht Privat-, sondern Gemeinschaftssache, es ist in seinem Inhalte auch nach Kant sozial. Die Kardinaltugenden sind, indem hier ein gewisser Anschluß an Platon stattfindet: 1. Wahrheit (Wahrhaftigkeit), die es mit der Einsicht zu tun hat. Die Wahrheit ist die Voraussetzung aller übrigen Tugenden, sie ist die Tugend des Bewußtseins, da sie als Korrelat der praktischen Vernunft in so fundamentaler Weise, wie keine andere, die Sittlichkeit der Person bezeichnet, nämlich nach ihrem letzten Grunde im Bewußtsein. Zum Hervorbringen des Guten gehört aber Tatkraft, so ist 2. sittliche Stärke, Tapferkeit, nötig. Diese beiden sind Tugenden der Vernunft und des Willens, es muß aber auch eine Tugend geben, die sich unmittelbar auf den dritten Faktor der Aktivität, das Triebleben, bezieht. Das ist 3. die Reinheit, sittliche Ordnung des Trieblebens. Sobald das Verhältnis zu der Gemeinschaft in Frage kommt, wird jede dieser drei Tugenden etwas vom Charakter der 4., der Gerechtigkeit annehmen, welche die drei anderen eigentlich in sich begreift, da sie Wahrheit, Kraft und Reinheit der Sittlichkeit im Verhalten zur Gemeinschaft bedeutet. Die sozialen Tugenden sind dann dieselben, nur für die Gemeinschaft. Die „Socialpädagogik“ Natorps ist nicht ein besonderer Teil der Pädagogik, sondern greift viel weiter. Gesellschaftslehre und Erziehungslehre werden als im Grunde eins in engste Beziehung zueinander gesetzt. So beschäftigt sich die Sozialpädagogik mit ethischen und sozialen Problemen und mit der moralischen Verbesserung der menschlichen Gesellschaft und gibt als Grundlage dazu eine kurze Erkenntniskritik sowie die Elemente der Ethik. Sowohl der Ethik als auch der Pädagogik gibt Natorp, nach seiner Ansicht auf kantischer Grundlage, nur in etwas freier Weiterbildung, eine soziale Färbung. Auch in der Pädagogik muß man auf Kant zurückgehen, indem Pestalozzi mit Kant in Parallele gesetzt wird, durch welche beiden die Pädagogik Herbarts überwunden sein soll.

Beeinflußt von Cohen und Natorp ist Rudolf Stammler (geb. 1856, Prof. der Jurisprudenz in Halle), Theorie des Anarchismus, 1894, Wirtschaft u. Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung, eine socialphilosophische Untersuchung, Halle 1896, Die Lehre von dem richtigen Rechte, Berl. 1902 (für die Rechtsphilosophie von großer Bedeutung), der daran geht, eine kritische Sozialphilosophie zu schaffen, indem er unter Würdigung der Geschichtsauffassung Marxens die kantische Methode auf das soziale Gebiet anwendet. Soziales Leben ist ihm „durch äusserlich verbindende Normen geregeltes Zusammenleben von Menschen“. Die Erfassung der Gesetze des sozialen Lebens kann sich nur auf die Form, d. h. die äußere Regelung, beziehen, die Materie ist das menschliche Zusammenwirken zur Befriedigung irgend welcher menschlicher Bedürfnisse. Berechtigt ist nur die monistische Auffassung in der Entwicklung des sozialen Lebens, „die keine eigenartige und selbständige Ursachenreihe für durchgreifende soziale Strömungen und für die bestimmenden Gründe von Rechtsänderungen kennt, sondern diese durch vorausgegangene sociale Erscheinungen selbst genetisch bedingt sein läßt und alle Bewegungen und Wandlungen des gesellschaftlichen Menschendaseins in der unbedingten Einheit socialer Erfahrung begreifen und erkennen will“. Das soziale Ideal ist die Gemeinschaft frei wollender Menschen, „in der ein Jeder die objectiv-berechtigten Zwecke des Andern zu den seinigen macht“. Von besonderer Bedeutung sind das 4. Buch: Sociale Teleologie, Causalität u. Telos, sociale Conflicte, Princip der socialen Gesetzmässigkeit, und das 5.: Das

Recht des Rechtes: Recht und Willkür, Begründung des Rechtszwanges, Sozialer Idealismus. Vgl. K. Vorländer, Eine Socialphilosophie auf kantischer Grundlage, Kantstudien, Bd. 1, 1896, S. 197—216, auch Natorp in dem oben erwähnten Artikel, Arch. f. systemat. Philos. Ferd. Tönnies, Jahresber. über Erscheinungen der Sociologie, Arch. f. systemat. Philos., 4, 1897. Während nach Stammler die Wirtschaft die Materie des Gemeinschaftslebens ist, bildet das Recht die Form desselben. Aufgabe der Rechtswissenschaft ist es, die letztere zu behandeln, was ohne Rücksichtnahme auf die Materie geschehen kann. Umgekehrt ist dies nicht der Fall. Aufgabe der „Lehre vom richtigen Recht ist es, die Frage zu beantworten: Wann ist der Inhalt einer Rechtsnorm sachlich begründet? Oberstes Regulativ ist das soziale Ideal, das die zwei Grundsätze des richtigen Rechts liefert: 1. Achte jeden in seiner Besonderheit, 2. laß jedes Glied der Gemeinschaft auch an deren Lebensgütern teilnehmen“. S. Hans Reichel, Ztschr. f. Ph. u. philos. Kr., 124, 1904, S. 232 ff., K. Vorländer, R. St.s Lehre vom richt. Recht, Kantstud., VIII, 1903, S. 329—336.

Hier sind sogleich zu nennen Vorländer und Staudinger, die auch auf der Grundlage kantischer Prinzipien weiter bauen wollen. Karl Vorländer (geb. 1860, Oberl. in Solingen), dessen Geschichte der Philosophie, seine auf Kant und Goethe u. a. bezüglichen Arbeiten schon oben u. Grundr. III angeführt sind, und dessen Ausgaben von Kants Kritik der reinen Vernunft, Urteilkraft u. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft besonders wegen der erklärenden Register sehr brauchbar sind, macht geltend, daß gerade Kants Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung die Idee eines Reichs der Zwecke oder der Sitten erzeuge, und will, daß die dritte Formel des kategorischen Imperativs (Grundleg. zur Met. d. S.): „handle so, daß Du die Menschheit sowohl in Deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst“, auf den Sozialismus hinweise, den das Prinzip der Menschheit als Selbstzweck, die Grundidee des Sozialismus, den Gemeinschaftsgedanken deutlich und einfach verkünde (Kant u. der Socialismus 363). So sei zwar Kant nicht als Sozialist oder sein System als ein sozialistisches zu bezeichnen, aber abgesehen von vielen seiner staats- und geschichtsphilosophischen, dem Sozialismus nahekommenden Gedanken sei seine transzendente Methode das beste Werkzeug, und liefere seine Ethik für eine sozialistische Weltanschauung im Sinne einer Gemeinschaftsethik die beste Grundlage. Das Gesellschaftsinteresse kann nicht verzichten auf Grund von Einzelinteressen, Neigungen, Trieben und Rücksichten auf Erfolg. Nur rationalistische, d. h. methodisch aus der Vernunft abgeleitete Bestimmung kann hier gelten, „die uns als das wahre gesellschaftliche Interesse die Gemeinschaft freiwillender Menschen zeigt, freilich nur in dem Sinne der Idee —, der unendlichen Aufgabe“ (Kantst. VII, 1902, 41). S. übrigens schon seine Dissertation: Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit u. Fruchtbarkeit. Marb. 1893.

Franz Staudinger (Gymnas.-Prof. in Darmstadt, s. frühere Arbeiten von ihm, Grundr. III), Die Gesetze der Freiheit, 1. Bd.: Das Sittengesetz, Darmst. 1887 2. Titelauf., Berl. 1897; Ethik u. Politik, Berl. 1899, erkennt Freiheit nur dann an, wenn unser Wollen dem Sittengesetz gemäß sein kann. Die Hindernisse, die überwunden werden müssen, sind mangelhafte Erkenntnisse, mangelhafte Einrichtungen der Gesellschaft und ungeordnete Gefühlsantriebe. An dem Marxismus, dem er nicht gar fern steht, hat er namentlich das eine, das freilich sehr wesentlich ist, auszusetzen, daß er das Wirtschaftliche nicht ins Verhältnis zum Ethischen setze. Zur Umgestaltung des Gegebenen reicht der kausale Gesichtspunkt nicht

aus, es gehört Einsicht in das Gesetz der Zwecke dazu, welche auf Kant beruht; so muß der Marxismus zu Kant kommen. Andererseits muß auch der Kantianer bei konsequenter Entwicklung seiner Grundgedanken zu Marx kommen, da dieser die bisherige wirtschaftliche Entwicklung zu verstehen gelehrt hat. Hier ist also die volle Verbindung zwischen Kantianismus und Marxismus verkündet.

Wie die erwähnten Kantianer, freilich in etwas zu hoffnungsvoller Weise, den Sozialismus durch Kant zu stützen und zugleich zu erhöhen glauben, so fühlt sich anderseits der Sozialismus der Lehre Kants neuerdings verwandt (s. Vorländer, Kant u. d. Socialismus und Die neukantische Bewegung im Socialismus). So hat schon Jaurès in seiner Thesis, Paris 1892 (s. Grundr. III, 354) auf Kant als einen Urheber des deutschen Sozialismus hingewiesen. Entschieden neigt sich Eduard Bernstein, der Schüler Marxens, dem Kantianismus zu in einer Reihe von Artikeln der „Neuen Zeit“ wie in seinem Werke: Die Voraussetzungen des Socialismus u. die Aufgaben der Socialdemokratie u. in seinem vielbesprochenen Vortrage: Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich? Er betont die Notwendigkeit der sittlichen Grundlage und meint, die Verachtung des Ideals sowie die Anerkennung der materiellen Faktoren als allgewaltige Mächte der Entwicklung beruhe auf Selbsttäuschung. Entschiedener als Bernstein schließt sich dem Kantianismus Ludwig Woltmann an, Kritische u. genetische Begründung der Ethik, Diss., Frbrg. i. Br. 1896 (das Bewußtsein des normativen Moralgesetzes, wie Kant es will, soll verwandt sein mit seiner entwicklungsgeschichtlichen Entstehung im Sinne Darwins), System des moralischen Bewußtseins mit besonderer Darlegung des Verhältnisses der kritischen Philosophie zu Darwinismus und Socialismus, Düsseldorf 1898, Die darwinsche Theorie u. der Socialismus, ein Beitrag zur Naturgeschichte der menschlichen Gesellschaft, ebd. 1899, D. historische Materialismus, Darstellung u. Kritik der marxistischen Weltanschauung, ebd. 1900. Kants Moralphilosophie ist für W. eine Ethik des Sozialismus, und von seinem letzten Werk sagt er, daß es unter dem „Zeichen der Rückkehr zu Kant“ stehe. Er will ein „unverfälschter Altkantianer in Sachen der Ethik“ sein. S. Fel. Krüger, E. neue Socialphilos. auf kant. Basis, Kantst., VI, S. 289—298.

Wie sehr sich die Sozialisten um Kant bemühen, sieht man aus dem Streit, der unter ihnen über das kantische Ding an sich entstanden ist, an dem sich namentlich Georg. Plechanow, Konr. Schmidt u. Eduard Bernstein in den Zeitschriften: „Die neue Zeit“, „Der socialistische Akademiker“ und „Vorwärts“ beteiligt haben. Auch sonstige Artikel in der „Neuen Zeit“ und an andern Orten zeigen dies, so die von S. Gunter, Frz. Mehring u. a., wie schon die Titel, z. B.: „Kant u. der Sozialismus“, „Die Neukantianer“, sehen lassen. S. K. Vorländer in der Literatur.

Die bisher besprochenen Kantianer, die Neukantianer genannt werden, auch als Marburger Schule bezeichnet werden könnten, glauben auf dem eigentlichen Kant weiter zu bauen. Mehr oder weniger an Kant schließen sich ferner Folgende an, wenn auch unter sich weder in der Interpretation noch in der Weiterführung der kantischen Lehren einig: Wilh. Tobias, Grenzen der Philosophie, constatirt gegen Riemann u. Helmholtz, vertheidigt gegen v. Hartmann u. Lasker, Berl. 1875, welcher hervorhebt, daß alles, was nur durch die Berufung an das ausschließliche Psychische im Menschen erledigt werden könne, nicht vor das Forum der beobachtenden Disziplinen gehöre, und die Ansicht zurückweist, daß zwischen theoretischer Philosophie und exakter Forschung viele innere Beziehungen beständen, welche die Lösung gemeinschaftlicher Probleme durch ge-

meinsame Forschung erhoffen ließen. A. Krause (geb. 1838, gest. 1903 als Pastor in Hamburg), *Die Gesetze des menschlichen Herzens*, wissenschaftlich dargestellt als die formale Logik des reinen Gefühls, Lahr 1876, Kant u. Helmholtz, *Ueber den Ursprung und die Bedingungen der Raumanschauungen und der geometrischen Axiome*, Lahr 1878, *Populäre Darstellung von I. Kants Kritik der r. V.*, Lahr, 2. Aufl. 1882, *Zur Widerlegung des Satzes: Ueber den Geschmack lässt sich nicht streiten*, 1882, will das Ding an sich für die Erfahrung ganz eliminieren. Kurd Lasswitz geb. 1848, Gymn.-Prof. in Gotha, *Atomistik u. Kriticismus* 1878, *Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes u. der Zeit im Zusammenhang mit seiner Kritik des Erkennens*, allgemeinverständlich dargestellt, Berl. 1883, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, 2 Bde., Hamb. 1889, 90 (s. Grundr. III, S. 2), *Wirklichkeiten. Beiträge zum Weltverständniss*, Berl. 1900, 2. Aufl. 1903. Lasswitz hat sich in seinen späteren Arbeiten, so in *Nature and the individual mind*, Monist, Chicago, 1896, in der über moderne Energetik in ihrer Bedeutung f. die Erkenntniskrit., *Philos. Monatsh.*, 1893, auch schon in seiner *Geschichte der Atomistik u. a. von seinem früheren subjektivistisch gefärbten Standpunkt* (s. Grundr. III, S. 330, Anm.) entfernt, versteht die Dinge an sich mehr im Sinne von Cohen dahin, daß sie jenes noch unbestimmte x bezeichnen, von dem man nichts aussagen kann, weil es erst durch die Bestimmung in der Erkenntnis Realität erhält, faßt die Erkenntnis aber als den realen Prozeß auf, in welchem die Objekte und ihre Vorstellungen sich als derselbe reale Inhalt gestalten und sich beide nur durch die Mannigfaltigkeit des verbundenen Inhalts unterscheiden. S. über seinen früheren Standpunkt Frdr. Dittes, *Eine Verjüngung des absoluten Idealism.*, in: *Pädagogium* 1884, S. 7—10. In seinen „*Wirklichkeiten*“, worunter er nicht Gegebenes, sondern erst durch Denken zu Erzeugendes versteht, behandelt er auf kritischer Basis in leicht verständlicher, aber nicht oberflächlicher Weise die Gebiete der Wissenschaft, der Moral, der Religion; s. K. Vorländer, *Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr.*, 120, 1902, S. 112 ff. A. Stadler (geb. 1850, Prof. am Polytechnikum in Zürich), *Kants Teleologie*, Lpz. 1874, *Die Grundzüge der reinen Erkenntnistheorie in der kantischen Philosophie*, Lpz. 1876, *Kants Theorie der Materie*, Lpz. 1883. E. (Elise) Last, *Die idealistische u. realistische Weltanschauung*, entwickelt an Kants Idealität v. Zeit u. Raum, Lpz. 1884, A. Hölder u. a., deren Schriften schon Grundr. III bei der Literatur zu Kant erwähnt sind.

Einige Denker der neukantischen Richtung erkennen eine kritische Metaphysik mehr oder weniger im Sinne Kants an und können Halbkantianer heißen, da sie wissentlich vielfach von Kant abweichen. Zu ihnen gehören namentlich:

Otto Liebmann (geb. 1840, Prof. in Jena), *Kant u. die Epigonen* (s. ob. S. 227), *Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens*, Stuttgart 1868. In seiner Schrift über den objektiven Anblick, Stuttgart 1869, nimmt er bei lebhafter Polemik gegen Kants „Ding an sich“ doch tatsächlich unter den Bezeichnungen X und Y das, was Kant den Erscheinungen des äußeren und inneren Sinnes als transzendentes Objekt oder Ding an sich korrespondieren läßt, an. Auch in seinem größeren Werke: *Zur Analysis der Wirklichkeit*. E. Erörterung der Grundprobleme der Philosophie, Strassb. 1876, 3. Aufl. 1900, vertritt er zwar im ganzen den idealistischen Standpunkt, nimmt aber doch an, daß wir durch Ordnung der absolut realen Welt gezwungen werden, die empirischen Dinge und Ereignisse nach ihrer Größe, Gestalt, Lage, Richtung usw. so anzuschauen, wie es in jeder uns gleichartigen Intelligenz geschieht, daß ferner auch die Aufeinanderfolge der Wahrnehmungen korrespondieren muß der Ordnung

des äußern Geschehens. Gedanken und Thatsachen, Erster Bd., Heft 1, Strassb. 1882, 2. Aufl. 1904, H. 2 u. 3, 1899 enthalten: Die Arten der Nothwendigk. — Die mechanische Naturerkl. Idee u. Entelechie. — Gedanken üb. Natur u. Naturerkenntniss. — D. Bilder der Phantasie. D. Zeitbewusstst., d. Sprechfähigk. Psycholog. Aphorismen. Zweiter Bd., 1. Heft: Geist der Transscendentalphil., 2. Heft: Grundriss der kritisch. Metaphys., 1901. In diesem Grundriß behandelt er nacheinander 1. Subjekt, Objekt, Idealismus, Realismus, 2. Sein u. Geschehen, Substanz u. Kausalität, 3. Stoff u. Form, Mechanismus u. Teleologie, 4. Materie u. Geist, Nothwendigkeit u. Freiheit, 5. Einheit u. Vielheit. 3. Heft: Trilogie des Pessimismus, Gedanken über Schönheit u. Kunst. 4. Heft: Der Ursprung der Werte, Gedanken über das Wesen der Moralität, Gang der Geschichte. Philosophische Gedichte sind von Liebmann erschienen unter dem Titel: Weltwanderung, Stuttg. 1899. Ueb. philos. Tradition, Rede, Strassb. 1883. D. Klimax der Theorien, Strassb. 1884. In dieser letzten Schrift nennt er das Verfahren, subjektive Zutaten zu gebrauchen, um den Zusammenhang zwischen Wahrnehmungen, die ihrer Natur nach vereinzelt sind, herzustellen, Interpolation. Als Maximen derselben nimmt er an das Prinzip der realen Identität, das der Kontinuität der Existenz, das der Kausalität und das der Kontinuität des Geschehens.

Liebmann hält die kritische Metaphysik in einem von Kant etwas abweichenden Sinne aufrecht. Sie will nicht beweisende Wissenschaft vom Wesen, Grund und Zusammenhang der Dinge sein, wie die dogmatische Metaphysik, sondern nur hypothetische Erörterung menschlicher Vorstellungen darüber. Der Glaube an die Möglichkeit absoluter Welterkenntnis ist ihr geschwunden; so enthalten unsere Gedanken über das absolut Reale bestenfalls doch nichts anderes als die Art und Weise, wie sich dieses Reale für eine spezifisch menschliche Intelligenz darstellen kann. Hat man sich von der überempirischen Natur der die Erfahrung zustande bringenden Maximen überzeugt und ihre problematische Natur erkannt, so ist die empirische Wissenschaft nicht das, wofür man sie in der Regel hält, eine von subjektiven Zutaten geläuterte Tatsachenkenntnis mit assertorischer Gewißheit, sondern eine synthetisch fundierte Theorie. Betreffs Kants ist das Ergebnis bei Liebmann, daß zwar sämtliche Einzellehren, der Kritik der reinen Vernunft streitig, zweifelhaft oder sogar widerlegt seien, daß aber der ganze Standpunkt, der Grundgedanke des Werks, d. h. der Geist der Transzendentalphilosophie, unsterblich sei. Auch in Liebmanns ästhetischen und ethischen Ansichten ist der Ausgang von Kant ersichtlich; er erkennt das „interesselose Wohlgefallen“ an, sowie die Transzendentalphilosophie für die allgemein normative Giltigkeit. S. über Liebmann: Laas, Idealism. u. Positivism. III, S. 630—665, u. Albr. Rau, Ludw. Feuerbachs Philosophie, S. 138—249.

Sodann ist hier zu nennen: Johannes Volkelt (geb. 1848, seit 1894 Prof. d. Philos. u. Pädagog. in Leipzig). Pantheism. u. Individualism. im Syst. Spinozas (s. Grundr. III, S. 123). Das Unbewußte und der Pessimismus, Berl. 1873. Die Traumphantasien, Stuttg. 1875. Der Symbolbegriff in d. neuest. Aesthetik, Jena 1876. Im. Kants Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt, Lpz. 1879, worin Volkelt mit Scharfsinn eine Reihe völlig verschiedener Denkprinzipien bei Kant motiviert, aus welchen die mannigfachsten Widersprüche hervorgehen mußten. Ueb. d. Möglichkeit e. Metaphysik, Antrittsrede in Basel, Hamb. u. Lpz. 1884. Erfahrung u. Denken, krit. Grundleg. der Erkenntnisstheorie, Hamb. u. Lpz. 1886. Franz Grillparzer als Dichter des Tragischen, Münch. 1888. Vorträge zur Einführung in d. Philos. der Gegenwart (s. ob. S. 148). Aesthetische Zeitfragen, Münch. 1894. Aesthetik des Tragischen, Münch. 1896. Arth. Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, s. Lehre, s. Glaube (Frommanns Klassiker), Stuttg. 1900. Die Kunst

des Individualisierens in d. Dichtung Jean Pauls (Philos. Abhh., Gedenkschr. f. R. Haym), Halle 1902. System der Aesthetik, 1. Bd., Münch. 1905. Volkelt ist von Hegel ausgegangen, neigte dann zu Schopenhauer und v. Hartmann hin und stellte sich später zur Aufgabe eine kritische Metaphysik, d. h. Vereinigung und Durchdringung des idealistisch-metaphysischen Strebens, wie es die nachkantischen spekulativen Denker erfüllte, und des skeptisch-kritischen und erkenntnistheoretischen Geistes, wie er sich in Hume und besonders in Kant zeigte. Dinge und Denken bleiben ewig geschieden, und so muß es eine bloße Forderung bleiben, daß durch das Denken transsubjektiv gültiger Inhalt geschaffen werde. Durch die Form des Erfahrens muß man berechtigt sein, über die Erfahrung hinauszugehen, wir müssen subjektiv gewiß sein, daß in der Erfahrung sich etwas Unerfahrenes zu erkennen gibt. Den Gegenstand der metaphysischen Untersuchungen, in die Volkelt manches hineinzieht, was häufig die Erkenntnistheorie abhandelt, bilden die allem endlichen Sein gemeinsamen Begriffe, wie Ding, Eigenschaft, Substanz, Verwandlung, Wesen und Erscheinung, Raum und Zeit, Kausalität und Zweck usw., sodann die allgemeinsten Weltgegensätze, nämlich die von Geist und Natur, von Bewußtsein und Unbewußtsein, von Denken und Sein, und schließlich das Unbedingte, so daß die Metaphysik erklärt wird als die natürlich nur hypothetische Wissenschaft von den allgemeinen Prinzipien des Wirklichen. Das Unbedingte ist zugleich das Urbedingende, der ewige, unendliche, All-Eine Gott, der nicht außerhalb der Welt zu denken, ebensowenig wie die Welt außerhalb von ihm, sondern die eigene Substanz der Welt ist. Vgl. Lasson, Philos. Monatsh. 24, 1888, S. 193–207.

Besondere Verdienste hat sich Volkelt auf dem Gebiete der Ästhetik erworben. Die Kunst ist nach ihm die Schöpferin einer genialen Welt, sie gewährt Güter und Genüsse, welche uns die Natur nicht schaffen kann. Sie „bietet den menschlich-bedeutungsvollen Weltinhalt dem reinen Schauen dar und bringt uns hierin zugleich die bedeutungsvollen Individualitäten ihrer Schöpfer nahe“. In doppelter Weise beglückt sie uns, einmal, indem sie unser Fühlen belebt und entlastet, und sodann, indem sie den Drang unserer Phantasie nach freier Gestaltung befriedigt. Wenn die Ästhetik auch psychologisch verfahrenende Normwissenschaft ist, und ihre Aufgabe gegenwärtig vornehmlich in feiner, eindringend psychologischer Analyse besteht, so soll sie sich doch innerhalb dieses Verfahrens das Wahre u. Große der spekulativen Ästhetik Deutschlands — Schiller, Hegel, Fr. Th. Vischer — sichern, auch schließlich in metaphysische Betrachtungen münden. Es handelt sich da um Fragen, wie: ob die Welt auf Schönheit angelegt ist, ob es in irgend einem Sinn Urbilder der Schönheit gibt, wie sich das Reich und der Wert des Ästhetischen zu den höchsten Daseins- und Wertprinzipien verhält usw. Das groß angelegte, durchaus klar u. verständlich gehaltene „System der Aesthetik“ gibt zuerst die methodische, zu zweit die beschreibende u. zu dritt die normative Grundlegung der Ästhetik. Das Ästhetische hängt nach Volkelt enger und mehrfach mit der Sinnlichkeit des Menschen, auch den niederen Empfindungen, auch den Bewegungs- und Gemeinempfindungen zusammen, als man in der Regel annimmt. Doch soll es trotz dieser Verbindung mit der Sinnlichkeit erst „innerhalb der höchsten vergeistigtesten Betätigungskreise unsers seelischen Lebens“ zustande kommen. In der „Ästhetik des Tragischen“ erörtert Volkelt namentlich in eingehender Weise die verschiedenen Momente, die bei dem Tragischen in Frage kommen, und vermeidet so alles Einseitige.

Den Namen des Kritizismus im kantischen Sinne nimmt auch für seine Lehre in Anspruch Wilh. Windelband (geb. 1848, Prof. in Strassburg), Die

Lehren vom Zufall, 1870. Ueb. d. Gewissheit d. Erkenntniß, Lpz. 1873. D. gegenwärtige Stand der psychologischen Forschung, 1876. Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil, Strassburger Abhandlung zu E. Zellers 70. Geburtstag, 1884, Präludien, Aufsätze u. Reden zur Einleit. in d. Philos., Frb. i. Br. 1884 (hervorzuheben: Was ist Philosophie? Normen u. Naturgesetze, Kritische od. genetische Methode? Vom Princ. der Moral, 2. vermehrte Aufl., Tüb. u. Lpz. 1902. Geschichte u. Naturwissensch., Rede, Strassb. 1894, 3. Aufl., ebd. 1904. Vom Syst. d. Kategorien, Tüb. 1900. Ueber Willensfreiheit. Zwölf Vorlesungen, Tüb. 1904, 2. Aufl. 1905. Seine Werke über Geschichte der Philosophie s. Grundriß I u. III. Außerdem: Platon (Fromm. Kl. d. Ph.), Stuttg. 1900. Philosophie ist nach W. die kritische Wissenschaft von den allgemeingiltigen Werten. Die kritische Methode baut sich auf der Überzeugung auf, daß es allgemeine Werte gibt; damit dieselben erreicht werden, muß sich der empirische Prozeß des Vorstellens, Wollens und Fühlens in denjenigen Normen bewegen, ohne welche dieser Zweck nicht erfüllt werden kann. Diese allgemeinen Werte sind die Wahrheit im Denken, die Gutheit im Wollen und Handeln, die Schönheit im Fühlen und repräsentieren nur das Verlangen nach demjenigen, was der allgemeinen Anerkennung würdig ist. Der Glaube an die allgemeingiltigen Zwecke ist die Voraussetzung der kritischen Methode; wer diesen nicht hat, mit dem weiß die kritische Philosophie nichts anzufangen. Den Begriff der Freiheit des Wollens glaubt Windelband nur vom Standpunkte des transzendentalen Idealismus aus aufrecht erhalten zu können, indem die Kausalität nicht die einzige Form der Betrachtung sei, sondern der Wert des Gegebenen, das dann als kausalitätslos betrachtet werden, unter „dem Gesichtspunkte einer Norm des allgemeingiltigen Bewußtseins“ bestimmt werden solle. — Das Verhältnis zwischen Geschichte und Naturwissenschaft bestimmt Windelband so, daß die Gesamtheit des in der Zeit Gegebenen in unableitbarer Selbständigkeit erscheint neben der allgemeinen Naturgesetzmäßigkeit, nach der es sich vollzieht. In allem historisch und individuell Erfahren bleibt etwas Unfaßbares, da der Inhalt des Weltgesetzes nicht aus seiner Form zu begreifen ist. Nur im einzelnen findet sich die volle Wirklichkeit mit ihrer Mannigfaltigkeit; der Historiker, der dieses erfaßt, hat es mit der eigentlichen Wirklichkeit zu tun, dagegen denkt der Naturforscher und Psycholog, der Gesetze aufstellt, in Abstraktionen. S. übrig. E. Laas üb. teleolog. Criticismus, in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., 8, 1884, S. 1—17.

Fritz Schultze (geb. 1846, Prof. an der technischen Hochschule in Dresden), Der Fetischismus, 1871, Philosophie der Naturwissenschaft, eine philos. Einleit. in das Studium der Natur u. ihrer Wissenschaften, 2 Bde., Lpz. 1881—1882, Vergleichende Seelenkunde, I. Bd., 1. u. 2. Abtheil., Lpz. 1892, 97. Der Zeitgeist in Deutschland, seine Wandlungen im neunzehnten u. seine muthmaassliche Gestaltung im zwanzigsten Jahrhundert, Lpz. 1893 (aus Vorträgen entstanden), Psychologie der Naturvölker. E. natürl. Schöpfungsgesch. menschl. Vorstellens, Wollens u. Glaubens, Lpz. 1900. Er will durch den Kritizismus die Gegensätze zwischen Wissenschaft, Religion und Ethik ausgleichen. Das allgemeinste Grundaxiom alles sicheren, d. h. alles kritischen Erkennens lautet: Alles wahrhaft wissenschaftliche, menschliche Erkennen bezieht sich nur auf in Raum und Zeit kausal verknüpfte Empfindungen. Später geht Schultze über den Kritizismus hinaus: Dem Atom der Materie, das als Kräfteinheit zu denken ist, steht gegenüber als etwas Eigentümliches die geistige Kraft. Die Seele will Schultze nicht als einfache Substanz bezeichnen, sie ist ihm eine „natürliche bewusste Kraft, die nur in der Form der Individualität existirt und sich im Selbstgefühl oder in dessen höchster Form, im Selbstbewusstsein als die bleibende Einheit im Wechsel der Vielheit empfindet“.

In „metaphysischer Phantasie“ nimmt er zwei Arten von Urwesen an, die unentstanden und unvergänglich sind: Atome und Psychaden, miteinander innerlich verwandt, da sie in Wechselwirkung stehen. Die letzteren werden unter günstigen Verhältnissen wirkliche Seelen, d. h. Mittelpunkte von Organismen. Im Zustande nach der Trennung von dem Organismus hört die Erinnerung auf. Schriften Schultzes über Materialismus und Spiritismus s. unt.

Von Kant zwar am meisten angeregt, hält Franz Erhardt (geb. 1864, Prof. d. Philos. in Rostock) doch eine Metaphysik nicht nur im rein kritischen Sinne für möglich: Mechanismus u. Teleologie. E. Abhandlung üb. d. Principien der Naturforschung, Lpz. 1890, D. Satz vom Grunde als Princip des Schliessens, Lpz. 1891, Metaphysik, I: Erkenntnistheorie, Lpz. 1894, D. Wechselwirk. zwisch. Leib u. Seele. E. Theorie des psycholog. Parallelism., Lpz. 1897. Psychophysischer Parallelismus u. erkenntnistheoretischer Idealism., Lpz. 1901. Zwar ist die Idealität von Raum und Zeit anzuerkennen, aber mit der Idealität der letzteren ist die notwendig anzunehmende Realität der seelischen Prozesse zu vereinigen. Die Kategorienlehre Kants verwirft E.; betreffs der Substantialität und des Kausalprinzips nimmt er eine Art Mittelstellung zwischen Empirismus und Apriorismus ein: Das letztere bezieht sich gerade auf die Dinge an sich und nicht auf Erscheinungen und führt zur Erkenntnis der Dinge an sich. Die absolut reale Welt muß als ein System immaterieller Kräfte, unräumlicher Elemente, angesehen werden. Die Metaphysik hat von der Erfahrung auszugehen, darf aber ebenso gut wie andere Wissenschaften die Erfahrung überschreiten. In der Naturphilosophie huldigt E. einer dynamischen, z. T. teleologischen Ansicht gegenüber der materialistischen und mechanischen. Die Schlußformen sucht er systematisch aus dem Satze vom Grunde abzuleiten und zu entwickeln. — Zu den Neukantianern rechnet sich auch Carl Güttler, Wissen und Glauben, 1893.

Manche der durch Kant stark Beeinflußten betonen die ethische und religiöse Seite Kants, so Hnr. Romundt (geb. 1845, in Dresden-Blasewitz lebend), der in eigener tiefgründiger Weise Kant zu verstehen und zu erklären versucht: Antäus. Neuer Aufbau der L. K.s üb. Seele, Frht. u. Gott, Lpz. 1882. Vernunft als Christenth., Lpz. 1882. D. Herstell. der L. Jesu durch Kants Reform d. Philosophie, Bremen 1883. Grundlegung zur Reform der Philos. Vereinfachte u. erweiterte Darstell. v. I. Kants Kr. d. r. V., Berl. 1885. D. Vollendung des Sokrates. I. Kants Grundleg. zur Reform der Sittenl., Berl. 1885. Ein neuer Paulus, I. Kants Grundleg. z. e. sicher. L. v. d. Religion, Berl. 1886. Die drei Fragen Kants, Berl. 1887. Ein Band der Geister. Entwurf einer Philosophie in Briefen, Lpz. 1895. Das Band der Wissenschaften ist nach Romundt hier die Geographie, indem er sich hierfür auf die Ankündigung der Vorlesungen Kants für 1765/66 beruft. Gesellschaft auf d. Lande. Unterhaltungen üb. Schönheit u. Kunst mit besonder. Bez. auf Kant, Lpz. 1897. Der Platonismus in Kants Krit. der Urteilkraft, 1901. Kants philos. Religionslehre e. Frucht d. gesamt. Vernunftkrit., Gotha 1902. Kirchen u. Kirche nach Kants philos. Religionsl., ebd. 1903. Kants Widerlegung des Idealism. E. Lebenszeichen der Vernunftkr. zu ihres Urhebers hundertj. Todestag, ebd. 1904. Kants Kr. d. r. V., abgekürzt auf Grund ihrer Entstehungsgesch. E. Vorübung f. krit. Philosophie, Gotha 1905.

Auch nach Frdr. Paulsen ist das ethisch-religiöse Moment der kantischen Philosophie für unsere Zeit noch von bedeutendstem Wert, s. dess. Aufs.: Was uns K. sein kann? in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., 5., 1881, S. 1—96. Sein größeres Werk über Kant hat zu mannigfacher Polemik Veranlassung gegeben, s. Grundr. III, namentlich auch zu dem scharf kritisierenden Werke von Ludw.

Goldschmidt, *Kantkritik oder Kantstudium?* Gotha 1901. Andere Werke Paulsens s. unten. Vgl. üb. d. Wiedererweckung der kantischen Ethik, in welcher manche für die Gegenwart das Bedeutendste der kantischen Philosophie sehen, Joh. Volkelt, in *Ztschr. f. Philos.*, 1882, S. 37–48.

Der eben genannte Ludwig Goldschmidt (geb. 1853, mathemat. Revisor der Lebensversicherungsbank f. D. in Gotha), ein treuer Anhänger Kants, hat Mellins Marginalien u. Register zu Kants *Krit. d. r. V.* neu herausgegeben (s. *Grundr.* III, S. 303), u. dazu als „Begleitschrift zur Würdigung der *Krit. d. reinen Vern.*“ eine sehr brauchbare Darstellung der Hauptgedanken der Vernunftkritik verfaßt. Von ihm sind noch erschienen außer der bei Helmholtz zu erwähnenden Schrift: *Die Wahrscheinlichkeitsrechnung*, Vers. einer Kritik, Hamb. 1897; *Der Zusammenhang der Kantischen Kritiken*, Begleitschrift zu Mellins Marginalien zur *Grundlegung zur Metaph. der Sitten*, *Krit. der prakt. Vern.*, *Krit. der Urteilskr.*, die ebenfalls von G. neu herausgegeben sind, 1902; *Kant über Freiheit, Unsterblichkeit, Gott*, Gotha 1904. Kants „Privatmeinungen“ üb. d. Jenseits u. d. Kantausg. der Kgl. Preuß. Ak. d. W. Ein Protest, Gotha 1905.

Hier ist zu erwähnen der bekannte Schriftsteller Hnr. Landesmann (Hieronymus Lorm, geb. 1821, gest. d. 3. Dez. 1902 in Brünn), Philosophisch-kritische Streifzüge, Berl. 1873, Naturgenuss. Philosophie der Jahreszeiten, Berl. 1876, später in zwei Teile geteilt, Tetschen 1884, von welchen der zweite: *Natur u. Geist im Verhältniss zu den Culturepochen*, philosophischen Inhalts ist. Der grundlose Optimismus. Ein Buch der Betrachtung, Wien 1894. Die Absicht dieses letzten philosophischen Hauptwerkes Landesmanns ist die Berufung der Philosophie zur vollziehenden Gewalt im Leben des einzelnen. Die Bezeichnung Pessimismus wird auf ihren rein philosophischen Inhalt zurückgeführt, indem schon mit dem Grundprinzip des kantischen Idealismus der Pessimismus gegeben sein soll, gleichsam als die praktische Konsequenz der Erkenntnistheorie, daß eine Welt, deren Ding an sich unerkennbar sei, schon deshalb eine mangelhafte oder schlechte sein müsse. Als Folge dieses wissenschaftlichen Pessimismus entwickelt dann Landesmann in treuem Anschluß an Kants ursprünglichen Idealismus seine eigene Anschauungsweise in ethischer, ästhetischer und biologischer Beziehung.

§ 22. Außer den eigentlichen Philosophen, die sich in den letzten Jahrzehnten entweder enger oder lockerer an Kant angeschlossen haben, und außer den kantianisierenden Soziologen haben sich auch namhafte Theologen, wie Albrecht Ritschl und seine Anhänger, Rich. Adelbert Lipsius u. a., durch Kant in ihren Grundanschauungen beeinflussen lassen, so daß man sie beinahe als Neukantianer bezeichnen kann.

Ebenso haben sich bedeutende Naturforscher, wie Helmholtz, Zöllner, Mach, Hertz u. a., auf erkenntnistheoretischem Gebiete Kant genähert, und es wird nicht in Abrede gestellt werden können, daß auf die neueren exakten Wissenschaften die kantische Erkenntnislehre erheblichen Einfluß gehabt hat und noch hat, indem diese mehr und mehr die Erkenntnistheorie phänomenologisch fassen. Freilich haben auf sie auch Berkeley und Hume eingewirkt.

Über die kantianisierenden Theologen der neueren Zeit s. O. Flügel, *D. speculat. Theol. d. Gegenw.*, 2. Aufl., Cöth. 1888. Ferner die betreffenden Abschnitte in den Werken von O. Pfleiderer u. Pünjer üb. *Gesch. d. Religionsphilos.* Fricke,

Metaphys. u. Dogmatik in ihr. gegenseit. Verh. unt. besond. Berücksichtig. der Ritschlschen Theol., Vortr., Lpz. 1882, woselbst auch Streitschriften für u. gegen Ritschl angeführt sind. O. Flügel, A. R.s philos. Ansichten in: Ztschr. f. ex. Ph., 14, 1886, S. 233–304, R.s philos. u. theol. Ansichten, 3. Aufl., Langens. 1895. R. Esslinger, D. Erkenntnistheorie R.s, Diss., Zürich 1891. Frdr. Traub, Ritschls Erkenntnistheorie, Ztschr. f. Theol. u. Kirche, IV, 1894, S. 91–129. E. Pfennigsdorf, Vergleich der dogmatischen Systeme von R. A. Lipsius u. A. Ritschl, Gotha 1896. Joh. Steinbeck, D. Verhältn. v. Theologie u. Erkenntnistheorie erörtert an Ritschl u. Sabatier, Lpz. 1898. C. W. v. Kügelgen, D. Dogmatik A. R.s, Apologie u. Polemik, Lpz. 1898. Joh.s Wendland, Albr. Ritschl u. s. Schüler im Verh. zur Theol., zur Philos. u. zur Frömmigk. unserer Zeit dargest. u. beurth., Berl. 1899. K. Rule, D. Erkenntnistheorie von R. A. Lipsius, Gotha 1894. A. Neumann, Grundlagen u. Grundzüge d. Weltanschauung von R. A. Lipsius, Diss., Jena 1896. A. Fleisch, D. erkenntnistheoret. u. metaphysischen Grundlagen der dogmatischen Systeme v. A. E. Biedermann u. R. A. Lipsius, Diss., Zürich 1902. Die theologische Literatur kann hier nicht aufgeführt werden. — H. Kleinpeter, Kant u. d. naturwissenschaftl. Erkenntniskritik der Gegenwart (Mach, Hertz, Stallo, Clifford), Kantst., VIII, 1903, S. 258–320.

In der Theologie ist es namentlich A. Ritschl (Die christliche Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung, 3 Bde., Bonn 1870–1874 u. öfter, die späteren Auflagen mit erheblichen Veränderungen, Unterricht in d. christl. Relig., 2. Aufl., Bonn 1881, Theologie u. Metaphys., Bonn 1881) mit seiner Schule, der dem kantischen Kritizismus großen Einfluß gewährt und so einen Gegensatz bildet zu den Vertretern der hegelschen Religionsphilosophie, wie O. Pfleiderer, Biedermann u. a. (s. oben, S. 153, 160). Theoretische Erkenntnis und Religion, Wissen und Glauben sind voneinander ganz getrennt. Deshalb darf auch der Metaphysik nicht in hergebrachter Weise auf die Theologie Einfluß gestattet werden, zumal wir durch das Denken doch nicht zu dem Ding an sich gelangen. Das theoretische Erkennen ist uninteressiert oder nur von Werturteilen begleitet, während sich das religiöse Erkennen in selbständigen Werturteilen bewegt, die nicht gleich den moralischen sind, sich auch nicht auf sie zurückführen lassen. Sie gehen auf die Stellung des Menschen zur Welt, rufen Gefühle von Lust und Unlust hervor, in denen der Mensch entweder seine durch Gottes Hilfe bewirkte Herrschaft über die Welt genießt oder die Hilfe Gottes für eben diesen Zweck zu seinem Schmerz entbehrt. Die Gewißheit des Glaubens beruht nicht auf theoretischem Erkennen, sondern die Wahrheit muß praktisch erlebt werden. Wenn wir sie erleben, gründen wir uns als Christen auf die geschichtliche Offenbarung Gottes, die in uns wirkt. Die Autorität Christi gilt, aber das Evangelium ist wahr, weil es wert ist, wahr zu sein. Wer die Heilstatsachen nicht erlebt, für den gibt es keine religiöse Gewißheit. Die Wirklichkeit Gottes steht nur fest durch die Erfahrung von seinem Wirken, durch die Gefühlserregungen und Willensbewegungen. Das Gefühl der Sünde und das Seligkeitsverlangen ist da, diesen entspricht ein zürnender Gott und ein gnädiger Gott. Wenn der Mensch Beweise für das Dasein Gottes sucht, so will er nur, daß Gott, der ihm schon verbürgt ist, auch als das oberste Gesetz der Welt erkannt werde; hier kann nur ein moralischer Beweis Geltung haben. „Wird die Vernunftgemäßheit des Christenthums erwiesen, so wird dabei doch vorbehalten, daß die Erkenntnis Gottes in einer vom theoretischen Welterkennen verschiedenen Art von Urtheil verläuft.“ — Es zeigt sich allerdings bei Ritschl noch ein Zusammenhang mit Schleiermacher und mit Lotze, auch ein solcher mit Feuerbach ist kaum zu verkennen. Durch das Betonen der Werturteile wird etwas sehr Schwankendes bei ihm eingeführt, so daß dem Subjektivismus kaum zu entgehen ist. — Im ganzen wendet sich gegen Ritschl Chr. Schrempf (Die christliche Weltanschauung u. Kants sittlicher Glaube, Götting, 1891, Zur Theorie des Geisteskampfes, 1897, Menschenloos, 1900), der 1892 wegen seiner freieren religiösen An-

sichten aus seinem Amte als Pfarrer in Württemberg entlassen worden ist. Er ist für die Theonomie Christi im Gegensatz zur Autonomie Kants eingetreten, hat auch Schriften von S. Kierkegaard übersetzt, s. unten bei der dänisch. Philos.

Vorzüglicher Vertreter der ritschlschen Richtung ist W. Herrmann, D. Relig. im Verh. zum Welterkennen u. zur Sittlichkeit, Halle 1879, Der Verkehr des Christen mit Gott, in Anschluss an Luther dargestellt, Stuttgart. 1886, Die Gewissheit des Glaubens u. die Freiheit der Theologie, 2. Aufl. 1889. Der evangelische Glaube und die Theologie A. Ritschls, 2. Aufl. 1896. Auch Julius Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion, 2. A., Basel 1888, Die Wahrheit der christlichen Religion, Basel 1889, Das Christenthum u. d. Philosophie, Vortr., Lpz. 1895, 3. Aufl. 1896, Christenthum u. Nietzsches Herrenmoral, 2. Aufl. 1900, ist hier zu nennen, der sich im wesentlichen an Ritschl anschließt. Der Glaube gründet sich auf Werturteile und dient dem Seligkeitsverlangen des Menschen. Einen direkten Weg aus der Wissenschaft zur Philosophie gibt es nicht; diese ist nicht die zentrale Wissenschaft, sondern sie ist vielmehr, wie Kant lehrt, die Lehre vom höchsten Gut. Das sittliche Handeln muß überhaupt, auch was die Erkenntnis der Wahrheit betrifft, dem Denken übergeordnet werden. Im Zusammenhang mit ihm wird die wahre Idee vom höchsten Gut erfaßt. Auch der christliche Glaube beruht auf einer Idee vom höchsten Gut, und zwar auf der, die dem sittlichen Gehorsam den obersten Platz anweist, auch über Erkennen und Wissen. Als Christen wissen wir, daß es keine Seligkeit ohne Gerechtigkeit gibt, ebenso, daß niemand die Wahrheit erkennen oder Gott schauen soll, der nicht entschlossen ist, den Willen unseres Vaters im Himmel zu tun. Hiermit verweist uns das Christenthum auf denselben Weg der Wahrheit, wie eine nach Kant sich richtende Philosophie.

Entschiedener Einfluß Kants und Langes auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie ist zu bemerken bei Rich. Adelbert Lipsius, Lehrb. d. evangel.-protest. Dogmat., 2. Aufl., Braunschw. 1879, Dogm. Beiträge, Lpz. 1878, Philosophie u. Relig., Lpz. 1885, der eine wissenschaftliche Erkenntnis des transzendenten Wesens oder der verborgenen Natur Gottes für unmöglich hält. Nach ihm kommt die empirisch-philosophische Ableitung der Religion nie über den Bannkreis der Subjektivität hinaus; deshalb ist die Erklärung der religiösen Erscheinungen im Metaphysischen zu suchen. Religion ist die „Erhebung über die empirische Abhängigkeit in der Welt zur intelligiblen Freiheit in der transscendentalen Abhängigkeit von Gott. In diesem transscendentalen Charakter des religiösen Verhältnisses liegt die Erklärung für das Grundphänomen aller Religion, den Glauben nicht bloss an übermenschliche Gewalten, sondern an eine übernatürliche und überweltliche, von allen weltlichen Mächten specifisch verschiedene Macht,“ zu welcher der Mensch in ein ganz besonderes Verhältnis tritt. So ist die Religion auf Grund des persönlichen Erlebnisses jener überempirischen Zumutung zur Erhebung über die Welt zu Gott „ein reales Wechselverhältniss zwischen Gott und dem Menschen, dessen Grund die Beurkundung des göttlichen Geistes im Menschengeiste oder die Offenbarung Gottes im Menschen ist“. S. Ed. v. Hartmann, Die Krisis des Christentums etc., S. 69—115.

Unter den Naturforschern ist neben Apelt, Schleiden usw. namentlich Helmholtz (1821—1895) zu erwähnen, der die Verwandtschaft zwischen der transzendentalen Ästhetik Kants und der heutigen physiologisch-psychologischen Theorie der Sinneswahrnehmung hervorhebt. (Ueber das Sehen des Mensch., Vortr., gehalt. zum Besten des Kantdenkmals 1856, Lehre v. d. Tonempfindungen, 1863, 4. Aufl. 1877, Physiol. Optik, 2. Aufl. 1886 ff., Die Thatsachen der Wahr-

nehmung, Berl. 1879, Vorträge u. Reden, 3. Aufl. der populär.-wissensch. Vorträge, Braunsch. 1884.) Schon 1855 hatte Helmholtz erklärt, es dürfe sich kein Zeitalter der Aufgabe, welche der Philosophie immer bleiben werde, die Quellen unseres Wissens und den Grund seiner Berechtigung zu untersuchen, ungestraft entziehen. Er gibt zwar die apriorische Anschauung von Raum und Zeit gewissermaßen zu, will aber ihre Entwicklung namentlich von Bewegungsempfindungen abhängig machen und stellt so der nativistischen eine empiristische Raumtheorie entgegen. Die Apriorität des Kausalgesetzes nimmt er unbedingt an; unter dem Zwange desselben schließen wir auf äußere Ursachen unserer Empfindungen (Schopenhauer). Unsere Erkenntnis der Außenwelt ist aber im Grunde eine symbolische, indem unsere Empfindungen nur als Zeichen des Wirklichen gelten können. Vgl. Jos. Schwertschlager, Kant u. H. erkenntnisstheoret. verglichen, Frb. i. B. 1883. J. H. Hyslop, H.s Theory of Space-Perception, Mind. 1890. C. Stumpf, H. v. H. u. die neuere Psychologie, A. f. G. d. Ph. VIII, N. F. I 1895. V. Heyfelder, Ueb. d. Begr. der Erfahrung b. H., Diss., Berl. 1897, etwas kürzer englisch in The psychologic Review, II, 1895. Laas in Idealismus und Positivismus, III, S. 572—597. Ludw. Goldschmidt, Kant u. Helmholtz, Hamb. 1898, der betreffs der Axiome der Geometrie Helmholtz entgegentritt. Leo Königsberger, Herm. v. H., 1—3 Bd., Braunsch. 1902, 1903. Fr. Conrat, Herm. v. H., psychologische Anschauungen, Abhh. zur Ph. u. ihr. Gesch. hrsg. v. Benno Erdmann, Berl. 1904. Ähnlich lehrt Ad. Fick, Vers. üb. Ursache u. Wirkung, 2. Aufl. 1882, Die Welt als Vorstellung, Votr., 1870, Philosophischer Versuch üb. d. Wahrscheinlichkeiten, 1883, daß ein Verstandesschluß aus den Empfindungen, als innersten Zuständen unser selbst die äußeren Dinge konstruiere. S. über ihn Laas, Idealismus u. Positivismus, III, S. 599—613.

Ferner sind hier zu nennen der Physiologe C. Rokitsanski, A. Classen, Physiologie des Gesichtssinns, zum ersten Mal begründet auf K.s Theorie der Erfahrung, Braunsch. 1877. Wie orientiren wir uns im Raume durch den Gesichtssinn? Jena 1879, J. Stilling, Psychologie der Gesichtsvorstellung nach K.s Theorie der Erfahrung, Berlin-Wien 1901. Schätzung der Philosophie, besonders der kantischen, zeigen die Arbeiten des Physikers Heinr. Hertz (1857—1894, zuletzt Prof. in Bonn), Die Principien der Mechanik, Gesammelte WW., Lpz. 1894, 3. Bd., der von diesem Werke sagt, es sei mehr von erkenntnistheoretischen Motiven inspiriert als von bloß mathematischen und bemerkt, er lege einzig und allein auf die Anordnung und Zusammenstellung des Ganzen Wert, d. h. auf die logische oder, wenn man wolle, philosophische Seite des Gegenstandes. Zu Kant bekennt er sich geradezu, wenn er ausspricht, den Überlegungen des ersten Buches bleibe die Erfahrung völlig fremd, alle darin vorgetragenen Aussagen seien Urteile a priori im Sinne Kants. Sie beruhen auf den Sätzen der innern Anschauung und den Formen der eigenen Logik des Aussagenden. Wir machen uns nach Hertz Symbole oder Scheinbilder der äußeren Gegenstände, und zwar derart, daß die denknöthigen Folgen dieser Bilder stets wieder die Bilder seien von den naturnöthigen Folgen der abgebildeten Gegenstände, woraus hervorgehe, daß eine gewisse Übereinstimmung zwischen der Natur und unserm Geiste vorhanden sein müsse. Die Begriffe dürfen, um richtig zu sein, freilich der Erfahrung nicht widersprechen. S. Herm. Cohen, Einleit. zu Frdr. Alb. Langes Gesch. des Materialismus in 5. Aufl., XXX ff. Übrigens hält Hertz Systeme für denkbar, für die der Satz der Erhaltung der Energie gelte, z. B. belebte Systeme, die sich aber doch unserer Mechanik entzögen. Rich. Manno, Hnr. H. — für die Willensfreiheit? E. krit. Studie üb. Mechanism. u. Willensfrei., Lpz. 1900. Hans Kleinpeter, Ueb. E. Machs u. Hnr. Hertz' principielle Auffassg. der Phys., A. f. s. Ph., 5, 1899, S. 159—184. Jak.

Hacks, D. Principien der Mechanik v. Hertz, u. d. Causalproblem, ebd. S. 202—214. Har. Höffding, Moderne Philosophen, 1905, S. 110—114. — Über Mach s. unten § 25.

Mit dem kantischen Kritizismus in gewissem Betracht verwandt, obschon nicht auf dem kantischen Apriorismus und Subjektivismus ruhend, ist die bei vielen Naturforschern herrschende Maxime, alles, was jenseits der Grenzen exakter Forschung liegt, von dem Bereiche wissenschaftlicher Erkenntnis schlechthin auszuschließen und dem bloßen „Glauben“ völlig anheimzugeben, die philosophischen Versuche hypothetischer Ergänzung des exakt Erforschten zu einem Gesamtbilde der natürlichen und geistigen Wirklichkeit aber möglichst abzulehnen, wie z. B. Rud. Virchow prinzipiell „nur von dem, was der wissenschaftlichen Erkenntnis zugänglich ist, Zeugnis ablegen“ will und gegenüber dem Wissen, das mehr ein „Flüssiges“ sei, dem Glauben das (halb ironisch behandelte, aber in seiner unermesslichen sozialen Bedeutung unangetastet gelassene) „Vorrecht, in jedem Augenblick stetig zu sein“, zugesteht (s. Virchow, vier Reden über Leben und Kranksein, Berl. 1862, Vorrede), während freilich zugleich Virchow an eben diesen von der Wissenschaft abgetrennten „Glauben“ die demselben nicht ohne Inkonzessenz erfüllbare Anforderung stellt, mit den Ergebnissen empirischer Forschung sich abzufinden. Über die psychologischen Fragen und über das Verhältnis der Naturwissenschaft zu dem Glauben äußert sich Virchow besonders in der Abhandlung über die Einheitsbestrebungen in der wissenschaftl. Medizin, verfaßt 1849, wieder abgedruckt in Virchows gesammelten Abhandlgn. zur wissenschaftl. Medizin, Frankf. a. M. 1856, S. 1—56, und in dem Aufsatz über Empirie u. Transscendenz, im Archiv für patholog. Anat. u. Phys. VII, Heft I.

Zu den Naturforschern, die ihre Studien auch metaphysisch und erkenntnistheoretisch begründeten, gehörte der Astronom C. F. Zöllner (geb. d. 18. Nov. 1834 in Berlin, gest. d. 26. Dez. 1882 als Prof. der Astrophysik zu Leipzig), dessen Buch „Ueber die Natur der Kometen, Beiträge zur Gesch. u. Theorie der Erkenntnis“, Lpz. 1872, Aufsehen erregte und in verschiedenen Auflagen erschien. Zöllner hat schon frühzeitig darauf hingewiesen, daß Kant manche Resultate der Naturwissenschaften vorausgenommen hat, s. namentlich den Abschnitt in dem erwähnten Werke: I. Kant u. s. Verdienste um die Naturwissenschaft. Übrigens ist er geneigt, der Materie schon Empfindung beizulegen. In seinen „Wissenschaftlichen Abhandlungen“, 3 Bde., Lpz. 1878—1879, hat er sich entschieden dem Spiritismus zugewandt. Vgl. Moritz Wirth, Fr. Z., Ein Vortr., Lpz. 1882. Ders., Herrn Prof. Z.s Experimente m. d. amerikan. Medium Slade etc., 3. Aufl., Lpz. 1882. Fel. Körber, K. Fr. Z., Ein deutsches Gelehrtenleben. Nebst einem vollst. alphabet. Sachregister z. d. wissensch. WW. Fr. Z.s. in: Samml. populär. Schriften hrsg. v. der Gesellsch. Urania zu Berl., Berl. 1899. Über den Versuch du Prels, bei Kant die mystische Weltanschauung, ja in gewisser Weise Spiritismus, zu finden, s. weiter unten.

Den Versuch, auch die Geschichtswissenschaft methodisch eng an Kant anzulehnen, hat Fritz Medicus gemacht, Kant u. Ranke, Kantst. VIII, 1904, S. 129 bis 192.

§ 23. Fast im Gegensatz zu Kant, weniger in Anlehnung an ihn, hat sich wie in Frankreich und England so auch in Deutschland eine Art Positivismus oder positivistischer Empirismus gebildet, in Deutschland zuerst mehr im Sinne Humes als in dem Comtes, wiewolgleich er bisher in seiner engeren Fassung einen besonders günstigen Boden hier nicht gefunden hat. Als hauptsächliche Vertreter desselben sind zu

nennen Laas und Jodl, von denen der erste mit seinen Anschauungen sogar an die des Protagoras anknüpft und namentlich allem sogenannten Platonismus Opposition macht. Eine Metaphysik gibt es auf diesem Standpunkte nicht, höchstens als negative Disziplin; man beschränkt sich auf das Gegebene, Wirkliche. Riehl, der hier auch zu nennen ist, entfernt sich in mehr als einer Beziehung vom Positivismus, hat aber doch vieles mit ihm gemein. — Positivistisch gefärbt sind manche Denker, die der Metaphysik abgeneigt sind, von denen hier zu erwähnen sind: Theob. Ziegler, Tönnies, Bender.

Größere Ausbreitung als in Deutschland hat der Positivismus in Frankreich, Italien, Ungarn, auch in England erfahren, worüber bei der Philosophie der einzelnen Länder gehandelt werden wird.

Genaue Abgrenzung des Positivismus andern verwandten Richtungen gegenüber ist übrigens nicht durchzuführen, da Positivismus bald in weiterem, bald in engerem Sinne gebraucht wird; im weiteren, wenn man ihn etwa nur als Erfahrungsphilosophie bestimmt, würde die größere Zahl der neuen Philosophen dazu zu rechnen sein. Freilich würde es hier wieder unbestimmt sein, was Erfahrung ist, und wie weit die Erfahrungsphilosophie zu gehen hat.

Vgl. G. Barzellotti, *La morale nella filosofia positiva*, Firenze 1878, auch ins Englische übers. Hermann Gruber, *D. Positivismus vom Tode Aug. Comtes bis auf unsere Tage (1857—1891)*, Ergänzungshefte zu d. Stimmen v. Maria-Laach, Frb. 1891. J. Halleux, *Les principes du positivisme contemporain*, Paris 1896. D. T. de Castro, *El positivismo*, Buletin de la Institucion libre enseñanza, XX, 1896. Misch, Ueb. d. Entsteh. des franz. Positiv., s. Grundr. III, 238.

Nahe steht den positivistischen Ansichten schon der scharfsinnige Denker Carl Göring (1841—1879, a. o. Prof. der Philosophie in Leipzig), *System der kritischen Philosophie*, 2 Thle, Lpz. 1874—1875 (unvollendet), *Ueber die menschliche Freiheit u. Zurechnungsfähigkeit*, Lpz. 1876, *Ueb. d. Begriff der Erfahrung*, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., 1, 1877, S. 384—418, 525—539; 2, 1878, S. 106—114. In den beiden Bänden seines Systems der Philosophie bringt er eine Theorie des Wissens und eine kritische Betrachtung des Entwicklungsgangs der Philosophie. Nicht dem kantischen Kritizismus huldigt er, sondern er sieht in der Verbindung der Kritik mit der systematischen Philosophie den Fortschritt auf philosophischem Gebiete als möglich an. Der Ursprung aller unserer Erkenntnis liegt in den Sinneswahrnehmungen, welche wir als letzte Elemente unseres Wissens betrachten müssen, weil sie einer weiteren Ableitung nicht fähig sind. Über die Erfahrung hinaus ist keine Erkenntnis möglich; was nicht erfahren wird, ist auch nicht wirklich. Göring nennt die Sinneswahrnehmung das unmittelbare Bewußtsein, das die größte subjektive Gewißheit mit sich führt. Aber auch nur die Sinnesempfindung ist der objektiven Notwendigkeit unterworfen, während das Denken als sekundäre Operation subjektiv beeinflusst ist.

Mit strenger Kritik gegen Kant, überhaupt allen Idealismus, verfährt Ernst Laas (1837—1885, seit 1872 Prof. in Straßburg), *Kants Analogien der Erfahrung*, Berlin 1876, ein Werk, das zugleich eine „kritische Studie über d. Grundlagen der

theoret. Philosophie“ ist. Laas ist hier nicht zu den Kantianern zu rechnen, neigt vielmehr in diesem Werke zur Annahme einer Vielheit von dynamisch gegenseitig abhängigen, zu einem einheitlichen selbstgenügsamen Weltssystem zusammenge-
schlossenen Substanzen und eines wirklichen Geschehens in einer transzendenten Zeit. Außer verschiedenen auf Pädagogik und Geschichte derselben bezüglichen Werken hat Laas noch verfaßt als sein vorzüglichstes Werk: *Idealismus und Positivismus*, 1. allgemeiner und grundlegender Theil (die Prinzipien des Idealismus u. Positivismus. Historische Grundlegung), Berl. 1879, 2. Th., idealist. u. positivist. Ethik, 1882, 3. Th., idealist. u. positivist. Erkenntnistheorie (Auseinandersetzung mit dem außerkantisch., platonisierend. Idealism., Auseinandersetzung mit d. Erkenntnistheorie Kants u. seiner Schule u. den Modifikationen der kantisch. Erkenntnisl., so mit Lotze, Helmholtz, Lange, Liebmann, wie überhaupt das Historisch-kritische in dem ganzen Werke den meisten Raum einnimmt und ihm einen besonderen Wert verleiht). Die Causalität des Ich, *Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos.*, 4, 1880, S. 1—54, 185—224, 311—367. Vergeltung u. Zurechnung, ebd. 5, 1881, S. 137—185, 296—348, 448—489; 6, 1882, S. 189—233, 295—329, 1884. Nach seinem Tode herausgegeben: *Litterar. Nachlass*, v. B. Kerry, Wien 1887, darin philosophisch: *Idealistische u. positivist. Ethik*.

Laas bekennt sich in seinem Hauptwerke zu dem Positivismus, den er nicht durchaus im Sinne des von ihm selten erwähnten Comte faßt. Vielmehr führt er seine Denkart auf Protagoras, unter den Neueren auf Dav. Hume und Stuart Mill zurück und versteht unter Positivismus diejenige Philosophie, welche keine anderen Grundlagen anerkennt als positive Tatsachen, d. h. äußere und innere Wahrnehmungen, und welche von jeder Meinung fordert, daß sie die Tatsachen, die Erfahrungen, auf denen sie ruht, nachweise. Seine Erkenntnistheorie nennt er „Correlativismus“, der darauf hinausläuft, daß Objekte unmittelbar nur bekannt sind als Inhalte eines Bewußtseins, und Subjekte nur als Beziehungszentren, als der Schauplatz von Wahrnehmungsinhalten, daß die Natur Erscheinung ist, weil sie nur relative Bedeutung hat, weil sie nur als Objekt zu einem wahrnehmenden, vorstellenden Ich denkbar ist, welches Ich selbst wiederum nicht ohne Nicht-Ich, nicht ohne Wahrnehmungsobjekte existiert, daß also die Wahrnehmungen ein unauflösliches Beieinander von Subjekt und Objekt zeigen. Die Wahrnehmungsobjekte sind variabel, die Sinnenwelt ist aber wissenschaftlich zu bearbeiten. Alle unsere Vorstellungen und Begriffe sinnlichen Ursprungs, wenn auch noch so subtil und sublim, sind doch nichts als ursprüngliche oder gesetzmäßig abgeleitete und umgebildete (transformierte) Empfindungen. Aber nicht sowohl „uns“ als gewissen letzten uns fremden, von uns in jedem Sinne unabhängigen Tatsachen ist es zu verdanken, wenn Wissenschaft zu allgemeinen und notwendigen Erkenntnissen vordringt. Die Gebilde der Metaphysik sind wissenschaftlich nicht zu beweisen und für das praktische Leben unnötig.

Die äußere Natur ist ein Inbegriff gesetzmäßig verknüpfter Wahrnehmbarkeiten oder, wegen der durchgängigen Beziehung auf wahrnehmende Subjekte, von Erscheinungen. Wenn der Positivist dieselben nach dem Schema: Ding, Eigenschaft, Zustand, Beziehung gliedert und auseinanderlegt, so geschieht dies, weil die Erfahrung dazu veranlaßt, und weil sich befriedigende Erklärungen daraus ergeben. Wenn er die Natur in unteilbare Elementarbestandteile aufgelöst denkt, stellt er sie nach Analogie der wahrnehmbaren Dinge vor. Seine Dinge kann er aber beide Male nicht von seinem Bewußtsein losgelöst denken. Sieht er für seine objektiven Anschauungen und für die zur Erklärung derselben angesetzten Konstituentien von den Launen und Zufälligkeiten seines eigenen Bewußtseins ab, so

muß er ein formales Bewußtsein überhaupt (kantischer Terminus) als Korrelat zu den Objekten an seine Stelle setzen.

Als Hauptmotive des dem Sensualismus feindlichen Platonismus nennt Laas folgende fünf: 1. Die mathematisierende, scholastische Art, die davon ausgeht, daß, wo das Verfahren der Mathematik nicht anwendbar sei, für echte Wissenschaft der Boden fehle, daß für ontologische Begriffe eine ebenso strenge Systematik zulässig sei, wie für mathematische. Diese Denkweise finde sich besonders bei Aristoteles, Spinoza, Kant. 2. Das mit dem ersten Punkte eng zusammenhängende Streben, alle wissenschaftliche Erkenntnis und alles sittliche Handeln so zeitig als möglich auf absolute Prinzipien oder wohl gar auf einen Begriff oder Satz zu stellen, der einer weiteren Begründung weder fähig noch bedürftig sei. Dies ist der Drang zum Unbedingten, der besonders hervortrete bei Aristoteles, Wolff, Kant, Fichte, Schelling, Rousseau. 3. Die rationalistische oder aprioristische Seite des Platonismus, die darin besteht, daß es wie für das Sein, so auch für unser Handeln normative Gesetze (Vernunftgesetze) geben müsse und gebe, die nicht in der Sinnlichkeit, in dem Tatsächlichen ihren Ursprung hätten, vielmehr übersinnlichen und vorzeitlichen Ursprungs seien, durch die allein alles Wirkliche erkennbar, alles Gewollte gut werde. Hier nennt Laas vor andern: Leibniz, Herbart, Kant. 4. Das Spontaneitätsmotiv, das darauf hinauskommt, daß es neben den nur passiven, von außen und körperlich beeinflussten Wahrnehmungen und Gefühlen auch reine Betätigungen unseres höheren geistigen Selbst von innen heraus gebe als Betätigungen der Freiheit, die als etwas ganz anderes denn bloß sinnlicher Naturmechanismus gedacht werden. Hierher gehören besonders Aristoteles, Descartes, Kant, Fichte, Hegel. 5. Das transzendente oder übersinnliche Motiv, das darauf hinauskommt, daß dem geistigen Prinzip, das erkannt wird und praktische Ideale aufstellt, dessen Gesetzen auch das erkennbare Sein gemäß ist, eine andere Heimat und Bestimmung zukomme als diese Erde, als dieses mit dem Tode endigende Leben, daß es auf eine überirdische und außersinnliche Welt höheren Wertes und auf ein jenseitiges Leben hinweise. Alle diese Motive sieht also der sensualistische Positivismus nicht als berechtigt an.

Die positivistische Ethik wird sich als Wissenschaft darauf beschränken, den psychologischen und geschichtlichen Ursprung der moralischen Gesetze aufzudecken und denselben den Weg zur Fortbildung anzuweisen. Der geschichtliche Ursprung unserer positiven Pflichten liegt in den Erwartungen und Ansprüchen unserer Umgebung. Sie werden nicht in platonisierender Weise aus Ideen, sondern aus Bedürfnissen und Interessen abgeleitet. Der Wert der Pflichten liegt aber nicht in jenen Ansprüchen anderer als solcher, auch nicht in den einzelnen Personen, welche sie geltend machen, da diese ja nicht anders zu schätzen sind als wir selbst, sondern er liegt in den objektiven Gütern, welche die Ansprüche der andern, nicht isoliert für sich, sondern mit den unsrigen in ein angemessenes Gleichgewicht gesetzt, hervorbringen und entwickeln. Diese objektiven Güter geben unseren Pflichten, wie unseren Rechten, ihren objektiven, von Willkür und Belieben unabhängigen Wert. Objektive Güter sind aber solche, welche bei objektiver Beurteilung, d. h. bei möglichstem Freisein von augenblicklicher und persönlicher Befangenheit und bei möglichst weitem Blick auf das wohlverstandene Gesamtinteresse einer größeren Menge fühlender Wesen als wertvoll erscheinen. Solche Güter sind z. B. die Sicherheit des Arbeitsgewinns, der gesellschaftliche Friede, die staatlichen Institutionen und Gesetze, der Kulturfortschritt usw. Mit diesen Pflichten sind aber auch unsere Rechte unauflöslich verbunden, wie Laas besonders betont im Gegensatz zu aller platonisierenden kantischen Ethik. — Vgl. Gaquoin, Ueb. Spencer, wo sich ein Anhang zur Kritik des laasschen Positivismus findet. P. Natorp, Münchener Allgem.

Zeit., 1885, 20. u. 21. Oct., Beilage. Rud. Hanisch, Der Positivismus von Ernst Laas dargestellt u. kritisiert, Diss., Halle 1902. Dragischa Gjurićs, Die Erkenntnistheorie des E. Laas, Diss., Lpz. 1903.

Aloys Riehl (geb. 1844, seit 1898 Prof. in Halle), hat veröffentlicht: Realistische Grundzüge, Graz 1870 (ein Versuch, zwischen Herbart und Kant zu vermitteln), Moral u. Dogma, Wien 1871, Ueb. Begriff u. Form der Philosophie, Berlin 1872, Der philos. Kriticismus u. seine Bedeut. f. d. positive Wissensch., Bd. 1, Gesch. u. Methode des philos. Krit., Lpz. 1876, Bd. 2, 1. Th., D. sinnl. u. logisch. Grundlagen der Erkenntnis, 1879, 2. Th., Zur Wissenschaftstheorie u. Metaphys., 1887, G. E. Lessing, Rede 1881, Ueb. wissenschaftl. u. nicht wissenschaftl. Philosophie, akadem. Antrittsrede, Freibg. und Tübingen 1883, Beiträge zur Logik (aus Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos.), Lpz. 1892, Frdr. Nietzsche, Der Künstler u. der Denker, Stuttg. 1897, 3. ergänzte Aufl. 1900 (Frommanns Klassiker der Philos.), Rud. Haym, Rede z. sein. Gedächtniss, Halle 1902, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, 2. Aufl., Lpz. 1904, Plato, Vortr. 1905. Riehl ist nicht strikt als Positivist zu bezeichnen. Er unterscheidet sich vom Positivismus durch die Anerkennung und Voranstellung der Erkenntniskritik, die nach ihm die eigentliche theoretische Philosophie bildet, während der eigentliche Positivismus Philosophie unmittelbar aus den positiven Wissenschaften ableiten will, und dadurch, daß er außer der wissenschaftlichen Philosophie auch eine nicht-wissenschaftliche kennt, „die bewusste Kunst des Guten“, die „Teleologie der menschlichen Vernunft“. Er sieht die wissenschaftliche Aufgabe der Philosophie in der Forschung nach den Quellen des Erkennens, in der Ermittlung seiner Bedingungen und Bestimmung seiner Grenzen. Die Philosophie ist nicht Weltanschauungslehre, sondern Wissenschaft und Kritik der Erkenntnis und vertritt den einzelnen positiven Disziplinen gegenüber die allgemeine wissenschaftliche Bildung. Ihren Gegenstand bildet der Begriff des Wissens; auf die Erfahrung, nicht auf die Erfahrungen kommt es ihr an. Die Logik macht den vorzugsweise deskriptiven Teil der theoretischen Philosophie aus. Sie ist Elementarlehre und Methodenlehre; als letztere beschreibt sie das Verfahren der Gewinnung, des Beweises und der systematischen Anordnung der allgemeinen wissenschaftlichen Sätze, die für unsere Schlußfolgerungen als Obersätze dienen. Zu dieser Beschreibung gibt die Erkenntniswissenschaft die Erklärung, indem sie die wissenschaftlichen Methoden auf die Prinzipien zurückführt und die Bedingungen und den Umkreis der realen Gültigkeit dieser Prinzipien ermittelt. Die kritische Erkenntnistheorie unterscheidet sich durch die Beziehung auf die Realität des Wissens von der formalen und von der deskriptiven Logik.

Psychologie, Ästhetik, Ethik bilden sich zu positiven Wissenschaften aus, Metaphysik hat ihre Berechtigung nur als kritische oder negative Disziplin. Als solche ist sie die Theorie der Grenzbegriffe der Erfahrung. Seit aber Sokrates die Philosophie von der Spekulation über die gegenständliche Welt auf die Betrachtung der menschlichen Lebensverhältnisse gelenkt hat, sind mit dem Namen der Philosophie zwei voneinander verschiedene Begriffe verbunden worden, und kein Irrtum in der Geschichte der Philosophie ist von schlimmeren Folgen gewesen, als die Verkennung dieses Unterschiedes, welche von Platon anhebt. „Die ungehörige Verwendung einer ethischen oder ästhetischen Idee zur Erklärung der Naturvorgänge statt zur Beurtheilung und Leitung der menschlichen Handlungen und Werke ist die Quelle und der Sinn alles Platonismus in der Philosophie,“ welcher das Bestreben ist, „auf Grund eben derselben Principien zu einer ethischen Lebensauffassung und der Erklärung der Dinge zu gelangen“.

Soweit sich die Philosophie die Aufgabe stellt, eine wahrhaft humane Lebensführung zu entwerfen, dem menschlichen Leben Zwecke zu setzen, tritt sie aus der Reihe der Wissenschaften neben die Kunst und den Glauben des Gemüts. — Einen andern Glauben an Existenz überhaupt als aus der Empfindungstätigkeit gibt es nicht. Raum und Zeit haben in den Verhältnissen der Mannigfaltigkeit der Empfindungen ihre empirisch-reale, in den logischen Fähigkeiten unseres Geistes ihre idealen Grundlagen.

Die Vorstellung der reinen Zeit ist nicht durch Abstraktion aus den zeitlichen Verhältnissen der Erfahrung gewonnen, sondern vielmehr durch Synthese der Bewußtseinseinheit mit diesen Verhältnissen. Sie ist demnach weder eine rein empirische noch eine rein apriorische Vorstellung. Das tatsächliche Nacheinander der Empfindungen und die Gleichförmigkeit und Beständigkeit unseres Bewußtseins sind ihre Grundlagen. Die Raumvorstellung ist ebenfalls durch Erfahrung, d. h. durch Empfindungen und Verhältnisse der Empfindungen, gegeben, zum Teil ist sie durch Verstandesoperationen aus diesen erzeugt. Wesentlich ist dabei das System der Richtungsempfindungen. Unseren besonderen Raumwahrnehmungen entsprechen die bestimmten meßbaren Verhältnisse, in denen die Dinge nebeneinander sind. Diese Dinge koexistieren so, daß sie eine dreifach ausgedehnte Mannigfaltigkeit bilden. — Das Ich ist nichts weiter als die Form der Vereinigung gewisser mehr oder minder konstanter Gefühle und Empfindungen, da es selbst ein anderes wird, sobald sich diese verändern; die Einheit des Bewußtseins entsteht, wenn wir successiv Empfindungen mit Empfindungen verknüpfen. Der Gegensatz von Körper und Geist reduziert sich auf eine entgegengesetzte Richtung der Beobachtung. Es gibt einen einheitlichen Grund für körperliche und geistige Erscheinungen, aber nur diese Erscheinungen werden erkannt. Freilich kann eine Bewegung nicht aus dem Willen begriffen werden, mag sie mit oder ohne Willen geschehen, sie ist aus mechanischen Gründen zu erklären. Aber doch kann der Wille wesentlich bei bestimmten Bewegungsvorgängen sein. Trotzdem, daß der Determinismus wissenschaftliche Wahrheit ist, besteht doch die Moral als Ausfluß eines unter Gesetzen stehenden Willens.

Der positivistischen Richtung sind verwandt auf ethischem und religiösem Gebiete, wenngleich hier das Charakteristische des Positivismus nicht so deutlich wie auf rein theoretischem hervortritt, die Ansichten Zieglers, Jodls u. Benders. Von Theobald Ziegler (geb. 1846, längere Zeit Gymnasiallehrer, seit 1886 Prof. der Philosophie in Strassburg), der auch auf pädagogischem Gebiete vielfach schriftstellerisch tätig gewesen ist, sind hier u. a. zu erwähnen: In Sachen des Strauss'schen Buches: Der alte und der neue Glaube, Schaffhausen 1874, Lehrbuch der Logik, 2. Aufl., Bonn 1885, Geschichte der Ethik, s. Grundr. I, S. 14, Sittliches Sein u. sittliches Werden, Grundlinien eines Systems der Ethik, Strassb. 1890, Die sociale Frage eine sittliche Frage, 1890, 6. Aufl. 1899, Religion u. Religionen, 1893, Das Gefühl, 1893, 3. (Titel-) Aufl. 1898, Die geistigen und socialen Strömungen des 19. Jahrh., Berl. 1899 (s. ob. S. 3), 2. Aufl. 1901, Glauben u. Wissen, Rectoratsrede, Strassb. 1899, 2. Aufl. 1900, Individualismus u. Sozialismus, Dresd. 1899. Frdr. Nietzsche 1900. Ziegler hat sich auch um Pädagogik u. ihre Geschichte sehr verdient gemacht. — Nach Ziegler, der in religiösen Fragen von Strauss, in sozialen von Frdr. Alb. Lange beeinflusst ist und sich in letzteren dem Sozialismus nähert, namentlich eine Umgestaltung unserer Gesellschaft verlangt, ist das Sittliche, frei von allem Übernatürlichen, ein Produkt der Entwicklung, entstanden aus der Wechselwirkung der menschlichen Triebe und der vernünftigen Überlegung, des einzelnen und der Gattung, woraus schon hervorgeht, daß ein

Sittliches nicht unbedingt gilt, auch nicht unveränderlich ist. Unsere Handlungen beurteilt nicht das Individuum, sondern die Gesellschaft. Gut ist, was dieser für gut gilt, und zwar wird sie das für gut erklären, was ihr selbst nützt, zunächst engeren Kreisen, dann immer weiteren, bis schließlich der gesamten Menschheit. Was die Religion betrifft, so hält Ziegler es schon zum Schluß des 2. Bds. der Geschichte der Ethik (1886) für fraglich, ob neben unserer modernen Weltanschauung die christliche noch bestehen könne, und zwar meint er da nicht den Pietismus in seiner Beschränkung, sondern das Christentum in seiner ganzen Kraft und Höhe, in seiner ganzen Gewalt. Die Frage der Gegenwart sei aber eigentlich schon seit Luther die große Frage der geistigen Entwicklung unseres Volkes: Sind wir noch Christen? — Die Religion sucht er namentlich im Gefühl.

Frdr. Jodl (geb. 1848, seit 1885 Prof. an d. deutsch. Universit. in Prag, 1896 nach Wien als Prof. berufen), außer den geschichtlichen Werken, Grundr. III, von denen namentlich die Geschichte der Ethik hervorzuheben ist, Volkswirtschaftslehre u. Ethik, Berl. 1886, Religion, Moral u. Schule, 1892, Wesen u. Ziele der ethischen Bewegung in Deutschland, Frankf. a. M. 1893, Was heißt ethische Kultur? Samml. gemeinnütziger Vorträge, Prag 1894, Lehrb. der Psychologie, Stuttg. 1897, 2. Aufl. 1902, Ludw. Feuerbach (Frommanns Klassiker), Stuttg. 1904, schließt sich vorzüglich an Stuart Mill an, der, von vornherein frei von religiösem Glauben, für ihn die positivistische Schule am vollkommensten repräsentiert. Bei ihm findet er die Formel der neuen Menschheitsreligion, in welcher nach Jodl die beiden fortgeschrittensten Denker der beiden anderen Kultur-nationen, Feuerbach und Comte, mit Mill übereinstimmen: „Das Ideal in uns und den Glauben in der Verwirklichung desselben durch uns.“

Im Reiche des Transzendenten hat die Wissenschaft nichts zu suchen; werden Postulate des Gemüts mit Erkenntnissen verwechselt, so wird der Wissenschaft nur geschadet. Die Vorstellungswelt, an welche die religiöse Ethik das sittliche Leben knüpft, hat für einen großen Teil der Menschheit die Kraft verloren, um taterzeugender Glaube zu sein. Deshalb muß die ethische Bewegung — Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur — dem Staate und der Gesellschaft, die ratlos dem gegenüber stehen, zu Hilfe kommen, indem sie die um sich sammelt, welche durch den alten Idealismus der Religion nicht mehr befriedigt sind. „Sie muss den öffentlichen und gesellschaftlichen Mächten die Ueberzeugung beibringen, dass der Acker der Religion und Kirche nicht der einzige ist, auf welchem die köstliche Pflanze der Selbstzucht, der Entsagung, der Hingebung, der Begeisterung gedeiht, und dass die neuen Kräfte, welche sich um das Banner der Humanität und der wissenschaftlichen Ethik schaaren, nicht Hemmung und Unterdrückung, sondern kräftige Förderung verdienen.“ Ziel und Aufgabe des einzelnen ist es, sein Selbst zum Selbst der Menschheit zu erweitern; je mehr dies gelingt, je mehr wird sie im Gefühl dieses Zusammenhangs der positiven Religion und des Glaubens an ein jenseitiges Leben entbehren können. S. den Schluß des 2. Bds. der Geschichte d. Ethik. — Großen Wert legt J. auf die Unterscheidung zwischen Kriterium und Motiv des Sittlichen.

Zu den Positivisten muß auch gezählt werden Georg v. Gizycki (1851 bis 1895, a. o. Prof. d. Philos. in Berlin), Konsequenzen der Entwicklungstheorie, 1876, Grundzüge der Moral, Lpz. 1883, Moralphilosophie gemeinverständlich dargestellt, Lpz. 1888, der auch Schriften von Mackintire Salter, Coit, Bellamy übersetzt und sich an der ethischen Bewegung sehr rege beteiligt hat (s. darüb. unten.). Seine philosophiegeschichtlichen Arbeiten, namentlich über die Ethik Humes, s. Grundr. III. v. Gizycki schließt sich in seinen eigenen Ansichten viel an Engländer an: Die allgemeine Wohlfahrt, d. i. das größtmögliche wahre Glück aller,

ist ihm die höchste sittliche Richtschnur, und zwar beruht die Moral auf der fühlenden und vernünftigen Natur des Menschen. Recht und Unrecht bedeuten die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit einer Sittenregel, und jedes sittliche Urteil beruht also auf einem Vernunftsprozeß, aber die letzte Grundlage der Sittenregeln selbst sind sittliche Gefühle, ohne die es keine Ideale und auch keine Autorität gäbe.

Zur positivistischen Richtung im weiteren Sinne kann wohl auch gerechnet werden Ferd. Tönnies (geb. 1855. Priv.-Doz. d. Philos. in Kiel), Gemeinschaft und Gesellschaft, Abhandlung des Communismus u. des Socialismus als empirische Culturformen, Lpz. 1887, Ethische Cultur u. ihr Geleite, 1892, Nietzsche-Cultus, 1897 (die Hobbes betreffenden wertvollen Arbeiten s. Grundr. III, namentlich: Hobbes, Leben u. Lehre, Frommanns Klassiker der Philosophie, Stuttg. 1896), Grundtatsachen des sozial. Lebens, 1897, Politik u. Moral 1901. Er versucht, an die Willensmetaphysik Schopenhauers sich anlehnd, die Entwicklung der Gesellschaft zu erklären, indem er die Begriffe „organisch“ und „mechanisch“ auf die sozialen Erscheinungen anwendet, diese also naturwissenschaftlich begreifen will. Den ursprünglichen, organischen, kommunistischen Typus der ältesten menschlichen Gemeinwesen nennt Tönnies Gemeinschaft, den mechanischen, individualistischen Typus, der sich allmählich daraus entwickelt hat, Gesellschaft. Beide findet er begründet in der Natur des menschlichen Willens, indem der erstere dem unbewußten, allgemeinen, noch gattungsmäßigen, der vom schöpferischen Urwillen, vom Wesenwillen noch wenig entfernt sein soll, entspricht, der letztere hingegen Erzeugnis des durch die Welt der Vorstellungen schon gereiften, individuellen, bewußten und egoistischen Willens, der Willkür ist. Äußerlich stellt sich die Gemeinschaft dar in Haus, Dorf, Gau, Land, entsprechend der Familie, dem Geschlechte, Stamme u. Volke, alle durch gemeinsamen Besitz, gemeinsame Arbeit oder wenigstens gemeinsame Interessen zusammengehalten. Die Gesellschaft dagegen erscheint in der Großstadt, im Staat und im Weltmarkt mit streng geschiedenem Privateigentum, Sucht nach Ausbeutung und Profit und mit der Lüge als Grundlage ihres Bestehens. Die geschichtliche Bewegung zielt darauf hin, den letzten Rest von Gemeinschaften aufzulösen. Die Gesellschaft geht damit einen „pathologischen Gang“. Der moderne Sozialismus will nicht eine neue Gemeinschaft herstellen, vielmehr die Prinzipien der Gesellschaft gleichberechtigter Individuen allseitig und bis ins einzelnte konsequent durchführen.

Wilh. Bender (geb. 1845, seit 1876 Prof. der Theologie in Bonn, infolge einer Rede über Luther und seiner später erschienenen Werke mit seiner Einwilligung als Professor der Philosophie in die philosophische Fakultät versetzt, gest. im April 1901) schrieb: Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen (s. ob. S. 74 f.), Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung, Bonn 1886, 4. Aufl. 1888, Der Kampf um die Seligkeit, ebd. 1888, vorher in den Preussischen Jahrb., Juli 1888, Metaphysik u. Asketik, A. f. G. d. Ph., VI, 1893, S. 1—42, 208—224, 301—331 (geschichtlich), Mythologie u. Metaphys. Grundlinien u. Gesch. der Weltanschauungen. 1. Bd. Die Entstehung der Weltanschauungen im griech. Alterth., Stuttg. 1899. Er ist zwar von Schleiermacher und Kant angeregt, hat aber seine Erklärung der Religion aus der Betrachtung der geschichtlichen Religionen gewonnen. Alle Religion entsteht und ist entstanden „aus dem naturnothwendigen Bestreben, die Mängel unseres psychischen (intellektuellen und moralischen) Könnens und Vermögens auszugleichen und zu ergänzen, sich der Mittel und Bedingungen zu versichern, unter welchen und mit welchen das Ideal vollkommenen und glückseligen Lebens in der Welt verwirklicht werden könne“. Wie alles geistige Leben in der Wechselwirkung von Mensch und

Welt sich entwickelt, so auch die Religion, die überhaupt nicht als eine selbständige Kraft auftritt, etwa in einer besonderen Lebensschule sich betätigt, sondern aus denselben Motiven, aus welchen die Kultur überhaupt entspringt, auch hervorgeht und denselben Zwecken wie die Kultur überhaupt dient. Im Gegensatz zu Schleiermacher betont Bender, daß die Religion nicht aus dem Gefühl der Beschränktheit, sondern vielmehr aus dem leidenschaftlichen Verlangen, die Ohnmacht und Beschränktheit aufzuheben, entstehe. — Er hält die immer erneute Bildung allgemeiner, metaphysisch-religiöser Weltanschauung für ganz unerlässlich; ihre Bedingungen zu untersuchen, ist die Aufgabe der Wissenschaft.

§ 24. Ihren historischen Ausgangspunkt hat von Kant die Philosophie des unmittelbar Gegebenen oder die immanente Philosophie, welche Wissenschaft der reinen Erfahrung sein will. Es ist diese Richtung durch F. A. Lange, von dem manche ihren Anfang datieren, beeinflußt. Fast mehr als mit den Anschauungen Kants hat die immanente Philosophie Ähnlichkeit mit denen Berkeleys und Humes. Schon Locke hatte den subjektiven Charakter der Empfindung hervorgehoben; Berkeley leugnet, daß den Vorstellungen ein Vorgestelltes entspreche, aber ist insofern noch im Dualismus befangen, als er eine Verschiedenheit des Perzipierenden vom Perzipierten behauptet; Hume dagegen war der erste Vertreter einer rein immanenten Weltanschauung, indem er aussprach, daß nur die sogenannten Vorstellungen oder Objekte Wirklichkeit besäßen, das Subjekt aber nichts als Name in dem Zusammenhang dieser Objekte wäre. Bei Kant, der den von Hume ausgesprochenen Gedanken nur in „scholastischer Form“ vortrug, ist nach Ansicht der Philosophen der Immanenz diese Lehre „durch den metaphysischen Begriff des Dinges an sich verwirrt und verdunkelt“.

Die immanente Philosophie, die auch verwandt ist mit dem Positivismus, z. B. der Lehre von Laas, will wesentlich Analyse der reinen Erfahrung, des unmittelbar und damit in Bewußtseinsbeziehungen, d. h. im Bewußtsein, Gegebenen. Die Begriffe „wirklich sein“ und „bewußt sein“ sind identische, ebenso „Objekt“ und „Vorstellung“, aber als die Gesamtheit der wirklichen Dinge, d. h. der bewußten Dinge, wird nicht das Subjekt, sondern das Weltganze bezeichnet, so daß die immanente Philosophie nicht etwa nur Erkenntnistheorie, sondern auch Weltanschauung ist.

Die unvermeidliche Folge der Lehre von der Immanenz müßte der erkenntnistheoretische Solipsismus sein, die Anerkennung der Tatsache, daß der Erkennende nie aus dem ins Unbegrenzte zu erweiternden Umfang seines Erkennens hinauskönnne, da die ganze Welt mit Einschluß der fremden Subjekte — Ich — nur Erkenntnismoment in mir, dem Erkennenden, sei. Dieser notwendigen Konsequenz suchen die meisten Anhänger dieser Richtung zu entgehen, namentlich in

idealistischer Weise Schuppe und Rehmke. Dagegen wird mehrfach ein Bewußtsein überhaupt neben und über dem individuellen Ich angenommen, in das z. B. Schuppe den Schwerpunkt seiner Philosophie legt. Seine erkenntnistheoretische Logik, die nicht psychologisch abgeleitet wird, ist eine Art Ontologie; sie geht auf das Wirkliche, gibt Erkenntnis des Seienden überhaupt und seiner höchsten Arten. Nach Rehmke ist uns die Außenwelt so unmittelbar gegeben, wie wir uns selbst, da die Seele die Dinge weder in sich hat, noch außer sich: sie hat sie einfach. Den Standpunkt des erkenntnistheoretischen Solipsismus vertritt reiner v. Schubert-Soldern, während er einen metaphysischen und praktischen Solipsismus verwirft.

Ein besonderes Organ für die immanente Philosophie wurde 1895 gegründet: Zeitschrift für immanente Philosophie. Unter Mitwirkung von Wilh. Schuppe u. Rich. v. Schubert-Soldern herausgegeben von M. R. Kauffmann, Berlin, seit 1897 fortgeführt von Wilh. Schuppe. Vier Bände sind davon erschienen. Über die Richtung gibt kurz Aufschluß die von Kauffmann verfaßte Einführung in Heft 1 dieser Zeitschrift. Vgl. auch die Einleitung in das Werk v. Schubert-Solderns: Das menschliche Glück und d. sociale Frage. Ferner W. Wundt, Ueber naiven u. kritischen Realismus, 1. Artikel, Philosophische Studien, 12, 1806, S. 307—408; 13, 1897, S. 1—105, 323—433. S. dazu R. v. Schubert-Soldern, ebd. S. 305—317, u. die Erwiderung von Wundt, ebd., S. 318—322, u. Wilh. Schuppe, D. immanente Philosophie u. W. Wundt, Zeitschrift f. imman. Philos., 2, S. 51—79, 161—203. — Die Bezeichnung „Immanente Philosophie“ haben einige ihrer Vertreter selbst gewählt. Zutreffender wird „Philosophie des Gegebenen“ sein.

Die durchaus phänomenale Auffassung der Natur vertritt Anton v. Leclair, Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley u. Kant angebahnten Erkenntniskritik, Prag 1879, Beiträge zu einer monistisch. Erkenntnistheorie, Breslau 1882. Leclair erkennt einen transzendenten Faktor, ein extramentales Sein nicht an und lehnt alle Metaphysik ab. Sein Fundamentalsatz ist: Denken = Denken eines Seins; Sein = gedachtes Sein, womit ungefähr der Standpunkt Berkeleys eingenommen wird.

Ähnliche erkenntnistheoretische Ansichten stellt auf Wilh. Schuppe (geb. 1836, Prof. in Greifswald), Das menschl. Denken, Berl. 1870, Erkenntnistheoret. Logik, Bonn 1878, Grundzüge der Ethik u. Rechtsphilos., Breslau 1882, Das metaphys. Motiv u. d. Gesch. der Philos. im Umrisse, Rede, Breslau 1882, Der Begriff des subj. Rechts, Breslau 1887, Das Gewohnheitsrecht, ebd. 1890, Das Recht des Besitzes, ebd. 1891, Grundriss der Erkenntnisth. u. Logik, Berl. 1894 (wiederholt die Hauptpunkte der „Erkenntnistheoret. Logik“, bringt aber auch manches Neue), Begriff und Grenzen der Psychologie, Ztschr. f. imm. Ph., I, 1896, S. 37—76, Was ist Bildung?, Berl. 1900. Alles Sein, welches Objekt des Denkens werden kann, ist seinem Begriffe nach schon Bewußtseinsinhalt, und ein Sein, welches nicht Bewußtseinsinhalt sein soll, ist ein undenkbarer Gedanke. Bewußtseinsinhalt setzt aber ein bewußtes Ich voraus. Ein Wunder des Daseins, das erste und einzige, ist es freilich, wie das Ich überhaupt Zustände und einen Bewußtseinsinhalt haben kann. Wahr ist ein Gedanke, der ein Wirkliches zum Inhalt hat, und das Wirkliche ist ein Wahrgenommenes, das mit allem sonstigen Wahrgenommenen in ursächlicher Verbindung steht. Neben dem

individuellen Bewußtsein nimmt Schuppe ein abstraktes Ich oder Bewußtsein, ein Bewußtsein überhaupt an, das sich im unmittelbaren Bewußtsein als etwas erweisen soll, „was nur Subject sein, nur Eigenschaften haben, Thätigkeiten ausüben kann, niemals aber etwas Anderes zu seinem Substrate haben, an etwas Anderem haften, ihm als seine Eigenschaft oder Thätigkeit zukommen kann“. Dieses Bewußtsein überhaupt hat aber keine konkrete Existenz, es ist eine Abstraktion, ein „abstractes Moment“, und seine konkreten Arten sind die einzelnen räumlich zeitlich bestimmten Bewußtseinsindividuen, die individuellen Ichs. Dieses Bewußtsein überhaupt ist ein und dasselbe allen Individuen gemeinsame Wesen. „Es ist also dasselbe eine Ich oder Subject überhaupt, welches sich an so und so vielen Orten im Raum und Theilchen in der Zeit findet (dadurch eo ipso nicht mehr Bewußtsein überhaupt, sondern individuelles, nicht mehr reines Ich, sondern individuelles) und den ganzen Raum und die ganze Zeit außerhalb dieses Theilchens nur von ihm aus sieht, und eben deshalb löst sich der Raum und die Zeit aus dem individuellen Bewußtsein und gewinnt objective, d. h. von den Individualitäten unabhängige, vom Bewußtsein überhaupt abhängige und zu ihm gehörige Existenz — der eine und selbe Raum und Zeit für alle.“ Zu einem und demselben Bewußtsein überhaupt, welches allen Individuen zugrunde liegt, gehört auch eine und dieselbe Wirklichkeit, die unabhängig ist von dem zu den Individuen gehörigen, als die von diesen unabhängige gemeinsame objektive Welt. Ihr kommen die Bestimmungen zu, die als logische an das Bewußtsein überhaupt geknüpft sind; sie muß alles das aufweisen, was Objekt und Bewußtsein ist.

In dem, was jeder in sich findet, als sein Erlebnis, als Wahrnehmen oder Gedanken, „kann Manches zum Bewußtsein überhaupt, das er ja auch nur in sich findet, gehören, als das eine und selbe für Alle, Anderes aber kann“, wenn auch nicht in seinem Dasein überhaupt, so doch in seiner besonderen Art und Färbung zu der Individualität gehören und von ihr herrühren. Das letztere ist das eigentlich Subjektive, natürlich niemals ein und dasselbe für alle. In einer und derselben Wahrnehmung, in demselben Gedanken oder Gefühl kann das eine aus dem Bewußtsein überhaupt stammen, das andere der Individualität zugehören. So sondern sich Erkenntnistheorie und Logik aus dem individuellen Bewußtsein, da sie ihre Quelle im allgemeinen Bewußtsein haben. Was nun in einem individuellen Bewußtsein dem Bewußtsein überhaupt, was der Individualität angehört, das muß untersucht werden. Es tritt immer beides zusammen auf, jedes durch das andere bestimmt, das Allgemeine und die besondere Färbung und Ausgestaltung. Die Lehre von der individuellen Gestaltung des allgemeinen Ich ist die Psychologie.

Mit seinen erkenntnistheoretischen Resultaten hängt auch die Ethik Schuppes zusammen. Gut ist das, was Lust erzeugt, und dies wird gewollt. Nur das Gefühl ist imstande, wertzuschätzen. Damit nun ein sittliches Sollen zustande komme, muß eine unbedingte und allgemeingiltige Wertschätzung den Willen der Menschen bewegen. Das absolut Wertvolle ist aber das Bewußtsein. Die Lust an dem Bewußtsein oder an der bewußten Existenz ist eine notwendige, aber freilich schließt die Ethik nicht mit diesem Werte des individuellen Bewußtseins, sondern Prinzip derselben ist der Wert des Bewußtseins überhaupt, da dieses den eigentlichen Kern im Bewußtsein jedes einzelnen bildet. Die Naturwissenschaft hat ein System kausaler Zusammenhänge der Empfindungen, das unabhängig von den Individualitäten ist, festzustellen. Vgl. R. Herrmann, Sch.s Lehre vom Denken krit. beleuchtet, Diss., Greifsw. 1894. P. Natorp, A. f. s. Ph., 3, 1896, S. 103—121.

Nahe steht mit seinen Anschauungen den Ansichten Schuppes Joh. Rehmke (geb. 1848, Prof. d. Philos. in Greifswald), Philosophie des Weltschmerzes, 1876, D. Welt als Wahrnehmung u. Begriff, Berlin 1880, D. Pessimismus u. d. Sittenlehre, Lpz. 1882, Physiologie u. Kantianismus, Votr., Eisenach 1883, Unsere Gewissheit v. der Aussenwelt, ein Votr. an d. Gebildeten unserer Zeit, Heilbronn, 1894 u. öft., Lehrb. der allgemeinen Psychologie, Hamb. 1894, 2. völlig umgearbeitete Aufl., Lpz.-Frkf. a. M. 1905, Grundriss der Gesch. d. Philos., Berl. 1896, Zur Lehre vom Gemüth, a. Zeitschr. f. immanente Philos., Berl. 1897, Aussenwelt, Innenwelt, Leib u. Seele, Rectoratsrede, Greifsw. 1898, D. Seele des Menschen, Lpz. 1902, 2. Aufl. 1905, Wechselwirkung u. Parallelismus (Philos. Abh., Gedenkschr. f. Rud. Haym), Halle 1902, der ebenfalls einen erkenntnistheoretischen Monismus vertritt, wenn er sich auch nicht zu den eigentlichen Vertretern der Immanenz rechnet. Die Seele ist durchaus immateriell, nur Bewußtsein, und darf nicht dem Materiellen als ein anderes Wirkliches, das für sich bestände, gegenübergestellt werden, da dem Materiellen nur wieder ein Materielles gegenüber stehen kann. Ohne Außenwelt und Innenwelt, welche die Seele hat, kann diese gar nicht gedacht werden, denn ihr Sein ist dadurch bedingt, daß sie eine Welt hat. Hieraus erhellt, daß sie in der Gewißheit ihres Seins zugleich die Gewißheit der Außenwelt oder der Dingwirklichkeit hat, und so ist diese nicht minder klar als die von der Innenwelt oder dem Vorgestellten, d. h. den Gefühlen und den Strebungen. In dem Lehrbuch der allgemeinen Psychologie will Rehmke auch eine philosophische Psychologie geben, über die allgemeinen Fragen, welche das Seelenleben uns stellt, verständigen; es soll dieses Werk „die allgemeine Wegleitung zu psychologischer Einzelforschung“ sein. Unter entschiedener Bekämpfung des spinozistischen Parallelismus nimmt Rehmke Wechselwirkung zwischen Seele und Leib an. H. Lachelier, La psychol. génér. d'après R., Rev. phil., 21, 1896. Ed. v. Hartmann, Neukantianismus etc., Ges. WW., Bd. 4, S. 329 bis 362. — „Grundfragen der Aesthetik im Lichte d. imman. Philos.“ behandelt Frz. Marschner, Ztschr. f. imm. Ph. IV, S. 1—56.

Verwandt mit Leclairs, Schuppes, Machs (s. unt.) Standpunkt, auch mit dem von Avenarius (s. unt.), ist der des konsequenten Denkers Richard v. Schubert-Soldern (geb. 1852, längere Zeit a. o. Prof. d. Philos. in Leipzig, jetzt Gymn.-Prof. in Görz). Ueber Transscendenz des Objects u. d. Subjects, Lpz. 1882, Grundlagen einer Erkenntnistheorie, Lpz. 1884, Reproduction, Gefühl und Wille, Lpz. 1887, Grundlagen zu einer Ethik, ebd. 1887, Der Gegenstand der Psychologie und das Bewusstsein, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., 8, 1884, S. 407—437, Ursprung und Element der Empfindung, Ztschr. f. imman. Philos., 1, 1896, S. 10—37, Ueber den Begriff der allgemeinen Bildung, Lpz. 1896, Das menschliche Glück und die sociale Frage, Separatabdruck, nur vermehrt durch eine charakteristische Einleitung und die eigenen Ansichten des Verfassers vielfach ausführende Bemerkungen und Ergänzungen, aus der Zeitschr. f. d. gesammten Staatswissenschaften, Tübing. 1896. Er leugnet, daß ein abstraktes Ich-Moment, ein allgemeines Bewußtsein, vorzufinden sei, und nimmt nur einen einheitlichen Zusammenhang alles Gegebenen, einen Bewußtseinszusammenhang, an, der seine Einheit durch die drei Momente des Raumes, der Zeit und der Unterschiedenheit erhält. Diese drei sind selbst wieder durch die Einheit der Zeit zu einer umfassenden Einheit verbunden. Anderseits hält er die Wahrnehmungswelt für eine bloße Abstraktion aus den individuellen Erfahrungen, die ohne Introjektion, d. h. Einlegung (s. Avenarius), nicht vollzogen werden kann und ihren Wert allein in dem einzelnen Individuum findet. Die Lösung des Problems des Solipsismus

wird darin gesucht, daß zwar nichts außerhalb des Bewußtseins erkannt werden, daß aber das Erkannte eine vom individuellen Ich unabhängige Wirksamkeit haben kann. Der Solipsismus ist erkenntnistheoretisch nicht zu überwinden, da jeder Versuch, über den Ichzusammenhang hinauszukommen, nicht zu einem Durchbruch, sondern nur zu einer Erweiterung desselben führt; metaphysisch und praktisch aber ist er überhaupt nicht vorhanden. Auf diesen beiden Gebieten wäre er Wahnsinn und nicht Wissenschaft. Der metaphysische Solipsismus müßte behaupten, daß in einem transzendenten Dinge, in meinem Kopf oder in einem Seelenatom, die ganze vorhandene Welt als Erscheinung gegeben sei, daß auch alle Mitmenschen nur solche Erscheinung seien, daß die ganze Welt nur ein Vorgang in mir als einem transzendenten Wesen sei, daß außerhalb dieses Wesens nichts bestehe; der praktische müßte behaupten, daß mein individuelles Ich Macht über die ganze übrige Welt hätte, sie gestalten könnte, wie es wollte. Von beidem behauptet der erkenntnistheoretische Solipsismus das Gegenteil. Die ethischen Anschauungen v. Schubert-Solderns laufen auf einen „empirischen, nicht aber bloß inductiven Eudämonismus“ hinaus. In der Psychologie weist er den transzendenten Hintergrund Schuppes ab und betont die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Selbstbeobachtung nicht nur als Grundlage für die Geisteswissenschaften, sondern in gewissem Grad für jede Wissenschaft überhaupt.

Auf dem Standpunkt des erkenntnistheoretischen Solipsismus wie v. Schubert-Soldern steht Max Kauffmann (1896 in den Alpen verunglückt), *Immanente Philosophie*, 1. Bd.: *Analyse der Metaphysik*, Lpz. 1893. Eine Verschiedenheit von Subjekt und Objekt existiert nicht; bei der Bildung der Begriffe „Ich“ und „Nicht-Ich“ werden von vornherein alle empirischen, wirklichen Tatsachen dem Ich zugeteilt, während den zu dem Nicht-Ich gehörigen Dingen ein ausschließlich hypothetisches, transzendentes Dasein zukommt. In seiner Begriffslehre ist Kauffmann entschiedener Nominalist, wie er überhaupt von Berkeley und Hume am stärksten beeinflusst ist. Abhängig von Laas und Schubert-Soldern scheint Martin Keibel in seiner Erkenntnistheorie zu sein (geb. 1863, lebt in Eisenach), *Werth u. Ursprung der philosophischen Transscendenz*, Berl. 1886, *Die Religion u. ihr Recht gegenüber dem modernen Moralismus*, Halle 1896. In letzterer Schrift verteidigt er die Bedeutung der selbständigen Religion gegenüber den Versuchen, diese durch Moral zu ersetzen, und schließt sich in seinen Ansichten über Entstehung der Religion an W. Bender an. Die Abbildungstheorie u. ihr Recht in d. Wissenschaftsl., *Ztschr. f. imm. Philos.*, 3, 1898, S. 288—326, 429—446. Bei dem Abbilden soll es auf eine ideale Erfahrung hinauskommen, nicht aber auf ein Transzendentes.

Der Philosophie des Gegebenen huldigt auch, wenngleich mit eigenen Variationen, Ilariu Socoliu, *Die Grundprobleme der Philosophie kritisch dargestellt und zu lösen versucht*, Bern 1895, früher erschienen unter dem Titel: *J. Segall-Socoliu, Zur Verjüngung der Philos., Psycholog. Untersuchungen auf dem Gebiet des menschl. Wissens*, Berl. 1893, der die Lehre von der Immanenz und vom Monismus zu vereinigen sucht mit Realismus („Vorhandensein der ausgedehnten Wahrnehmungsinhalte in einer transsubjectiven, d. i. äußeren Welt“), Rationalismus und einem teleologischen Mechanismus. — Manche kleinere Schriften, deren Verfasser sich mehr oder weniger zu der Richtung der Immanenz bekennen, müssen hier übergangen werden; s. jedoch unt. Otto Stock. Erwähnt sei noch, daß ähnliche Ansichten auch in Frankreich und England vertreten sind. S. darüber R. v. Schubert-Soldern, *D. menschl. Glück*, Einleit., S. V f.

§ 25. Verwandt mit der Philosophie der Immanenz, nur nicht wie diese idealistisch, eher materialistisch, ist der Empiorkritizismus von Avenarius, eine Richtung, die darauf ausgeht, „die wissenschaftliche Philosophie kritisch zu beschränken auf die descriptive Bestimmung des allgemeinen Erfahrungsbegriffs nach Form und Inhalt“. Der alte idealistische Weg soll verlassen und ein neuer realistischer betreten werden wegen der Unfruchtbarkeit des theoretischen Idealismus auf dem Gebiete der Psychologie. Der Ausgang geschieht von der empiriokritischen Grundannahme der prinzipiellen menschlichen Gleichheit. Die eigene und die fremde Erfahrung sind gleichberechtigt; es kommt nur darauf an, die Variationen der individuellen Erfahrungen, die logisch unhaltbar sind, auszuschalten und einen natürlichen Weltbegriff zu schaffen, dessen freilich wohl in der unendlichen Zukunft liegende Endbeschaffenheit das Gemeinsame aller möglichen individuellen Erfahrungen enthält. — Eine Anzahl junger Denker bekennt sich zu dieser Philosophie der reinen Erfahrung mit voller, aber kaum genug begründeter, Überzeugung und ist eifrig bestrebt, sie weiter auszubilden und allgemeiner zur Geltung zu bringen.

Von naturwissenschaftlicher, namentlich physikalischer Seite und von der Schätzung Humes her kommt zu ähnlichen Ansichten wie Avenarius, aber ganz unabhängig von diesem, Ernst Mach, der sich namentlich durch seine Analyse der Empfindungen, durch seine Erkenntniskritik und seine Ansicht von der ökonomischen Natur jeder wissenschaftlichen Arbeit verdient gemacht und viel Anerkennung damit gefunden hat. Er will nicht eine Erklärung der Dinge geben, sondern nur die funktionale Abhängigkeit der Elemente voneinander ermitteln. Mit dieser Leistung ist die Erkenntnis der Wirklichkeit erschöpft. Das Ich ist nichts als eine Erdichtung. Die letzten wirklichen Elemente sind Empfindungen. — Verwandte erkenntnistheoretische Ansichten vertritt Richard Wahle.

Jos. Petzoldt, Kritik der reinen Erfahrung von A. angezeigt, Dresden 1889. R. Willy, Bemerkgn. zu R. A.s Krit. d. r. E., Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., 16, 1892, S. 206—219; ders., D. Empiorkriticismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt, ebd., 20, 1896, S. 55—86, 191—224, 261—301. W. Schuppe, D. Bestätigung des reinen Realismus. Offener Br. an Herrn Prof. Dr. Avenarius, ebd., 17, 1893, S. 364—388, der hierin ausspricht, daß seine eigenen Ergebnisse mit den in den Hauptschriften von Avenarius niedergelegten Ansichten im wesentlichen übereinstimmen, vgl. dazu R. Willy, Das erkenntnistheoretische Ich und der natürliche Weltbegriff, ebd., 18, 1894, S. 1—28. Frdr. Carstanjen, R. A.s biomechanische Grundlegung der reinen allgemeinen Erkenntnistheorie. Eine Einführung in die Kritik der reinen Erfahr., Münch. 1894. F. Constantin, Avenarius, Mind. 1897. W. Wundt, Ueber naiven u. krit. Realismus. 2. Artikel (Empiorkriticismus), Philos. Stud. 13, 1896, S. 1—106. H. Delacroix, Av., Rev. de Métaph. et Mor., VI, 1898. Frdr. Carstanjen, Rich. Av., ein Nachruf (in Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos.), Lpz. 1897. Em. Koch, R. Av.s' Kr. d. r. Erfahr., A. f. syst. Ph., IV, 1898, S. 1—31, 129—159, 336—363. Fr. Carstanjen, D. Empiorkriticism., Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Phil., 1898. Jos. Petzoldt, Einf. in d. Philos.

d. rein. Erfahr., 1. Bd.: D. Bestimmtheit der Seele, Lpz. 1899, 2. Bd.: Auf dem Wege zum Dauernden, 1904. Osk. Ewald, R. Aven. als Begründer des Empirio-kr. E. erkenntnisskrit. Untersuchung üb. d. Verhältn. v. Wert u. Wirklichkeit, Berl. 1905. H. Höffding, Moderne Philosophen, 1905, S. 117—127.

Nicht als Organ des Empirio-kritizismus war zu betrachten die „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“, die seit 1877 von Avenarius unter Mitwirkung von C. Göring, M. Heinze u. W. Wundt herausgegeben worden ist. Nachdem Göring schon 1873 gestorben, trat später Wundt von der Mitwirkung zurück, und Aloys Riehl beteiligte sich an seiner Stelle an der Zeitschrift. Nach dem Tode von Avenarius wurde sie herausgegeben von Fr. Carstanjen u. O. Krebs unter Mitwirkung von Ernst Mach u. Al. Riehl; seit einigen Jahren redigiert sie Paul Barth unter Mitwirkung der Letztgenannten. Seit 1902 hat sie die Soziologie besonders mit in ihr Bereich gezogen und dies auf dem Titel auch kundgegeben. — Die Vierteljahrsschrift vertrat von vornherein den Standpunkt und ging von dieser Voraussetzung aus, daß Wissenschaft und somit auch Philosophie, soweit sie Wissenschaft sein wolle, nur so weit möglich sei, als Erfahrung die Grundlage bilde, ohne daß der Begriff der Erfahrung genau bestimmt worden wäre. Die Erfahrungsphilosophie, ohne bestimmte Färbung zu vertreten, stellte sie sich so zur Aufgabe.

Richard Avenarius (geb. in Paris 1843, gest. 18. Aug. 1896 als Prof. der induktiven Philosophie in Zürich) hat in strengster Gedankenarbeit mit eindringendstem Scharfsinn, logischer Konsequenz und neuer Terminologie seinen Empirio-kritizismus ausgebildet, nachdem er schon in seiner Habilitationsschrift: „Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmaasses, Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung“, Lpz. 1876, zweite unveränderte Aufl., Berl. 1903, die reine Erfahrung, im Unterschied von der naiven, als das durch den Gegenstand allein Gegebene unter Elimination dessen, was das erfahrende Subjekt in ihn hineinlegt, bestimmt hatte und, abgesehen von der auf dem Titel schon angegebenen Aufgabe und Methode der Philosophie, zu dem Ergebnis gekommen war, daß alles Sein dem Inhalte nach als Empfindung, der Form nach als Bewegung zu fassen sei. Weiterhin sieht er als Aufgabe der wissenschaftlichen Philosophie an die deskriptive Bestimmung des allgemeinen Erfahrungsbegriffs nach Form und Inhalt. Auf den formalen Teil dieser Aufgabe geht die „Kritik der reinen Erfahrung“, 2 Bde., Lpz. 1888, 90, auf den inhaltlichen „Der menschliche Weltbegriff“, Lpz. 1891, 2. Aufl. 1905. In der Kritik d. r. E. will Avenarius nichts geben als seine persönliche Meinung, aber er hat doch versucht, den Grund zu legen für eine Wissenschaftslehre überhaupt, für die Psychologie, besonders die Variationspsychologie, für die wissenschaftliche Pädagogik, Logik, Ethik, Rechtswissenschaft, Nationalökonomie, Sprachwissenschaft etc.

Zur Lösung seiner Aufgabe geht Avenarius von einem Weltbegriff aus, der ursprünglicher als der philosophischer Systeme, doch für alle gelehrten Weltbegriffe der Ausgang sein soll. Jedes menschliche Individuum nimmt ursprünglich sich gegenüber eine Umgebung mit mannigfaltigen Bestandteilen an, sowie andere menschliche Individuen mit mannigfaltigen Aussagen und das Ausgesagte in irgend welcher Abhängigkeit von den mannigfachen Umgebungsbestandteilen. Einer unter diesen von den Umgebungsbestandteilen abhängigen Aussage-Inhalten ist „Erfahrung“. Die Analyse der in dieser relativ ursprünglichen Annahme enthaltenen Abhängigkeitsbeziehungen ist Aufgabe der Kritik der reinen Erfahrung. Sie knüpft an die spezielle Annahme an: es stehe ein beliebiger Umgebungsbestandteil in einem solchen Verhältnis zu menschlichen Individuen, daß, wenn jener gesetzt ist, diese eine Erfahrung aussagen. In dieser Annahme fungiert der Umgebungsbestandteil als Voraussetzung der ausgesagten Erfahrung. Reine Erfahrung ist nach ihrem synthetischen Begriffe ein Ausgesagtes, das in allen seinen

Fragmenten nichts als Bestandteile unserer Umgebung zur Voraussetzung hat, nach ihrem analytischen eine Erfahrung, welcher nichts beigemischt ist, was nicht selbst wieder Erfahrung wäre, welche mithin in sich nichts anderes als Erfahrung ist. Durch diese Begriffe werden für die Kritik der rein. Erfahr. drei Aufgaben gewonnen: 1. In welchem Sinn und Umfang können überhaupt Bestandteile unserer Umgebung als Voraussetzung der Erfahrung angenommen werden? 2. In welchem Sinn und Umfang können ausgesagte Werte überhaupt als Erfahrung angenommen werden? 3. In welchem Sinn und Umfang fallen der synthetische und der analytische Begriff auseinander, und kann ihr Zusammenfallen angenommen werden?

Jeden der Beschreibung zugänglichen Wert, sofern er als Inhalt einer Aussage angenommen wird, bezeichnet Avenarius mit E, jeden der Beschreibung zugänglichen Wert, sofern er als Bestandteil unserer Umgebung vorausgesetzt wird, mit R (Reiz). Es entsprechen aber dem R nicht notwendig bestimmte E-Werte; dasselbe R kann zu verschiedenen Malen vorkommen, ohne daß jedesmal ein und derselbe E-Wert davon abhängig ist, und wenn auch bei gesetztem R ein E-Wert als davon abhängig angenommen wird, so ist doch nicht die Setzung nur dieses einen E-Wertes anzunehmen, es können vielmehr bei demselben R verschiedene E-Werte, und es kann jeder E-Wert als Anfangsglied einer mehr oder minder großen Reihe $E_1, E_2 \dots E_n$ angenommen werden. Wenn man nun auch in einem beliebigen Falle einen E-Wert von einem R abhängig denkt, so kann man E doch nicht unmittelbar von R abhängig denken. Das Individuum würde z. B. keine Farbe aussagen können, wenn seine Netzhaut vernichtet oder seine Sehnerven durchschnitten oder deren zentrale Endigungen entartet wären. Ebenso wenig würde eine Bewegung des Individuums erfolgen, wenn ihr zentraler Ursprung eine größere Störung erlitten hätte, und Ähnliches. So muß man in dem Individuum ein nervöses Teilsystem annehmen, von welchem E unmittelbar abhängt, das als zentrales System C genannt wird: es ist als Ort gedacht, in welchem alle Endigungen zentripetaler Nerven, soweit von diesen E-Werte unmittelbar abhängen, sowie alle zentrifugalen Nerven ihren Ursprung haben, zugleich als Gesamtheit zentraler Partialsysteme, indem angenommen wird, daß Vielheiten von zentralen Formelementen (Zellen) sich in einem bestimmten Sinne funktionell verbunden haben und so Partialsysteme bilden. Neben R wirkt aber auf den Organismus ein, was ihm von außen zugeführt wird (Nahrungsstoffe, Sauerstoff etc.), seinen Stoffwechsel bedingt und bildet. Das wird mit S bezeichnet.

Die Änderungen des Systems C sind entweder von R oder von S abhängig und werden so als Hauptklassen der Änderungen unterschieden als $f(R)$ und $f(S)$; sie heißen die „partialsystematischen Factoren“. Sie sind einander entgegengesetzt und stehen in enger Beziehung zur Erhaltung des Systems C. Wird der eine oder andere aus einem Partialsystem überhaupt beseitigt, z. B. Durchschneidung der sensiblen Nerven für $f(R)$, so vertrocknet der betreffende Teil. Dagegen befindet sich C in seinem Erhaltungsmaximum, wenn $f(R)$ und $f(S)$ einander gleich sind, die Erhaltung entfernt sich aber vom Maximum, wenn $f(R)$ und $f(S)$ einander ungleich sind, und zwar in dem Maße der Ungleichheit. Folglich wird die vitale Erhaltung wie jedes Formelement, so auch der zentralen Partialsysteme und des Systems C selbst vollständig sein, wenn bei allen dreien die Gleichung gilt: $f(R) = -f(S)$. Da aber $f(R)$ und $f(S)$ entgegengesetzte Werte sind, so kann dafür auch die Gleichung gesetzt werden: $f(R) + f(S) = 0$; es ist dies der Fall der Systemruhe. Änderungen in dieser ergeben die Schwankungen, die darin bestehen, daß eine Entfernung vom Vitalmaximum stattfindet, $f(R) + f(S) > 0$. Wird das System C von seinem erhaltenen Maximum entfernt,

so entsteht, da das System C fortwährend nach seinem Erhaltungsmaximum strebt, eine weitere Änderung, durch die eine Annäherung an das Erhaltungsmaximum wieder stattfindet. Eine solche Änderungsreihe ist die unabhängige Vitalreihe, die mit einer Vitaldifferenz anfängt — Initialabschnitt —, dann die Änderungen in sich schließt, durch welche die Differenz aufgehoben wird — Medialabschnitt —, und mit der vollständigen Aufhebung der Differenz — Finalabschnitt — endigt.

Es gibt auch Systeme höherer Ordnung, deren Teile Systeme C sind: man muß sie überall da voraussetzen, wo die Bewegungen oder Mitteilungen eines Individuums, in welchen dies seine Vitaldifferenzen der Aufhebung näher bringt, einem anderen Individuum Vitaldifferenzen setzen oder aufheben, so daß auch die Medialänderungen des dem zweiten zugehörigen Systems C für das dem ersten zugehörigen System C zu Änderungsbedingungen werden, d. h. in jeder kleineren oder größeren menschlichen Gesellschaft. Solche Systeme höherer Ordnung, deren Teile menschliche Individuen oder Systeme C menschlicher Individuen sind, sollen Kongregatsysteme heißen. — Die erste der obengenannten Aufgaben löst Avenarius — auf Einzelnes weiter einzugehen, ist hier unmöglich — dahin, daß er sagt: Werden überhaupt Umgebungsbestandteile $R_1 R_2 \dots R_n$ als Voraussetzung ausgesagter Erfahrung gedacht, so können sie als solche angenommen werden nur in dem Sinne von Komplementärbedingungen für die Endbeschaffenheiten des Systems C, und zwar nur, sofern von diesen Endbeschaffenheiten zugleich aussagbare E-Werte abhängig gedacht werden können, in diesem Falle aber für die gesamten Endbeschaffenheitsbestimmungen. Unter Komplementärbedingung ist die außerhalb V (Veränderliches) verlangte Mitbedingung zu verstehen, welche zu den innerhalb V enthaltenen hinzutreten muß, um eine mögliche Änderung als wirklich bezeichnen zu lassen.

Die zweite Hauptfrage (s. S. 259) wird folgendermaßen beantwortet: Gelangen einem Individuum zunächst Vermehrungen, weiterhin Bestandteile des theoretischen Vorrats überhaupt in dem Charakter „Seiender Sachen“ zur Abhebung, so determiniert sich dieser allgemeinere Charakter zu dem spezielleren der „Erfahrung“ in dem Maße, als jene abgehobenen Werte zugleich durch Abhängige von Partialsystemschwankungen, welche ihrerseits in Änderungen peripherischer Sinnesorgane die nächste Bedingung ihrer Setzung haben, in einer dem Wahrnehmungscharakter der „Sachen“ jedenfalls nahe verwandten Bestimmtheit charakterisiert sind, und es sind alle E-Werte, welche in der Form von „Sachen“ setzbar angenommen werden, auch als dieser weiteren Charakteristik zugänglich anzunehmen. Zwar trifft diese Antwort nur die Erfahrung, die sich auf Sachen bezieht, aber gerade mit dieser Erfahrung fallen diejenigen Fälle ausgesagter Erfahrung zusammen, welche die Erfahrung *κατ' ἐξοχήν* darstellen, die Erfahrung, welche die eigentliche Aufgabe der Kritik war.

Was die Antwort auf den Hauptinhalt der dritten Frage betrifft, so fallen der synthetische und der analytische Begriff einer Erfahrung vollständig zusammen, wenn anzunehmen ist, daß mit der vollständigen Verwirklichung der Ausschaltung aller von der Umgebung $R_1 R_2 \dots$ komplementär nicht bedingten Bestimmungen der Endbeschaffenheiten des Systems C auch die Elimination der nicht empirischen Komponenten der abhängigen Multiponiblen durchgeführt sein würde. Multiponible ist aber eine Endbeschaffenheitsform, sofern sie zu mehrfacher Setzbarkeit befähigt gedacht wird.

Die „Kritik“ kommt schließlich zu der Aussage, daß die menschlichen Weltbegriffe, unter Voraussetzung einer genügend langen positiven Entwicklung der Menschheit, sich einem rein empirischen Weltbegriff nähern, und daß der das

Welträtsel entgeltig beseitigende Weltbegriff nur der sein könne, der reine Erfahrung zu seinem Inhalt habe. Ihre Annahme betrifft jedoch nur die Form, der „Menschliche Weltbegriff“ geht auf den Inhalt der Weltbegriffe ein und glaubt statuieren zu dürfen, daß alle Menschen, auch die Philosophen, am Anfang des Philosophierens den gleichen Begriff von der Welt gehabt haben (s. ob. S. 258), und daß demnach alle abweichenden Weltbegriffe der Philosophien in bezug auf eben diesen Anfangsbegriff als Variationserscheinungen betrachtet werden können, und stellt dann die Frage: Wenn dies der allgemeine und ursprüngliche Weltbegriff der Menschen ist — was nötigt, ihn zu variieren? Es wird als Antwort darauf folgende Annahme gewählt: Für den Menschen M bedeuten die Bewegungen und Laute eines Mitmenschen T noch etwas anderes als Bewegungen. Soweit dies andere für M nichts weiter bedeutet, als daß mit den Bewegungen oder Lauten etwas Gleiches bei T wie bei M, etwa ein Affekt oder eine Wahrnehmung, anzunehmen sei, bleibt es bei dem natürlichen Weltbegriff. Nun lege aber M ohne sein Wissen und seinen Willen in den Mitmenschen T Wahrnehmungen der von ihm (M) vorgefundenen Sachen hinein, aber auch Denken, Gefühl und Willen, und sofern dies alles als Erfahrung und Denken bezeichnet wird, auch Erfahrung und Erkenntnis überhaupt. Diese „Einlegung“ wird als „Introjection“ bezeichnet und vollzieht sich für M gleichfalls als Erfahrung, d. h. M erfährt, daß T Wahrnehmung, Gefühl, Willen, Erfahrung, Erkenntnis hat.

Durch die Introjektion ist die natürliche Einheit der empirischen Welt nach zwei Richtungen gespalten: in eine Außenwelt und eine Innenwelt, in das Objekt und das Subjekt. Das erste dieser je zwei Glieder ist die Erfahrungssache des M, das zweite gehört dem T an, das Subjekt ist das Innere des T. Nun geschieht die Introjektion aber nicht nur von seiten des M in bezug auf T, sondern auch umgekehrt von seiten des T in bezug auf M. So „erfahren“ schließlich die Individuen, daß sie selbst eine äußere und innere Welt haben, auch daß sie eine äußere und innere Erfahrung haben. Hat man die Doppelseitigkeit des Individuums so zunächst erfahren, so wird bald ein Doppelindividuum T_1 und T_2 erfahren. Das innere Individuum T_2 bewegt dann T_1 . Hiermit ist erklärt, wie die Vorstellungen: Seele, Unsterblichkeit, Geist, namentlich auch göttlicher Geist entstehen, auch die Unterscheidung des durch die Sinne vermittelten Empirischen und des nicht durch die Sinne vermittelten Nicht-Empirischen, die Zerlegung der Wahrnehmungen usw. in sinnliche Empfindung und eine nicht-sinnliche Zutat. So entsteht der metaphysische Dualismus, und wie Körperliches und Geistiges unvergleichbar sind, so auch Erfahrung als Sache — Gegenstand — und Erfahrung als Erkenntnis. Schließlich bleibt der Gegenstand immer draußen, und die Wahrnehmung, die in uns ist, kann nicht mit ihm verglichen werden, das Denken kommt nicht zum Sein und das Sein nicht in das Bewußtsein. Bei der Kritik der Introjektion ergibt die Analyse des Ich, daß das Gehirn nie die Gedanken hat. Das Gehirn ist kein Sitz, Erzeuger oder Organ des Denkens, ebensowenig wie das Denken ein Bewohner, Produkt, Funktion oder Zustand des Gehirns ist. — Um den natürlichen Weltbegriff zu restituieren, kommt es darauf an, die Introjektion überhaupt auszuschalten, und ist dies geschehen, so sieht man, daß zur Variation nichts nötigte. Ja jede Variation des natürlichen Weltbegriffs verstößt, unter dem Gesichtspunkte der Logik betrachtet, gegen eine Norm derselben, ist logisch unhaltbar und damit zum Untergang verurteilt; aber das logisch Unhaltbare ist noch nicht ohne weiteres das biologisch Fallengelassene. Logisch mangelhafte Lieblingsmeinungen und heiligste Überzeugungen zeigen sich wie in den Religionen der großen Massen so auch in den Weltanschauungen hervorragender Philosophen, und selbst die Einsicht in die theoretischen Überflüssigkeiten und Widersprüche

führt durchaus nicht überall und sogleich zur Preisgabe der betreffenden Denkinhalte. Der übrigbleibende Weltbegriff ist als der reine Universalbegriff anzunehmen.

In den „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie“, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., 18, 1894, S. 137—161, 400—420; 19, 1895, S. 1—18, 129—145, erklärt Avenarius wichtige Begriffe wie Introspektion, Erfahrung noch näher und bestimmt den Gegenstand der Psychologie als die Erfahrung überhaupt, insofern sie eine Abhängige des Systems C ist. Das Psychische als eine besondere Wesenheit zu retten, ist logisch völlig verfehlt, und der sogenannte Parallelismus von Psychischem und Physischem ist widersinnig und fällt mit der Elimination des Psychischen als „Inneres“.

Als Bekenner des Empiriokritizismus sind zu nennen die bei der Literatur schon erwähnten Fr. Carstanjen, R. Willy (geb. 1855), Jos. Petzoldt. — Auch Osw. Külpe steht Avenarius nahe; er erklärt, den Gegenstand der Psychologie hätten zuerst mit begrifflicher Klarheit Mach und Avenarius aufgefaßt und ausgeführt, und er glaubt selbst die Psychologie zuerst von diesem Gesichtspunkte aus in seinem „Grundriss der Psychologie“, Lpz. 1893, dargestellt zu haben.

Von den Naturwissenschaften aus hat sich mehr und mehr der Philosophie genähert Ernst Mach (geb. 1838, früher Prof. d. Physik in Prag, seit 1895 Prof. d. Philos. in Wien mit dem Auftrage, besonders Geschichte und Theorie der induktiven Wissenschaften zu lesen. 1902 hat er sein Lehramt aus Gesundheitsrücksichten niedergelegt). Seine Hauptschriften sind: Grundlinien der L. v. d. Bewegungsempfindungen, Lpz. 1875, Mechanik in ihrer Entwicklung histor.-krit. dargest., 5. Aufl., Lpz. 1904, Beiträge zur Analyse der Empfindungen, Jena 1886, 2. Aufl. unter dem Titel: D. Analyse der Empfindung u. d. Verhältn. des Physischen zum Psychischen, Jena 1900, 4. Aufl. 1903, D. Principien der Wärmelehre histor.-krit. entwickelt, 2. Aufl., Lpz. 1900, Ueb. d. Princip der Vergleichung in d. Physik (u. d. Verhandl. d. Gesellsch. deutsch. Naturf.), Lpz. 1894, Populärwissenschaftl. Vorlesung., Lpz. 1896, 3. Aufl. 1903. Über Mach handeln: J. Baumann, E. Machs philos. Ansichten, A. f. syst. Ph., 4, 1897, S. 44—64, s. auch ebd. 5, 1899, S. 367—369, u. 7, 1901, S. 260—274. Hans Kleinpeter, Ueber E. Machs u. Hnr. Hertz' principielle Auffassung der Physik, A. f. s. Ph., 5, 1899, S. 159—184. Cesca, L'Idealismo del Mach e l'Energismo dell' Ostwald, Riv. di Filos. e scienze affini, V, 1903. Emil Lucka, Das Erkenntnisproblem u. Machs „Analyse der Empfindungen“, Kantst. VIII, 1903, S. 396—447. Theod. Beer, D. Weltanschauung eines modernen Naturforschers. Ein nicht kritisches Referat üb. M.s Analyse der Empfind., Dresd. 1903. Rich. Hönigswald, Zur Kritik der Machschen Philosophie. E. erkenntnis-theoret. Studie, Berl. 1903 (Standpunkt d. Transzendentalphilosophie, gegen Machs Empirismus). H. Höffding, Mod. Philosophen, S. 104—110.

Machs Werke sind zum Teil der Erkenntnis-kritik gewidmet, so sollen z. B. seine Prinzipien der Wärmelehre der erkenntnis-kritischen Aufklärung der Grundlagen der Wärmelehre dienen. Es handeln hier die Schlußkapitel über erkenntnistheoretische Stoffe, so über den Begriff, über den Substanzbegriff, über Kausalität und Erklärung, über Wege der Forschung, das Ziel der Forschung u. a. Nach Mach hat „die wissenschaftliche methodische Darstellung eines Gebietes von Thatsachen vor der zufälligen ungeordneten Auffassung derselben den Vorzug einer sparsameren ökonomischen Verwerthung der geistigen Kräfte voraus“. Es erinnert dies an Maupertuis' Loi de la moindre action und das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes bei Avenarius. (S. dazu J. Petzoldt, Maxima, Minima und Oekonomie, Vierteljahrsschr. f. wissenschaftliche Ph., 14, 1890, 3 Artikel.)

Die Wissenschaft steht im natürlichen Entwicklungsprozesse, die Gedanken sind organische Vorgänge. Zwar ist Mach einer Willensmetaphysik nicht abgeneigt; er meint: man würde erkennen, daß unser Wille nicht so wesentlich verschieden sei vom Druck des Steines auf die Unterlage, als es jetzt erscheine. Aber man darf ihn doch als Phänomenalisten bezeichnen. Wir müssen uns zu unserer Umgebung in irgend ein Verhältnis setzen und bedürfen so eines Weltbildes. Um dieses auf ökonomische Weise zu erreichen, treiben wir Wissenschaft. Betreffs des Kausalbegriffs huldigt Mach der Kritik Humes. Wo wir von Ursachen sprechen, drücken wir nur ein Verknüpfungsverhältnis, einen Tatbestand aus, d. h. wir geben Beschreibung. Es ist zu hoffen, daß die Begriffe von Ursache und Wirkung, denen Fetischismus anhänge, ihrer formalen Unklarheit wegen von der künftigen Naturwissenschaft vollständig beseitigt werden. Auch der Substanzbegriff hält nicht Stich: Körper oder Dinge sind abkürzende Gedankensymbole für Gruppen von Empfindungen, Symbole, die außerhalb unseres Denkens nicht existieren. Nicht die Körper erzeugen Empfindungen, sondern Empfindungskomplexe bilden die Körper. Die letzten Elemente sind Farben, Töne usw., und deren gegebenen Zusammenhang müssen wir erforschen. Das Ich ist nicht eine raale Einheit, sondern eine praktische, eine stärker zusammenhängende Gruppe von Elementen, welche mit andern Gruppen dieser Art schwächer zusammenhängt. Nicht das Ich ist das erste, sondern die Empfindungen, die Elemente, welche das Ich erst bilden. Zwischen Ich und Welt, zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Innerem und Äußerem, zwischen Psychisch und Physisch gibt es keinen Gegensatz; beides bildet sich aus Elementen, die nicht weiter zurückgeführt werden können. Tatsachen sind nur unsere Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken, d. h. unsere Erlebnisse. Das Ich ist unhaltbar verloren. Auf individuelle Unsterblichkeit wird man dann gern verzichten und nicht auf die Stabilität unserer zufälligen Kombination von Elementen mehr Wert legen als auf die Fortdauer der Elemente.

Ähnliche Gedanken finden wir bei Richard Wahle (geb. 1857, Professor der Philosophie in Czernowitz), Gehirn und Bewusstsein, Wien 1885, Vertheidigung der Willensfreiheit, Wien 1887, Das Ganze der Philosophie und ihr Ende. Ihre Vermächtnisse an die Theologie, Physiologie, Aesthetik und Staatspädagogik, Wien 1894, Geschichtl. Ueberblick über die Entwickel. der Philosophie, Wien 1895, Kurze Erklärung der Ethik Spinozas und Darstellung der definitiven Philosophie, Wien und Lpz. 1899. Wahle meint in seinem Hauptwerke, das eingehende psychologische Untersuchungen bringt, die Menschheit müsse sich mit der Kenntnis der Successionen ihres einzigen Datums, nämlich der sogenannten Vorstellungen, begnügen, und mit der Kenntnis, „daß alle Kräfte und Factoren unerkannt wirken, daß sie nicht einmal glauben dürfe, sie sei ein Wissendes, sondern daß sie nur schlechthin so sei, daß ihr alle Principien verschlossen seien“. Ist uns aber alles Wahrhafte verborgen, so entsteht ein Gefühl der Gleichgiltigkeit gegen die Ereignisse, durch das wir für die religiösen Gefühle der Sehnsucht nach dem Idealen empfänglich gemacht werden. Der Glaube tritt dem Wissen gegenüber; zu ihm führen aber nicht vernünftige Gründe, sondern eine besonders glückliche Verfassung der Seele. In seiner letzten Schrift legt er besondern Wert darauf, daß Vorstellung, also Subjektives und das, was wir gegenständliches Ding nennen, nur Eines sei. Anzunehmen, daß Körper, sogenannte Objekte auf ihnen gegenüberstehende Subjekte oder gar Seelen wirkten, sei ganz unberechtigt. Vgl. Willy, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., 19, 1895, S. 449–463. Den Ansichten Machs und Wahles nähert sich entschieden Heinr. Gomperz, Die Welt als geordnetes Ereigniss. Bemerkungen zu Rich. Wahles „Definitiver Philosophie“, Ztschr. f. Ph. und philos. Kr. 118, 1901, S. 71–89, 216–246, 119, S. 41–59, Weltanschauungslehre, I, 1905.

§ 26. Joh. Gottlieb Fichte war von bedeutendem Einfluß auf die nachfolgenden Systeme, nicht nur die idealistischen, gewesen. Aber mit den andern großen Idealisten trat auch er in den Hintergrund, bis man neuerdings seine schöpferischen Gedanken wieder zu schätzen anfang, indem dabei bald sein eigentlicher Subjektivismus, bald die allgemeine Ichheit oder Geisteswelt, bald sein ethischer Idealismus mehr in den Vordergrund gestellt wurde. So hat er auf verschiedene Systeme, auch auf solche, die empirische Grundlage haben, eingewirkt. Wenn man auch nicht einmal in dem Sinne von eigentlichen Fichteanern reden kann, wie man von Kantianern spricht, so ist doch ein enger Zusammenhang mancher neuerer und neuester Denker mit Fichte deutlich zu erkennen. Unter diesen möchten Bergmann und Eucken die bekanntesten sein.

Aufmerksam gemacht sei hier auf einige neue Erscheinungen, die beweisen, wie Fichte wieder zu frischem Leben erwacht: Xavier Léon, *La philosophie de Fichte*, Par. 1902. Fritz Medicus, *J. G. Fichte, Dreizehn Vorlesungen*, Berl. 1905. J. G. Fichte *Evangelium der Freiheit* (Erzieher z. deutscher Bildung, 3. Bd.), herausgeg. u. eingeleitet (mit großer Wärme) von Max Riess, Jena u. Lpz. 1905 (Stücke aus F.s Schriften).

Hier könnte zunächst Fr. Harms genannt werden, der mit seinem ethischen Idealismus sehr an Fichte erinnert, aber doch in seinem erkenntnistheoretischen Realismus stark von ihm abweicht; deshalb haben wir ihn schon ob. S. 185 f. angeführt. Von Fortlage haben wir ob. S. 212 bereits erwähnt, daß er eine starke Hinneigung zu Fichte zeigte. Auch Max Stirner ist in seinen Aufstellungen von Fichte sehr abhängig, ist aber wegen seiner durchaus antiethischen Richtung besser weiter unten zu behandeln.

Nahe steht Fichte Julius Bergmann (geb. 1840, Prof. der Philos. in Marburg, gest. Aug. 1904), *Erste Probleme der Ontologie*, Berl. 1865, *Grundlinien einer Theorie des Bewusstseins*, Berl. 1870, *Zur Beurtheil. des Criticism. vom idealistischen Standpunkte*, ebd. 1875, *Allgem. Logik*, I. Bd., *Reine L.*, ebd. 1879, *Sein und Erkennen*, e. fundamental-philos. Untersuch., ebd. 1880, *Das Ziel der Geschichte*, Marb. 1881, *D. Grundprobleme der Logik*, Berl. 1882, 2. völlig neue Bearbeitung, Berl. 1895, *Materialismus und Monismus*, 1882, *Ueb. d. Richtige*, Berl. 1883, *Ueb. d. Utilitarism.*, Rede, Marb. 1883, *Vorlesung über Metaphys.* mit besonderer Bez. auf Kant, ebd. 1886, *Ueb. das Schöne, analyt. und histor.-krit. Untersuchungen*, ebd. 1887, *Gesch. d. Philos.*, s. *Grundr. I*, S. 13, *Ueb. den Satz des zureichenden Grundes*, *Ztschr. f. imman. Ph.* II, S. 261—345, *Untersuch. üb. Hauptpunkte der Philosophie*, Marb. 1900 (Abhandlungen aus *Ztschr.*, z. T. verändert, neu: *Die Anforderungen des Willens an sich selbst*), *System des objektiven Idealismus*, Marb. 1903. S. dazu Günth. Thiele, d. objekt. Ideal v. J. B. in: *Philosophischen Streifzügen*, Berl. 1904. In seiner Geschichte der Philos. tritt die Hochschätzung Fichtes seitens Bergmanns deutlich hervor. Er erkennt dem fichteschen System eine größere Bedeutung für den weiteren Verlauf der Geschichte der Philosophie zu, als ihm oft eingeräumt wird: in einem Maße, wie vor ihm das kantische und nach ihm keines mehr, habe es für die fernere Entwicklung der Philosophie Antriebe gegeben und sie in allen ihren Richtungen beeinflusst.

Philosophie ist für Bergmann, der anfangs von Hegel abhängig war, Wissenschaft aus reiner Vernunft vom substantiell Seienden. Ihre Erkenntnisweise ist

der Intellektualismus oder Rationalismus im Gegensatz zum Empirismus, und ihr allgemeines Ergebnis die Identität von Vernunft und Seiendem, Spiritualismus. Metaphysik hat es damit zu tun, den Begriff des Seins klar und deutlich zu machen und vollständig zu entwickeln. Das Sein gehört als die allgemeinste zum Inhalt aller Vorstellungen und ist gleich der Dingheit. So hat die Metaphysik von allen Unterschieden der Dinge zu abstrahieren und sie nur nach ihrer Dingheit zu erforschen. Wenn wir etwas als ein Seiendes denken, denken wir ein Denken oder Perzipieren mit, dessen Gegenstand es sei: Denken und Sein können nicht ohneeinander gedacht werden. Das Sein ist ein Perzipiert-sein, aber nicht jedes Perzipierte ist, sondern nur das, welches wie das perzipierende Bewußtsein ein Faktor der Perzeption ist. So ist Sein sich selbst perzipierendes Bewußtsein, und der allgemeine Begriff des Denkens oder Bewußtseins identisch mit dem allgemeinen Begriff des Seins. Danach ist Metaphysik als Wissenschaft vom Sein die Wissenschaft vom Denken oder Bewußtsein, als Wissenschaft von der Dingheit Wissenschaft von der Ichheit.

Zu einem Dinge gehört außer seinen Bestimmtheiten nichts; es ist eben jedes Ding der Inbegriff seiner Bestimmtheiten, ohne daß man noch ein Etwas hinzusetzen müßte, das durchaus unvorstellbar wäre. Die körperlichen Dinge können freilich nicht in den Bestimmtheiten, die wir an ihnen wahrnehmen, aufgehen, aber was wir da hinzudenken, ist nicht das unbestimmte Etwas, sondern wir müssen vielmehr die Substanz jedes Körpers, jedes Stück Materie uns als ein Qualitatives denken, d. h. als ein Etwas, das zum Inhalte eines Bewußtseins, wenn auch nicht des unserigen, dienen kann, in welchem dann alle Bestimmtheiten des Dinges enthalten sind. — Alles, was wir uns vorstellen, gehört zur Welt, d. h. alles Vorstellen ist ein Vorstellen der Welt und eines Dinges oder einer Klasse von Dingen mit Bestimmtheiten als eines Bestandteils der Welt, sei es gegenwärtig oder zukünftig oder vergangen. Das Bewußtsein der Welt ist aber immer verbunden mit dem Bewußtsein unserer selbst; indem wir etwas vorstellen, stellen wir es demnach als verbunden mit unserm eigenen Ich vor, als befaßt mit unserm Ich in demselben Ganzen, welches das Ich setzt, indem es sich selbst setzt. Das Zusammenhängen mit dem eigenen Ich oder das Enthaltensein in der Welt ist so viel als Existieren. Alles also, was wir vorstellen, stellen wir als existierend vor, nur verbindet sich mit der einen Vorstellung das Bewußtsein ihrer Ungiltigkeit, mit der anderen das ihrer Giltigkeit. Um mich selbst nun als existierend vorzustellen, muß ich mein Ich voraussetzen, oder, um mein Ich wahrnehmen zu können, muß ich bereits im Besitz seiner Wahrnehmung sein. Ich kann also gar nicht anfangen, mein Ich vorzustellen, sondern ich kann nur damit fortfahren, oder: das Ich als Objekt des Bewußtseins ist mit dem Ich als Subjekt des Bewußtseins identisch. E. Eckstein, D. Begriff des Daseins b. Jul. Bergmann, Diss., Erlang. 1902.

Rudolf Eucken (geb. 1846, seit 1874 Prof. d. Philos. in Jena) hat neben manchem die Geschichte der Philosophie Betreffenden (s. Grundr. I, II und III) geschrieben: Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, Lpz. 1878, 3. umgearbeitete Aufl. 1904 unter dem Titel: Geistige Strömungen der Gegenwart. D. Grundbegriffe der Gegenwart, worin die Voraussetzungen dargelegt werden sollen, welche sich hauptsächlich in den Urteilen und Meinungen der Gegenwart finden, Geschichte der philosophischen Terminologie, Lpz. 1879, Bilder und Gleichnisse in der Philos., ebd. 1880, Prolegomena zur Forschung über die Einheit des Geisteslebens im Bewusstsein und That der Menschheit, ebd. 1887 (s. darüber ein Referat von R. Falckenberg, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 90, 1887, S. 110—142), Die Einheit des Geisteslebens im Bewusstsein und That der Menschheit, ebd.

1888. Eucken ist ein tiefgehender, abstrakter, bisweilen nicht leicht zu verstehender Denker. In diesen letzterwähnten Werken zeigt er entschiedene Neigung zu dem älteren Fichte, steht aber auch Platon nicht fern; er fragt hier, ob der Fülle der Erscheinungen eine umfassende Einheit innewohne, ob ein Gesamtgeschehen bestimmter Art wirke, alles einzelne treibe und einer Gemeinsamkeit des Sinnes zuführe. Das ist „der Inbegriff des Geisteslebens“, durch welchen ein natürlicher Zusammenhalt des Geschehens fixiert wird, der über das Befinden der Individuen und über reflektierende Betrachtung hinausgeht.

Das Verfahren, dieser Gesamtarbeit des Geisteslebens nahe zu kommen, ist das noologische, das nicht die *ψυχή*, sondern den *νοῦς* in Tätigkeit setzt. Würde ein in kleinen Kreisen subjektiven Lebens vermittelter Gehalt in das All hineingelegt werden, so wäre das Problem psychologisch erfaßt; dagegen hat das Noologische Gehalt und Gefüge aus inneren Zusammenhängen zu verstehen, es überwindet im Begriff des Geistes den Gegensatz von Einzelseele und Welt. Es kommt darauf an, auf dem Boden der nächsten Erfahrung in und über der zerstreuten Menge der Erscheinungen einen allumfassenden Zusammenhang aufzufinden, nachzuweisen, wie das einzelne von einem Gesamtwirken abhängig ist, und schließlich dies Gesamtwirken in seinem Ausbau zu einem Lebenssystem zu verfolgen. Ein solches Lebenssystem nennt Eucken zum Unterschied von einem Lehrsystem „Syntagma“. Und zwar glaubt er zwei solcher Syntagmen in lebendiger Wirksamkeit vorzufinden, das des Naturalismus und das des Intellektualismus, die er zuerst entwickelt und dann kritisiert, um so zugleich eine neue Wirklichkeit zu eröffnen. Ist im System des Naturalismus das Geistesleben nur ein Nebengeschehen eines Naturprozesses, so wird es in dem des Intellektualismus Hauptgeschehen des Alls, ein ursprüngliches Grundgeschehen, das alles Sein aus sich erzeugt, nicht wie dort ein Zwischengeschehen an unerforschlichen Elementen. Der Geist hat da keinen Gegensatz, da er alles, auch die Natur, in sich aufnimmt. Bei der Prüfung der beiden Lebenssysteme stellt sich das Ergebnis heraus, daß keines von beiden die Wirklichkeit voll aufzunehmen und fest zu begründen vermöge; so wird der Gedanke zur Anerkennung eines kosmischen Selbstlebens getrieben. Bei der Untersuchung, ob irgendwo eine Verkörperung des Prinzips des Selbstlebens geboten wird, irgend welche Einheitspunkte des Daseins oder des Geschehens, wird nichts anderes entdeckt als die Lebenseinheit, Gestaltung und Beherrschung der Mannigfaltigkeit aus einem Punkte, die man gewöhnlich als Persönlichkeit bezeichnet. So tritt das neue Lebenssystem der Personalwelt hervor, auf welches die geschichtliche Wirklichkeit hinarbeiten soll; nur dürfen hier Persönlichkeit und Individualexistenz oder Subjektivität nicht als gleichbedeutend angesehen werden. Das personale Lebenssystem kann es nur geben zusammen mit einem Ganzen personaler Wirklichkeit, einer personalen Welt, die wiederum nur möglich ist, wenn alles Geschehen einen Einheitspunkt hat, wenn ein universales Personalwesen die Grundlage für die Entfaltung alles Personallebens bildet. Über alles Sichtbare hinaus drängt auch die ganze menschliche Entwicklung zur idealen Einheit eines Vernunftreichs; nur als Glied eines solchen kann die menschliche Tätigkeit dem Ich gewachsen sein. In der Idee des Vernunftreichs ist aber der Gedanke der absoluten Macht notwendig verbunden mit dem eines absoluten Subjekts. Daher sind auch die Philosophen, die vom Ich aus ein All entwickeln wollen, eifrigst bemüht, dieses Ich entweder durch Unterstützung mittelst der Gottesidee, wie Descartes, oder durch innere Erweiterung, wie Fichte, zur Absolutheit zu erheben, wodurch sie sich der Welt des Persönlichseins nähern. — Frölich ist das Personalsein nicht schon eine naturgegebene Größe, sondern ein erst zu vollendendes Ideal.

Weiter veröffentlichte Eucken: Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart, Lpz. 1890, 6. Aufl. 1905, und: Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung, Lpz. 1896. In diesem letzteren tritt er entschieden für den Idealismus ein, nur für eine wesenhaftere Art desselben, als der gewöhnliche ist. Die selbständige Geistigkeit ist anzuerkennen, mit der wir ein Zusichselbstkommen des Seins, ein Vordringen des Lebensprozesses in den Kern der Dinge haben; sie muß aber in uns auch ein neues Leben entzünden. Es muß eine Umkehrung des Lebens, eine Wendung zur begründenden Substanz vollzogen werden, womit zugleich Ziel und Inhalt des neuen Lebens deutlicher hervortritt. Das Anschwahre und Ansichtgute Platons wird zu einer lebendigen Wirklichkeit für uns nur in Verbindung mit der Selbsttätigkeit Fichtes. — Weiterhin veröffentlichte Eucken: D. Wahrheitsgehalt der Religion, Lpz. 1901, worin er nicht eine Religionsphilosophie geben, sondern vor allem der Unsicherheit der Religion in ihrer Stellung entgegenwirken will. Nach dem einleitenden Teil über die weltgeschichtliche Krise der Religion handelt er über die Begründung der universalen Religion, für welche Gott das absolute transzendente, aber auch das der Welt immanente Geistesleben ist; ferner über den Widerspruch gegen die Religion, die charakteristische Religion, für welche das Lebendige zugleich Macht und Liebe ist, und zuletzt über Ewiges und Zeitliches im Christentum. Ohne Religion gibt es für das Geistesleben keine Wahrhaftigkeit und für den Menschen keine innere Größe. Die direkte Beziehung des menschlichen Lebens auf das absolute Leben muß die Umwandlung vom ganzen Menschen auch in die einzelnen Gebiete ausdehnen und die Erhebung des Daseins in ein weltpersönliches Leben bringen. Vgl. dazu Herm. Siebeck, Religion u. Entwicklung, Ztschr. f. Ph. u. phil. K., 123, 1903, S. 62—74, 151—162. Erschienen sind noch von Eucken: Das Wesen der Religion, Vortrag, 1901, u. Gesammelte Aufsätze zur Philos. u. Lebensanschauung, Lpz. 1903. — S. R. Falckenberg, Euckens Kampf geg. d. Naturalismus (Aus Festschr. der Univers. Erlangen zur Feier des 80. Geburtst. des Prinzregenten), Lpz. 1901. Hans Pöhlmann, R. E.s Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen dargestellt, Berl. 1903. O. Siebert, R. E.s Welt- u. Lebensanschauung, Langensalza 1904. O. Trübe, R. Euckens Stellung zum religiösen Problem, Diss., Erlang. 1904. Aug. Messer in: Deutsche Monatsschr., Jan. 1904. Har. Höffding, Moderne Philosophen, 1905, S. 176—187.

Ferner erinnert an Fichte vielfach Robert Schellwien, Sein und Bewusstsein, Berl. 1863, Max Stirner und Frdr. Nietzsche, Erscheinungen des modernen Geistes und das Wesen des Menschen, Lpz. 1892, Der Geist der neueren Philosophie, 2 Theile, Lpz. 1895, 96, worin Sch. namentlich über Cartesius, Spinoza, Jacobi, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer handelt und seine eigenen Ansichten darlegt. Andere Schriften über Materialismus und Darwinismus sind weiter unt. erwähnt. Der Wille, die Lebensgrundmacht, neue (Titel-) Ausg., Lpz. 1898. Philosophie u. Leben, Lpz. 1898. Wille u. Erkenntniss, Philos. Essays, Hamb. 1899. Fichte hat nach Schellwien die Entwicklung des Geistes bedeutend weiter geführt, als er erkannt hat, „dass das Wissen absolutes, schlechthin auf sich und in sich beruhendes Leben, und sein lebendiger Quellpunkt, die Ichheit, die Ursache alles Gewussten ist“. Ferner sei richtig, wie Fichte angenommen, „dass das menschliche Wissen, das wir allein als Wissen kennen, diesen absoluten Charakter habe“, aber er habe dabei den notwendigen Ausgangspunkt des menschlichen Wissens, die unbewußte Natur, übersehen. Das menschliche Wissen sei allerdings die alleinige Ursache seiner selbst und alles Gewußten, aber doch nur in der Weise, daß es stets zuerst unbewußtes Einzelwesen sei und nur als ein Ver-

mögen desselben, dies Unbewußtsein zu verneinen und die schöpferische Urkraft, auf der sein Dasein stets beruhe, für sich wiederum nachschöpferisch zu beleben, in Tätigkeit treten könne. Die schöpferische Urkraft wohne dem Menschen wie jedem Einzelwesen in ihrer Totalität inne, da sie nicht teilbar sei, aber sie beschränke sich selbst, indem sie sich in Körperform als ein Einzelwesen darstelle, welches andere Einzelwesen nicht sei. In dieser Negativität sei sie Unbewußtsein, Naturleben, und das sei das Erste auch im Menschen, das dem Zweiten, dem Wissen, als Voraussetzung diene. Dieses entstehe dadurch, daß der Mensch die ihm innewohnende Allkraft betätige. So sei der Mensch jederzeit Einzelwesen und Allwesen, Unbewußtsein und Bewußtsein zugleich, nichts könne er als Allwesen gestalten, was nicht durch sein Dasein als Einzelwesen bedingt sei, deshalb sei auch die Schöpfung, die er als Allwesen vollziehe, nicht die urschöpferische, reale, sondern die nachschöpferische, ideale Identität mit derselben, das Wissen eines Menschen, nicht das Gottes. Diesen Unterschied zwischen menschlichem Nichtwissen und göttlichem Urwissen hebe Fichte vollständig auf, aber hiermit sei dem menschlichen Wissen eine unmögliche Leistung zugemutet.

Hier sei auch erwähnt Heinr. Rickert (Prof. d. Philosophie in Freiburg i. B.), Der Gegenstand der Erkenntnis, ein Beitrag zum Problem der philos. Transscendenzen, Freib. 1892, 2. verbesserte u. erweiterte Aufl., Tüb. 1904, Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsbildung. Eine logische Einleit. in die historischen Wissenschaften, 1. Hälfte, Freib. i. Br., Lpz. 1896, 2. Hälfte, 1902, der das Sein jeder Wirklichkeit als das Sein im Bewußtsein ansieht. Das Erkennen ist Urteilen, und dieses ist bestimmt durch das Gefühl, daß ich so und so und nicht anders urteilen soll, nicht muß, da die Urteilsnotwendigkeit einen Wert für mich hat. So ist uns durch das intellektuelle Gewissen oder Sollen eine Welt absoluter Werte, d. h. eine transzendente, festgestellt. Die erkenntnistheoretische Schrift will das geben, was auch für den Psychologen und Metaphysiker Voraussetzung ist und so nicht Gegenstand psychologischer oder metaphysischer Untersuchungen sein kann. Die letzt erwähnte Schrift ist größtenteils eine gute Ausführung von Windelbands Rede über Geschichte und Naturwissenschaft, s. ob. S. 238. Er hat ferner noch veröffentlicht: Kulturwissensch. u. Naturwissensch., Vortr., Frb. 1899, Psychophys. Causalität und psychophys. Parallelism., Abh., Chr. Sigwart gewidm., S. 59—87, Zur Theorie der naturwissenschaftl. Begriffsbildung, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., 18, S. 277—319.

Eine Synthese von Fichtes ethischem Idealismus mit der jetzigen physiologischen Psychologie sucht Hugo Münsterberg (geb. 1863, Prof. an d. Harvard-University, Cambridge, Mass.) zustande zu bringen, Grundzüge der Psychologie, Bd. 1, allgemeiner Teil, Die Principien der Psychologie, Lpz. 1900, Psychology and Life, 1899. Aus der psychophysischen Theorie, welche bei Münsterberg die „Actionstheorie“ ist, kann sich nie eine Metaphysik ergeben; die „actuellen wollenden Subjecte“ lassen sich nicht von einer objektivierenden Wissenschaft behandeln, nur von subjektivierenden Wissenschaften können die „Selbststellungen“ erfaßt werden. Von der Geschichte, welcher „das Gewollte“ den Stoff bietet, unterscheiden sich die Normwissenschaften: Logik, Ethik, Ästhetik, Religion, die das „Gesollte“ zur Grundlage haben. Was unsere religiösen Forderungen und Handlungen betrifft, so umfassen diese „ein Werthsystem, dessen normativer Charakter der absoluten Gültigkeit logischer oder ethischer Normen nicht nachsteht“. S. Hnr. Rickert, Deutsche Litteraturzeit., 1901, No. 14. Von M.s früheren Arbeiten seien erwähnt: D. L. v. d. natürl. Anpass. in ihr. Entwickel. etc., Lpz. 1885, D. Willenshandl., e. Beitr. zur physiol. Psych., Frb. 1888, Ursprung d. Sittlichk., 1889, Beiträge zur exp. Psych., Frb. 1889—1892 (darin: Bewusstst. u. Gehirn, Willkür. u. unwillkür.).

Vorstellungsverb. u. a.), Aufg. u. Meth. d. Psychol. in den Schriften d. Gesellsch. f. psychol. Forsch., H. 2, Lpz. 1891. Münsterberg faßt hier die Willenshandlung äußerlich als Bewegungsvorgang, der unter die physikalisch-chemischen Gesetze fällt, innerlich als Empfindungskomplex, der wesentlich gleich andern Empfindungskomplexen ist, bekämpft auch besonders die Apperzeptionstheorie Wundts.

§ 27. Großes Aufsehen und große Aufregung hat eine Reihe von Jahren der jetzt wissenschaftlich so gut wie beendigte Materialismus-Streit hervorgebracht. Durch den Entwicklungsgang der neuesten Philosophie und Naturwissenschaft, welche letztere sich von der Philosophie, besonders durch die Schellingschen Lehren und deren Übertreibungen durch die Schüler Schellings abgeschreckt, mehr und mehr entfernte, namentlich durch die von Feuerbach und anderen vollzogene naturalistische Umbildung des Hegelianismus, brach dieser Streit 1854 in voller Heftigkeit aus. An ihm beteiligte sich vor allem Carl Vogt auf der einen und Rud. Wagner auf der andern Seite. Die systematische Ausbildung des materialistischen Prinzips haben sich besonders Jac. Moleschott und Louis Büchner zur Aufgabe gesetzt, und namentlich der letztere hat zur Verbreitung der materialistischen Weltansicht in weite Kreise viel beigetragen, indem er zwar zur Begründung des Materialismus spezifisch Neues nicht brachte, aber in verständlicher Form und mit sicherer Kraft der Überzeugung die Theorie vertrat. Neuerdings nennt sich die materialistische Weltanschauung gern Monismus, womit freilich das ihr Spezifische nicht getroffen wird, indem der Monismus gerade so gut idealistisch oder spiritualistisch als materialistisch sein kann.

Allmählich trat gegen den Materialismus eine starke Opposition, nicht nur von seiten der Philosophie, sondern auch von seiten der Naturwissenschaften auf, so daß er in den letzten Jahren bedeutend an Ansehen verloren hat, wie sich namentlich darin zeigt, daß in dem letzten Jahrzehnt wenig Schriften für und gegen die streng materialistische Theorie erschienen sind. — Wenn der Materialismus für sich besonders die Abhängigkeit der seelischen Funktionen von den körperlichen Organen geltend machte, so wurde dagegen nachdrücklich hervorgehoben, daß sich aus der Wirksamkeit der Materie immer nur wieder materielle Vorgänge ergeben, aber nun und nimmer das, was wir Seelisches nennen, als ein diametral Entgegengesetztes. Weiter wies man vornehmlich auf den Begriff der Materie als einen in sich widerspruchsvollen hin, der ja selbst erst durch ein Seelisches, nämlich durch Wahrnehmungen und schließlich durch Abstraktion zustande käme, da wir die Materie als solche doch nicht sinnlich auffaßten, sondern nur Qualitäten und Kraftäußerungen. So arbeite der Materialismus als Theorie für die Erklärung der Welt mit unbewiesenen und unhaltbaren Annahmen. — Der Materialismus hat übrigens seine Verdienste um die Philosophie,

indem er von phantastischen Spekulationen zurückbrachte und auf die genauere Erforschung des mechanischen Zusammenhangs hinwies, was besonders Frdr. Albert Lange klarlegte.

Von materialistischen Anschauungen ging wenigstens aus Heinrich Czolbe, unterscheidet sich aber von dem vulgären Materialismus wesentlich durch Schärfe, Tiefe und Konsequenz der Gedanken, wenn er auch mit ihm in der Negation einer zweiten übersinnlichen Welt übereinstimmt. In seinen späteren Werken nähert er sich vielfach Spinoza und nimmt auch manches von den Alten, besonders von Aristoteles an, indem er einen idealen Zweck der Welt setzt, auch zur Annahme einer Weltseele kommt.

Dem Materialismus eng verwandt ist das System der „Wirklichkeitsphilosophie“ von Eugen Dühring, welcher das Gegebene nimmt, wie es ist, ohne daran zu deuteln. Philosophie ist nach ihm die Entwicklung der höchsten Form des Bewußtseins von Welt und Leben. Philosoph ist nur ein solcher, der nach seiner Philosophie auch wirklich lebt.

Obleich der Materialismus als wissenschaftliche Weltanschauung fast keinen Boden mehr hat, scheint es doch angezeigt, wegen der Bedeutung, die ihm längere Zeit zugesprochen wurde, die hauptsächlichsten Vertreter und Gegner desselben hier noch namhaft zu machen, um so mehr, als er in nichtphilosophischen Kreisen doch noch viel Anhänger zählt, wie die vielen Auflagen von Büchners Hauptwerk zu beweisen scheinen. Jedoch können hier weder alle Schriften aufgezählt werden, noch ist es möglich, auf den Inhalt der einzelnen näher einzugehen, um so weniger, als gerade in der materialistischen und antimaterialistischen Literatur sich der Dilettantismus sehr breit gemacht hat, und wirklich neue Gedanken sich in ihr kaum zeigen.

Zuerst sollen hier nur diejenigen erwähnt werden, die sich mehr oder weniger an dem Materialismusstreit beteiligten, dann einige selbständige Denker, die zwar nicht als Materialisten schlechthin zu bezeichnen sind, aber doch stark materialistische Neigungen haben. Strauss, der sich materialistischen Anschauungen nähert, ist früher behandelt. — Erwähnt als neueste Erscheinungen mögen hier werden: H. Thoden van Velzen, System des religiösen Materialismus. I. Wissenschaft der Seele, Lpz. 1904. M. Wartenberg, Das idealist. Argument in der Kritik des Materialismus. E. krit. Auseinandersetzung, Lpz. 1904. H. Schwarz, D. moderne Materialismus als Weltanschauung u. Geschichtsprinzip, fünf Vorträge, Lpz. 1904. — Auf die Geschichte des Materialismus von Frdr. Alb. Lange sei hier noch nachdrücklichst hingewiesen.

Der Streit über den Materialismus, der schon früher besonders zwischen dem Physiologen Rudolf Wagner (1805—1864 Prof. in Göttingen) und dem Zoologen Carl Vogt (1817—1895, gest. als Prof. in Genf), und zwischen Liebig und Moleschott geführt worden war, kam im weiteren Umfange hauptsächlich auf Anlaß des Vortrags, den Rud. Wagner auf der Naturforscher-Versammlung zu Göttingen 1854 „Ueber Menschenschöpfung und Seelensubstanz“ hielt (gedr. Göttingen 1854), zum Ausbruch. Der erste Teil dieses Vortrags sucht darzutun, daß die Frage, ob alle Menschen von einem Paare abstammen, sich vom Standpunkte exakter Naturforschung aus ebenso wenig bejahen wie verneinen lasse, daß die Möglichkeit der Abstammung von Einem Paare physiologisch unbestreitbar sei, da wir immer noch physiognomische Eigentümlichkeiten bei Menschen und Tieren entstehen und beharrlich werden sehen, welche, wenn auch nur entfernt, an die Rassenbildung erinnern, und daß daher die jüngsten Resultate der Naturforschung

den biblischen Glauben unangetastet lassen. Der zweite Teil des Vortrags wendet sich gegen den Satz Carl Vogts: „Die Physiologie erklärt sich bestimmt und kategorisch gegen eine individuelle Unsterblichkeit, wie überhaupt gegen alle Vorstellungen, welche sich an diejenige der speziellen Existenz einer »Seele« anschließen; — sie erkennt in den Seelentätigkeiten Funktionen des Gehirns als des materiellen Substrats.“ Wagner geht auf den ältesten christlichen Standpunkt zurück, indem er behauptet, aus diesem Satze folge die praktische Konsequenz, daß Essen und Trinken die höchste menschliche Funktion sei; er hält die Naturwissenschaft nicht für reif, um aus ihrem Mittelpunkt heraus die Frage über die Natur der Seele überhaupt zu entscheiden, und will in die Lücke des Wissens den Glauben an eine individuelle, beharrliche Seelensubstanz treten lassen, um nicht „die sittlichen Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung völlig zu zerstören“. Als eine „Fortsetzung der Betrachtungen über Menschenschöpfung und Seelensubstanz“ ließ Wagner bald hernach ein Schriftchen: „Ueber Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung auf die Zukunft der Seelen“, Götting. 1854, erscheinen, worin er, wie auch in dem „Kampf um die Seele“, Götting. 1857, aus der Verschiedenheit der Organismen der früheren und der späteren geologischen Perioden successive in den Naturlauf eingreifende Schöpfungsakte folgert, auf die Lehre von dem zukünftigen Gericht und der Wiedervergeltung die moralische Weltordnung basiert und der Seele, die er sich wie einen Gehirnthier vorstellt, nach dem Tode eine andere lokale Existenz vindiziert, indem ihre Überpflanzung in einen anderen Weltraum ebenso schnell und leicht erfolgen könne, wie die Fortpflanzung des Lichtes von der Sonne zur Erde; ebenso könne diese Seele einst zurückkehren und mit einem neuen körperlichen Kleide versehen werden. Gegen Wagners Auseinanderhaltung des Wissens und Glaubens und gleichsam „doppelte Buchhaltung“, die er schon früher in seinen physiologischen Schriften und in Aufsätzen für die Augsburger Allgem. Zeitung bekundet hatte, hatte sich u. a. schon Lotze in seiner „Medicinischen Psychologie“ erklärt, da eine harmonische Gesamtüberzeugung ein wesentliches Bedürfnis des Geistes sei, ohne jedoch irgendwie positiv für die materialistische Weltanschauung einzutreten. Carl Vogt nahm den Fehdehandschuh, den Wagner ihn hinwarf, auf und kämpfte in: „Köhlerglaube und Wissenschaft“, Giessen 1854 u. ö., hauptsächlich mit der Waffe der Satire gegen dessen Ansichten an. In diesem Schriftchen kommt der vielerwähnte, aber leicht zu widerlegende Satz vor: „dass die Gedanken etwa in demselben Verhältniss zum Gehirn stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren“. In wissenschaftlichem Zusammenhange geht Vogt in seinen Physiolog. Briefen, Stuttg. 1845—1847 u. ö., Bildern aus d. Thierleben, Frankf. a. M. 1852, und Vorlesungen über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung u. in d. Gesch. d. Erde, Giessen 1863, auf jene Fragen ein.

Zur Ausbildung und Verbreitung der materialistischen Weltanschauung haben wesentlich mit beigetragen: Moleschott (1822—1893, gest. in Rom, wo er seit 1879 Prof. der Physiologie war), Der Kreislauf des Lebens, physiolog. Antworten auf Liebig's chemische Briefe, Mainz 1852, 5. Aufl. 1876—1885, Die Einheit des Lebens, Vortrag, geh. an der Turiner Hochschule, Giessen 1864, und Ludw. Büchner (geb. 1824, gest. 1899 als Arzt in Darmstadt), Kraft u. Stoff, empirisch-naturphilos. Studien, in allgemein-verständl. Darstellung, Frankf. a. M. 1855, 12. Aufl. 1872, 15. Aufl. 1883 und folgende bis 21., 1904, unter dem Titel: Kr. u. Stoff oder Grundzüge der natürl. Weltordnung, nebst einer darauf gebaut. Moral od. Sittenl., das eigentliche Grundbuch des heutigen deutschen Materialismus, vielfach in fremde Sprachen übersetzt, in verschiedenen außerdeutschen Ländern von großer Wirkung, aber auch im Auslande mehrfach bekämpft, in Frankreich von

Paul Janet (dessen Schrift K. A. v. Reichlin-Meldegg ins Deutsche übersetzt hat, mit Vorrede von I. H. v. Fichte, Paris u. Lpz. 1866), in Italien von E. Rossi usw. Außerdem hat Büchner noch u. a. folgendes geschrieben: Natur u. Geist, Gespräch zweier Freunde üb. d. Materialism. u. die real-philos. Fragen der Gegenwart, Frankf. a. M. 1857 u. öft., Physiolog. Bilder, Bd. I, Lpz. 1861, 3. Aufl. 1886, Bd. II, 1875, Aus Natur u. Wissenschaft, Lpz. 1862 u. öft., Sechs Vorlesungen üb. d. darwinsche Theorie v. d. Verwandlg. der Arten u. die erste Entstehung der Organismenwelt, Lpz. 1868 u. öft. (Aus dem Engl. des Sir Charles Lyell hat Büchner ins Deutsche übertragen: Das Alter des Menschengeschlechts auf der Erde u. der Ursprung der Arten durch Abänderung.) Die Stellung des Mensch. in d. Natur, Vergangenheit, Gegenw. u. Zukunft, Lpz. 1869, 2. Aufl. 1872, Der Gottesbegriff u. dess. Bedeutg. f. d. Gegenw., Lpz. 1874, Die Macht der Vererbung u. ihr Einfluss auf die moralisch. u. geistig. Fortschritte der Menschheit, Lpz. 1882, Ueb. relig. u. wissenschaftl. Weltanschauung, Lpz. 1887, Thatsachen u. Theorien aus d. naturwissenschaftl. Leben d. Gegenwart, 2. Aufl., Berl. 1887, Das künftige Leben u. d. moderne Wissensch., zehn Briefe an e. Freundin, 2. Aufl., Lpz. 1889, Das goldene Zeitalter oder das Leben vor der Geschichte, 2. Aufl., Berl. 1891, Am Sterbelager des Jahrhunderts, Blicke eines freien Denkers aus d. Zeit in d. Zeit, Giessen 1897. Da so gut wie nichts Neues bei Büchner zu finden ist, verlohnt es nicht, auf den Inhalt von „Kraft u. Stoff“ einzugehen.

Streng materialistisch ist auch: Moritz Berger, Der Materialism. im Kampfe mit d. Spiritual. u. Idealism., Triest 1883. — Die Materialität des Gedankens spricht bestimmt aus J. C. Fischer, Die Freiheit des menschlichen Willens oder d. Einheit der Naturgesetze, Lpz. 1871, Das Bewusstsein, materialistische Anschauungen, Lpz. 1874, F. Wollny, Der Materialism. im Verh. zu Relig. und Moral, Lpz. 1888, ders., Die Philos. im Verh. zu Relig. u. Wissensch., Lpz. 1888. Der Verf. verfällt dann in den Aberglauben der Telepathie. Durch L. Büchner eingeführt, also gleichsam unter seinem Schutze, erschien das Werk von Wilh. Strecker, Welt u. Menschh. vom Standpunkte des Materialism., e. Darlegung der materialist. Weltanschauung, Lpz. 1891.

Eine Tendenz zu neuer Religions- ja Kirchenbildung (die von der freigemeindlichen sich dadurch zu unterscheiden behauptet, daß sie nicht Richtungslosigkeit oder Neutralität, sondern Ausschluß des „Uebersinnlichkeitsglaubens“ fordert, als positive Ziele aber „Vervollkommenung des menschlichen Wissens, der menschlichen Würde oder Moral und des menschlichen Wohlstandes“ bezeichnet) bekundet der Naturalismus bei Ed. Löwenthal (geb. 1836, lebt in Berlin), Syst. u. Gesch. des Naturalism., Lpz. 1861, 6. Aufl. ebd. 1897, Le cogitantisme ou la religion scientifique, 1886, Cogitantenthum als Staats- u. Weltreligionen, Berl. 1892, D. Bankrott der Darwin-Häckelschen Entwicklungstheorie und die Krönung des monistisch. Gebäudes, Berl. 1900, Organische Neubildung u. Regeneration, Berl. 1903, und andere Schriften, die Propaganda machen sollten; Der Freidenker, Organ d. internationalen Cogitanten- oder Freidenkerbundes, Dresd. 1870. In gewissem Sinne gilt das Gleiche auch noch von der anonymen Schrift: Das Evangelium der Natur, Frankf. a. M. 1853, 3. Aufl., ebd. 1868. Die Grundzüge einer Natur- und Religionsgeschichte entwirft vom materialistischen Standpunkte aus Karl Wilh. Kunis, Vernunft u. Offenbarg., Lpz. 1870. Phil. Spiller (Gott im Lichte der Naturwissenschaften, Studien über Gott, Welt, Unsterblichkeit, Berl. 1873 Das Naturerkenn. nach sein. angebl. und wirlk. Grenz., ebd. 1873, Die Urkraft des Weltalls nach ihrem Wesen und Wirken, Berlin 1876, Das Leben, Berl. 1878, Die Irrwege der Naturphilosophie, Berl. 1878, Die Urkraft des Weltalls nach ihrem Wesen und Wirken auf allen Naturgebieten, Berl. 1886, worin auch die Weltätherlehre) nennt

den Äther als das einzige Kraftprinzip Gott und proklamiert eine neue Religion, „welche allein Zukunft habe“, als sogen. Ätherismus, der zugleich der reinste Monotheismus sei. S. E. Haeckel in § 28.

Einen vermittelnden Standpunkt nimmt im Materialismusstreit der Hegelianer Jul. Schaller ein, Leib und Seele, z. Aufklärung üb. Köhlerglaube u. Wissensch., Weimar 1855, 3. Aufl. 1858. Vom schopenhauerschen Standpunkte aus unterscheidet Frauenstädt (Lpz. 1856) in dem Materialismus Wahrheit und Irrtum, vgl. auch von dems.: Der Materialism. u. die antimaterialistisch. Bestrebungen der Gegenw. in: Uns. Zeit, N. F., 3. Jahrg., 1. Hälfte, 1867. Von dem Standpunkte des religiösen Glaubens aus urtheilen über den Materialismus die Katholiken: J. Frohschammer, Menschenseele u. Physiol., eine Streitschrift gegen C. Vogt, Münch. 1855, D. Christenth. u. d. moderne Naturwiss., Wien 1867, Die neue Wiss. u. d. neue Glaube, Lpz. 1873, Friedr. Michelis, D. Materialism. als Köhlerglaube, Münster 1856, wie auch Anton Tanner, Vorlesgn. üb. d. Materialism., Luzern 1864, Alb. Stöckl, Der Materialismus, geprüft in seinen Lehrsätzen und deren Consequenzen, Mainz 1878; die Protestanten: Friedrich Fabri, Briefe gegen den Materialism., Stuttg. 1856, 2., mit einer Abhdlg. üb. d. Ursprung u. d. Alter des Menschengeschl. verm. Aufl., ebd. 1864, K. Ph. Fischer, Die Unwahrh. d. Sensualismus u. Materialismus mit besond. Rücks. auf die Schriften von Feuerbach, Vogt und Moleschott, Erlangen 1853.

Eingehende Naturkenntnisse bekundet in seinen antimaterialistischen Schriften Herm. Ulrici, Glaub. u. Wiss., Lpz. 1858, Gott u. d. Natur, ebd. 1861, 3. Aufl. 1875, Gott und der Mensch, Bd. I: Leib und Seele, ebd. 1866, 2. Aufl. 1874, usw. Vergl. ferner u. a.: H. G. Ad. Richter, gegen d. Mater. der Neuzeit, Gymn.-Progr., Zwickau 1855. W. Braubach, Köhlerglaube u. Materialism. od. d. Wahrh. d. geistig. Lebens, Frankf. 1856; Neues Fundamental-Organon d. Phil. u. d. thatsächl. Einht. v. Freih. u. Nothwdgk., Neuwig 1872. J. B. Meyer, Z. Streit über Leib u. Seele, Worte der Kritik, Hamb. 1856, Philos. Zeitfragen, Bonn 1870. Rob. Schellwien, Krit. d. Materialism., Berl. 1858, s. üb. diesen ob. § 26. Karl Snell (1806—1886, Physiker in Jena), Die Streitfrage des Materialism., Jena 1858, wozu als Ergänzung die kurze von gründlicher Einsicht zeugende Schrift gehört: Die Schöpfung des Menschen, Lpz. 1863; Vorles. üb. d. Abstamm. des Mensch., hrsg. v. R. Seydel, 1888. Naturforschung u. Culturleben, von Aug. Nath. Böhner, Hann. 1859, 3. Aufl. 1870. M. J. Schleiden, Ueber d. Materialism. in d. neueren Naturwiss., Lpz. 1863.

Eine Verbindung des Atomismus mit dem Unsterblichkeitsglauben hat Max Drossbach herzustellen gesucht: Die individuelle Unsterblichkeit, vom monadistisch-metaphys. Standpunkte, Olmütz 1883, Die Harmonie der Ergebnisse d. Naturforsch. m. d. Forderungen d. menschl. Gemüthes oder d. persönl. Unsterblichkeit als Folge der atomist. Verfassg. d. Natur. Lpz. 1858, Die Objecte der sinnl. Wahrn., Halle 1865, Ueber Erkenntniss, Halle 1869 (jedes Atom erfüllt von seinem Centrum aus den ganzen unendlichen Raum, indem es mit allen anderen sich durchdringt). Ueber die verschiedenen Grade der Intelligenz in der Natur, Berlin 1873, Ueb. d. Ausgangspunkt u. d. Grundlage der Philos., Lpz. 1881, Ueb. d. scheinbaren u. d. wirklichen Ursachen d. Geschehens in d. Welt, Halle 1884. Die bonnetsche Tendenz der Vereinigung der Annahme durchgängiger leiblicher Bedingtheit der Seelentätigkeit mit dem theologischen Glauben hat in ähnlicher Art G. A. Spiess erneuert, der für wahrscheinlich hält, daß sich während des irdischen Lebens und durch dasselbe ein „Keim höherer Ordnung“ im Menschen bilde, der — nicht wie die organischen Keime in den Nachkommen, auch nicht geistig in anderen Menschen, sondern — „in anderen Theilen der unendlichen Schöpfung Gottes zu einer höheren

Entwicklung gelangend, die persönliche, individuelle Fortdauer ermöglichen würde“. Er hat geschrieben: *Physiologie d. Nervensyst. vom ärztl. Standpunkte dargest.*, Braunsch. 1844, *Ueb. d. Bedeutg. der Naturwissenschaften für uns. Zeit*, und: *Ueb. das körperl. Bedingtsein der Seelentätigkeiten*, 2 Festreden, Frankf. a. M. 1854, *Ueber die Grenzen d. Naturwissensch. m. Bez. auf Darwin*, Festrede, ebd. 1863. In *Ein Atom verlegt die Gesamtheit der psychischen Funktionen des Individuums der Herbartianer O. Flügel*, *D. Materialismus vom Standpunkt der atomist.-mechan. Naturforschg. beleucht.*, Lpz. 1865. Flügel läßt es unentschieden, ob die Seele als ausgedehnt oder als einfach (punktuell) zu denken sei, weil kein Teil der Psychologie von der Annahme der Unräumlichkeit der Seele abhängt (was freilich von Herbarts Psychologie keineswegs gilt). Gegen den Materialismus hat ferner Ferd. Westhoff geschrieben, *Stoff, Kraft und Gedanke*, Münster 1865. Besonders gegen ihn richtet sich A. Mayer, *Zur Seelenfrage*, Mainz 1866, *Die Lehre von d. Erkenntniss vom physiolog. Standpunkt allg.-verständl. dargestellt*, Lpz. 1874, der den Materialismus mit einem gewissen kantisch-schopenhauerischen Apriorismus verbindet. Wiederum gegen Mayers Doktrin kämpft H. H. Studt, *Die materialist. Erkenntnislehre*, Altona 1869. Rosenkranz, *D. deutsche Materialism. und die Theol. in: Zeitschr. für histor. Theol.*, Bd. VII, H. 3, 1864. S. übrigens auch Ostwald, *Die Ueberwindung des wissenschaftl. Material. unt. S. 287 f.*

Neue Versuche der Systembildung, die ein Verständniß des natürlichen und geistigen Lebens auf Grund der Ergebnisse der exakten Naturforschung zu gewinnen suchen, sind: Christ. Wiener, *Die Grundzüge der Weltordnung (Atomenlehre und Lehre von der geistigen Welt)*, Lpz. u. Heidelb. 1863, 2. Aufl. 1869, und C. Radenhausen, *Isis, der Mensch u. d. Welt*, Hamb. 1863, 2. Aufl. 1870 ff. *Osiris, Weltgesetze in d. Erdgeschichte*, ebd. 1874 ff., *Mikrokosmos, der Mensch als Welt im Kleinen*, Hamb. 1877, *Christentum ist Heidenth.*, nicht Jesu Lehre, Hamb. 1881.

Durch gleichmäßige Vertrautheit mit der Philosophie und mit der positiven Naturforschung ausgezeichnet ist F. Alb. Langes geistvolle Schrift: *Gesch. d. Materialismus*, s. ob. b. Lange, welche die Bedeutung der materialistischen Forschung in helles Licht setzt. Entschieden haben dem Materialismus entgegen gearbeitet die früher erwähnten Naturforscher, welche mit Kant im Zusammenhang stehen. Vgl. auch Pflüger, *Die teleologische Mechanik der lebendigen Natur*, 2. Aufl., Bonn 1877. Andere Schriften, auf den Materialismus bezüglich, sind: H. A. Rinne, *Materie und ethisches Bedürfniss*, Braunsch. 1868. *Die Unsterblichkeitsfrage u. die neueste deutsche Phil.: 1. Die Gegner, 2. Die Vorkämpfer der Unsterblichkeit*, in: *Unsere Zeit*, IV, 12 u. 15, Lpz. 1868. C. Scheidemacher, *D. Nachteule d. Materialismus etc.*, Cöln 1868. Ludw. Weis, *Antimaterialismus oder Krit. aller Phil. des Unbewusst.*, Vorträge, 3 Bde., Berl. 1871 bis 1873, *Idealrealismus und Materialismus*, Berl. 1877. G. Freih. v. Hertling, *Ueber d. Grenzen d. mechan. Naturerklärung*, Bonn 1875. Gideon Spicker, *Ueber d. Verh. der Naturwissenschaft zur Philosophie*, Berl. 1874. G. Hartung, *Philos. u. Naturwissensch. in ihrer Bedeut. f. d. Erkenntniss der Welt*, 2. Aufl., Lpz. 1876. Fritz Schultze, *Die Grundgedanken des Materialism. u. d. Krit. derselben*, Lpz. 1881. Vom kantischen Standpunkt legt die Unzulänglichkeit der materialistischen Weltanschauung gut dar Kurt Lasswitz, *D. Lehre K.s etc.* s. *Grundr. III.*

Hier ist auch zu erwähnen der viel besprochene Vortrag des im ganzen materialistisch denkenden Du Bois-Reymond, *Ueber d. Grenzen d. Naturerkenntniss*, Lpz. 1872, welchen der Verf. mit den Worten schließt: In bezug

auf das Räthsel, was Materie und Kraft seien, und wie sie zu denken vermögen, muß der Naturforscher ein- für allemal zu dem Wahrspruch sich entschliessen „Ignorabimus“. In 5. Aufl. ist dieser Vortrag erschienen zusammen mit einem anderen Vortrag Du Bois-R.s: Die sieben Welträthsel, Lpz. 1882, der erstere in 9., der zweite in 5. Aufl., Lpz. 1903. Von diesen sieben Schwierigkeiten für das Denken erscheinen dem Verfasser als „transscendent“, d. h. als unüberwindlich: 1. das Wesen von Materie und Kraft, 2. der Ursprung der Bewegung, 3. das Entstehen der einfachen Sinnesempfindung, 4. die Willensfreiheit, falls man nicht die subjektive Freiheit für Täuschung ansieht. Für nicht „transscendent“ hält er: 1. den Ursprung des Lebens, 2. die anscheinend absichtsvoll zweckmäßige Einrichtung der Natur, 3. das vernünftige Denken und den Ursprung der damit eng verbundenen Sprache. Der Mechanismus, der für die Vorgänge in der anorganischen Natur und das Pflanzenleben ausreichte, genüge nicht für die Empfindung und das Bewußtsein: diese brächten in die biologische Entwicklung etwas Neues, das als Begleiterscheinung aus dem Innern der Materie hinzutrete. S. Thdr. Weber, Du B.-R., Eine Krit. seiner Weltansicht, Gotha 1885. Chr. v. Ehrenfels, Metaphys. Ausführungen im Anschlusse an E. Du Bois-R., Wien 1886. Gegen das Bekenntnis der Unmöglichkeit des Wissens in den oben erwähnten Fragen erheben andere, z. B. Haeckel, vom Standpunkte der Wissenschaft, die der Entwicklung fähig sei, Widerspruch, s. unt.

Gegen die Erklärung der Funktionen in den lebenden Wesen aus rein mechanischen Ursachen macht sich seit einer Reihe von Jahren entschiedener Widerspruch, geltend indem angenommen wird, der Organismus besitze eine besondere Fähigkeit zu reagieren, die nicht durch physikalische oder chemische Kräfte erklärt werden können, ein Neuvitalismus. Hier ist besonders G. v. Bunge (geb. 1844 Prof. d. Physiol. in Basel), Vitalismus u. Mechanismus, ein Votr., Lpz. 1886, Lehrbuch der physiologischen u. pathologischen Chemie, Lpz. 1887, 4. Aufl. 1898, Lehrb. der Physiologie des Menschen, 1. Bd., Lpz. 1901, zu erwähnen. Nach ihm löst sich nicht durch Physik und Chemie, ebensowenig durch Anatomie und Histologie das Rätsel des Lebens, das in der Aktivität steckt. Mit den Sinnen werden wir freilich in der belebten Natur nichts anderes entdecken als in der unbelebten. Wir müssen aber für erstere eine über dem Mechanismus stehende Lebenskraft annehmen und von dem uns zunächst Bekannten, der Innenwelt, ausgehen, um die Außenwelt zu erklären. Auch Paul Nicolaus Cossmann, Elemente der empirischen Teleologie, Stuttg. 1898, Aphorismen, 1899, vertritt die Ansicht, daß neben der allgemeingiltigen, aber nicht alleingiltigen Kausalität noch eine zweite, die teleologische Abhängigkeitsform, erwiesen sei, bei der nicht wie bei der Kausalität nur zwei Glieder, sondern drei in notwendigem Zusammenhang miteinander stünden. Bunge steht sehr nahe Rich. Neumeister, Betrachtungen üb. das Wesen der Lebenserscheinungen, 1903.

S. zu der Frage Ed. v. Hartmann, Mechanismus u. Vitalismus in der modernen Biologie, Arch. f. system. Philos., IX, S. 139—178, 331—377. O. Bütschli, Mechanism. u. Vitalismus, Lpz. 1901.

Gemeinfaßliche Flugschriften gegen den Materialismus hat H. Schmidkunz herausgegeben, darin M. Carriere, Materialismus u. Aesthetik, Stuttg. 1891. Gegen den Materialismus kämpft auch Eug. Dreher, D. Materialism. e. Verirrung des menschl. Geistes, widerlegt durch eine zeitgemäße Weltanschauung, Berl. 1892. Vgl. auch G. M. Schuler, D. Materialism. gewürdigt durch Darlegung u. Widerlegung, Berl. 1891.

Heinrich Czolbe (geb. 1819, gest. 1873; über ihn s. H. Lotze, *Kleine Schrift.*, 3. Bd., Ed. Johnson, H. Cz., Königsb. 1873, auch in d. *Altpreuss. Monatsschr.* X, 338—352, H. Vaihinger, *Die drei Phasen des Czolbeschen Naturalismus*, *Philos. Monatsh.*, 12, 1876, S. 1—31) will sich mit der Einen natürlichen, alles Wahre, Gute und Schöne umfassenden Welt begnügen und nicht noch eine übersinnliche annehmen. Er hat verfaßt: *Neue Darstellg. d. Sensualismus*, Lpz. 1855, *Entstehg. des Selbstbewusstseins*, eine Antwort an Hrn. Prof. Lotze, ebd. 1856, *Die Grenzen u. d. Ursprung d. menschl. Erkenntniss*, im Gegensatz zu Kant und Hegel, *naturalist.-teleolog. Durchführg. d. mechan. Principis*, Jena u. Lpz. 1865, *Die Mathematik als Ideal für alle and. Erkenntnisse*, in der *Ztschr. f. ex. Philos.* Bd. VII, 1866, *Grundzüge einer extensional. Erkenntnistheorie*. Ein räuml. Abbild. v. d. Entstehung d. sinnl. Wahrnehmung, herausg. v. Ed. Johnson, Plauen 1875 (Teil eines größeren noch ungedruckten Werkes, das den Titel führen sollte: *Raum und Zeit als die eine Substanz der zahllosen Attribute der Welt*, oder ein räuml. Abbild von den Principien der Dinge im Gegensatz zu Herbarts *Philos. des Unräumlichen*. *Empiristische Umbildung des Spinozismus und Rückkehr zur Philos. der Griechen*. Gleichzeitig *Darstellung der naturalistischen Weltauffassung Friedr. Ueberwegs*. — Ueber diesen s. ob.). Czolbes methodisches Prinzip ist das „sensualistische“, daß ein klares Bild von dem inneren Zusammenhange der Dinge nur bei voller sinnlicher Anschaulichkeit aller hypothetischen Ergänzungen der Wahrnehmung erreichbar, und daß das Denken selbst nur ein Surrogat der wirklichen Anschauung sei, weshalb er prinzipiell alles Übersinnliche ausschließt. Auf der vollen Anschaulichkeit und dem strengen Ausschluß alles Übersinnlichen beruht der wissenschaftliche Vorzug der Mathematik, welche für alle andere Erkenntnis nicht nur als ein Fundament, sondern auch als ein ideales Vorbild dienen muß. In den beiden ersten der angeführten Schriften nimmt Czolbe neben den physikalischen und chemischen Vorgängen auch die organischen Formen als etwas Elementares an, versucht aber aus gewissen physikalischen Bewegungen der Materie Empfindungen und Gefühle als die Elemente der Seele zu entwickeln.

In der Schrift über d. Grenzen u. d. Ursprung d. menschl. Erkenntniss dagegen erklärt er diesen letzteren Versuch als verfehlt, stellt der Materie und den zweckmäßigen Formen als gleich ursprünglich „die im Raume verborgenen Empfindungen und Gefühle oder die Weltseele“ zur Seite und verbindet mit diesen „drei fundamentalen Grenzen der Erkenntnis“ als „ideale Grenze der Erkenntnis“ den letzten Zweck der Welt, in dem ihre Einheit bestehe, nämlich „das durch die möglichste Vollkommenheit bedingte Glück jedes fühlenden Wesens“. Das Streben nach diesem Glück in seinem wesentlichen Unterschiede von dem einseitigen Egoismus ist ihm das Grundprinzip der Moral und des Rechts. Die Annahme der Räumlichkeit der Empfindungen und überhaupt aller psychischen Gebilde hält Cz. für notwendig, so daß seine Psychologie zwar nicht als eine materialistische, wohl aber als eine extensionalistische zu bezeichnen ist. Um im Gegensatz zur punktualistischen Psychologie die Weltordnung als an und für sich zweckmäßig denken zu können, betrachtet er sie als ewig und schreibt die gleiche Ewigkeit auch, obschon nicht den menschlichen Individuen, doch den einzelnen Weltkörpern zu, mindestens denjenigen, welche organische und beseelte Wesen tragen, insbesondere der Erde, welche letztere Annahme jedoch mit astronomischen und geologischen Tatsachen streitet, insbesondere mit der allmählichen Abnahme der Drehungsgeschwindigkeit der Erde durch Ebbe und Flut, mit den Spuren allmählicher Erkaltung, wie auch mit der Wahrscheinlichkeit des Vorhandenseins

eines die fortschreitende Bewegung hemmenden und allmählich die Bahnen der sämtlichen Weltkörper verkleinernden Mediums

In der nachgelassenen Schrift nimmt er den leeren Weltraum als die eine substantielle Grundlage des Weltganzen an, den er mit der unendlichen Substanz Spinozas in Verbindung bringt; seine unzähligen Attribute sind die ebenso zahllos verschiedenen Atome und Empfindungen. Die Zeit ist die vierte Dimension des Raumes, so daß es einen Raum im weiteren und im engeren Sinne gibt. Hiermit wird die Einheit der Welt auch in der Zeit, also ihre Unveränderlichkeit, gewonnen. Die Ausgedehntheit kommt nicht nur den Atomen zu, sondern ebenso den Empfindungen. Durch die verschiedenartigen Verbindungen der Substanz mit den zahllosen Attributen entstehen die Dinge in ihrer Verschiedenheit. Das Atom ist ein Raumteil, der von der Festigkeit u. a. durchdrungen ist, ebenso die Empfindung ein Raumteil, der von Bewußtheit und einer spezifischen Sinnesqualität durchdrungen ist. Den Atomen liegen getrennte Raumteilchen zugrunde, aus denen die Empfindungen kontinuierlich in dem ganzen Raum verbreitet sein sollen, wonach ein und derselbe Punkt im Raum ein Atom und zugleich ein Stück jeder überhaupt existierenden Empfindung besitzt. Die Empfindungen verdichten sich dann an einer Stelle, indem sie sich zusammenziehen, wodurch sie bewußt werden, eine Eigenschaft, die vorher schon in jeder Empfindung nur in geringstem Grade sich vorfindet. Gleich Ueberweg nahm auch Czolbe an, daß unser Gesichtsraum der Empfindungs- oder Wahrnehmungsraum sei, in dem sich die Bilder der äußeren Dinge neben dem Bilde unseres Körpers befinden. Eine Projektionstheorie braucht hierbei nicht herangezogen zu werden.

Dühring, *De tempore, spatio, causalitate atque de analysis infinitesimalis logica*, Berl. 1861. *Natürliche Dialektik*, Berl. 1865. *Der Werth des Lebens*, Breslau 1865, 6. Aufl., Lpz. 1902. *Krit. Grundleg. der Volkswirtschaftslehre*, Berl. 1866. *Krit. Gesch. der Philos.*, von ihren Anfängen an bis zur Gegenwart, Berl. 1869, 3. Aufl., Lpz. 1878. *Krit. Gesch. der Nationalök. u. des Socialism.*, Berl. 1871, 3. Aufl., Lpz. 1879. *Krit. Gesch. d. allgem. Principien der Mechanik*, Preisschr., Berl. 1873, 3. Aufl., Lpz. 1887. (Wegen der Zusätze in der 2. Aufl. wurden dem Verf. die Rechte eines Privatdozenten in Berlin entzogen.) *Cursus der National- u. Socialök. einschl. der Hauptpunkte der Finanzpolitik*, Berl. 1873, 2. Aufl., Lpz. 1876. *Cursus der Philos. als streng wissenschaftlicher Weltanschauung u. Lebensgestaltung*, Lpz. 1875. *Logik u. Wissenschaftstheorie*, Lpz. 1878. *Neue Grundgesetze zur rationellen Physik u. Chemie*, 1. Folge, Lpz. 1878. Rob. Mayer, *der Galilei des neunzehnten Jahrhunderts*, Chemnitz 1880. *Sache, Leben u. Feinde*, als Hauptwerk u. Schlüssel zu sein. sämtl. Schriften, 2. ergänzte u. vermehrte Aufl., Lpz. 1902, Karlsr. 1882. *Der Ersatz der Relig. durch Vollkommenes u. die Ausscheidung alles Judenthums durch den modernen Völkergeist*, Karlsr. u. Lpz. 1883. *Gesammtcursus der Philosophie*, Lpz. von 1894 an, I. Th.: *Krit. Gesch. d. Philos.*, 4. Aufl. Vgl. üb. Dühring die S. 219 zitierte Schrift von H. Vaihinger, auch Frdr. Engels, *Dührings Umwälzung der Wissensch.*, Lpz. 1878, 5. Aufl. 1904. H. Druskowitz, E. D., eine Studie zu seiner Würdigung, Hdlb. 1889. E. Döll, E. D. *Etwas von dessen Charakter, Leistungen und reformatorischem Beruf*, Lpz. 1893. H. Klaeber, D. L. A. Schopenhauers u. Dührings vom Werte des Lebens, Diss., Jena 1904.

Eugen Dühring (geb. 1833, verlor 1877 die *venia legendi* a. d. Universität Berlin wegen zu heftiger Angriffe auf Berliner Professoren), der sich vielfach an Feuerbach und Comte (s. u.) anschließt, wendet sich entschieden gegen den Kriticismus, der die Erkennbarkeit des Seins leugnet. Im Gegensatz zu diesem behauptet er, daß unser Verstand fähig sei, die ganze Wirklichkeit zu begreifen. Die Gesetze des Denkens sind zugleich Gesetze der Wirklichkeit, es wird also die Identität des Denkens mit dem Sein angenommen. Die Wirklichkeit, wie sie uns

vorliegt, ist das allein real Existierende und zugleich das schlechthin Vernünftige. Man muß die Wirklichkeit, wie sie ist, auffassen. Die letzten Tatsachen derselben erklären zu wollen, ist töricht. Raum und Zeit haben objektive (reale) Gültigkeit, und was wir durch die Empfindung erhalten, ist unmittelbar objektive Wahrheit. Auch die Kategorien, so namentlich die Kausalität, kommen der Welt außerhalb des Denkens zu. Das allumfassende Sein ist einzig. In seiner Selbstgenügsamkeit hat es nichts über oder neben sich, es ist aber begrenzt, nicht unendlich. Der gewöhnliche Unendlichkeitsbegriff ist falsch und entstanden durch die subjektive Möglichkeit, immer weiter zu gehen oder die jedesmal gesetzte Grenze zu überspringen. Das „Gesetz der bestimmten Anzahl“, welches dahin geht, daß Zahl und Größe in jeder Beziehung nur endlich sind, gilt; denn es würde sonst das Unding einer vollendeten Unendlichkeit statuiert werden müssen. Dem Sein kommt dann noch Beharrung und Veränderung zu. Letztere ist nicht nur ideal, sondern real. — Den Darwinismus in seiner besonderen Ausführung der Deszendenztheorie bekämpft Dühring. Ebenso ist er Gegner des Pessimismus. Dieser könne nicht die Grundlage einer Ethik sein, da die Menschen nur besser werden sollen, weil sie dadurch glücklicher werden. Aber der Egoismus könne auch nicht die Basis einer Ethik bilden, da es vielmehr darauf ankomme, zu gemeinsamer Wohlfahrt zusammenzuwirken. Es gibt sympathische Naturtriebe, und diese sind mit dem Bewußtsein zu erfassen und auszubilden.

Die Philosophie Dührings will nicht nur ein Wissenssystem sein, sondern auch „die Vertretung einer auf die edlere Menschlichkeit gerichteten Gesinnung“. Eine Philosophie soll auch durch das Verhalten ihres Vertreters im Leben selbst bewahrheitet werden. Er selbst glaubt das Seinige getan zu haben, „um zwischen der Philosophie und dem Philosophen keine Kluft zu lassen“. — Seine Schriften zeichnen sich durch Schärfe der Gedanken aus, sind aber reich an Wiederholungen, bissigen Bemerkungen, besonders gegen die Professoren der Philosophie, und an Selbstüberschätzung des Verfassers.

§ 28. In den letzten Jahrzehnten hat sich dem mit der Frage nach dem Verhältnis von Kraft und Stoff und nach den realen Zwecken in der Natur eng verknüpften, aber der positiven Naturforschung näher liegenden Problem der Entstehung der Arten seit dem Erscheinen von Darwins epochemachendem Werk vorzugsweise das naturphilosophische Interesse zugewandt. Auf Grund der Deszendenzlehre ist Haeckels Monismus entstanden, der, im Grunde materialistisch, mehrfach an den Hylozoismus des Altertums erinnert. Freilich will Haeckel selbst sich besonders an Spinoza anlehnen. Seine „Welträthsel“ haben zu heftigen litterarischen Fehden geführt. Auch auf die Psychologie, Ethik, Rechtswissenschaft, Soziologie und andere Gebiete der Philosophie oder ihr verwandte Gebiete, wie die der Kulturgeschichte, der Sprachwissenschaft und Religion, hat die von der Biologie ausgehende Entwicklungslehre mehr und mehr Einfluß gewonnen, so daß „Entwicklung“, auch „Evolution“, das Schlagwort vieler philosophischer Denker und Forscher in der Gegenwart geworden ist, womit freilich meist die mechanische und nicht die teleologische Entwicklung gemeint wird. Doch wird diese letztere auch zum Teil wieder angenommen. — Naturphilosophie

ist, auch abgesehen von der Verbindung mit dem Darwinismus, bei den Naturforschern nicht mehr durchaus verpönt; man spricht sogar von Glaubenssätzen der Naturwissenschaften. Vornehmlich Ostwald bemüht sich, mit seiner Energetik der Naturphilosophie wieder Geltung zu verschaffen.

Von wesentlicher Bedeutung für die philosophische Erkenntnis ist die Reduktion von Naturgesetzen, die durch positive Forschung ermittelt worden sind, auf gemeinsame Prinzipien. Hier ist vor allem zu nennen das Prinzip von der Erhaltung der Energie (Kraft), nach welchem in der Welt immer dasselbe Quantum von aktueller und potentieller Energie bewahrt bleibt. Hiernach würden die psychischen Prozesse gar keine Einwirkung mehr auf die körperlichen haben und nur als „unselbständige Begleiterscheinungen“ der letzteren gelten dürfen. — Auch die Untersuchungen über die Axiome der Geometrie haben für die Philosophie Bedeutung.

Die Lehre Darwins findet ihre ausführlichere Behandlung bei der englischen Philosophie, aber sie kann hier nicht übergangen werden, da sie, wie der ganze Evolutionismus, auch auf die Gestaltung der neueren deutschen Philosophie von bedeutenderem Einfluß gewesen ist. Auch bei der Philosophie Frankreichs, Italiens usw. müssen Deszendenztheorie und Evolutionismus ihre Stellung finden. Etwa die sämtlichen mit der Entwicklungslehre zusammenhängenden und auf ihr fußenden Lehren nebeneinander abzuhandeln, wodurch allerdings einige Wiederholungen vermieden würden, wäre verfehlt, da auf diese Weise Zusammengehöriges auseinandergerissen und Heterogenes — z. B. Wundt und Haeckel — nebeneinander gestellt werden müßte. Man darf nicht vergessen, daß der Evolutionismus ein Forschungs- und kein materielles Prinzip ist.

K. Tscheuschner, Die philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen der Energetik, Bern 1901.

Charles Darwins (vgl. Francis Darwin, Leben u. Briefe von Ch. Darwin, übers. von Carus, 3 Bde., 1887) besondere Lehre gipfelt darin, daß der Zweckbegriff aus der Natur beseitigt wird, daß die natürliche Auslese im Kampfe ums Dasein (natural selection, struggle for life), vermöge dessen das weniger Zweckmäßige untergeht, aber das Passende sich weiter vererbt, als rein mechanischer Vorgang ohne alle Mitwirkung eines Zweckprinzips doch ein möglichst zweckmäßiges Resultat hervorbringt. Das Zweckmäßige entsteht, aber der Zweck ist kein Wirkendes. Es ist auch den Organismen keine Neigung angeboren, einen Fortschritt zum Höheren zu machen. Es ist vielmehr alles in der Natur, auch der Mensch auf seiner Höhe, ein mechanisch Gewordenes, in die Reihe der natürlichen Entwicklung Eingeeordnetes. (Betreffs der Metaphysik nennt sich Darwin selbst einen Agnostiker.)

Diese Lehre wurde von der einen Seite als die gewagteste und gefährlichste Neuerung im Gebiete des wissenschaftlichen Denkens verschrien, von der anderen Seite als die höchste spekulative Errungenschaft der Naturwissenschaft gepriesen, so daß man den Erfinder als den „Copernicus der organischen Welt“ bezeichnete. Jedenfalls hat sie sich, wenn auch nicht durchaus in der Gestaltung Darwins — da die Selektionstheorie, die besondere Art Darwins, auf das lebhafteste bestritten wird —, einen sehr weiten Kreis von Anhängern erworben und hat vielfach befruchtend schon auf die Philosophie gewirkt. Sie ist gerade deshalb von so großem

Werte, weil sie überaus ergiebig ist, d. h. sich auf die verschiedensten Gebiete anwenden läßt und bisher Dunkles zu erleuchten scheint.

Unter Evolutionismus, an den die Deszendenztheorie gebunden ist, und der als Entwicklungslehre im allgemeinen bezeichnet werden kann, wird man die Ansicht verstehen, daß alles Gegebene nichts feststehend Bleibendes, sondern stets in Bewegung und Umwandlung begriffen ist. Bei der starken Betonung der Evolution in der neuesten Philosophie könnte es scheinen, als ob dieser Begriff überhaupt erst in neuerer Zeit aufgekommen oder wenigstens erst verwertet worden sei. Das ist aber durchaus nicht richtig. Er hat sich vielmehr in der Philosophie fast überall schon geltend gemacht, selbst in den Systemen, wo die Stabilität besonders hervortritt, wenn er auch in der Transzendentalphilosophie keine hervorragende Rolle spielen kann. Aber schon Thales muß Entwicklung angenommen haben, wenn er alles aus Wasser entstehen läßt. Freilich wurde der Prozeß der Entwicklung weitaus nicht immer als ein mechanischer, sondern ebenso häufig wenigstens als ein teleologischer betrachtet. Erst in der neueren Zeit erhebt der Mechanismus besonderen Anspruch auf ihn, aber mit Unrecht. — Als philosophischer Terminus scheint *evolutio* zuerst bei Nicolaus Cusanus vorzukommen, der es gleich *explicatio* braucht, z. B.: *linea est puncti evolutio*. Bei Leibniz ist es gleich *développement*, wie *involutio* gleich *enveloppement*. Als eigentliche philosophische Termini scheinen Evolution und Evolutionismus zuerst in England vorzukommen, sind aber jetzt, nachdem Herbert Spencer die Evolution zu seinem Schlagwort gemacht hat, überall da, wo Philosophie getrieben wird, als Termini ganz üblich. S. den Artikel Evolutionismus von M. Heinze, Realencyklopädie für protest. Theol. u. Kirche.

Aus der sehr weitschichtigen Litteratur über den Darwinismus sind hier nur die wichtigsten Anhänger und Gegner anzuführen, deren Schriften eine Beziehung zur Philosophie haben. Im übrigen sind die bibliographischen Verzeichnisse von J. W. Spengel, Die Darwinsche Theorie, 2. verm. Aufl., Berl. 1872 (vgl. auch dessen: Die Fortschritte d. Darwinism., Cöln u. Lpz. 1873, No. 2 [1873—1874], ebd. 1875), bei Geo. Seidlitz, Die Darwinsche Theorie, Dorp. 1871, 2. verm. Aufl., Lpz. 1875, und namentlich in dem Zoolog. Anzeiger, hrsg. von dem Übersetzer der darwinschen Werke, J. Vict. Carus (gest. 1903) unter Descendenztheorie, u. a. zu vergleichen. Seit 1877 hat diese Richtung vertreten der monatlich in Leipzig erschienene „Kosmos“, Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung, hrsg. von Otto Caspary, Gustav Jäger, Ernst Krause (Carus Sterne), seit 1879 von dem letzten allein, 1886 eingegangen. Es stellte diese Zeitschrift die Sätze in den Vordergrund, daß man in der Natur das Seiende nur als ein Gewordenes auffassen dürfe, und daß der Mensch selbst als zugehöriger Teil des Ganzen mitten in die Natur hineinversetzt werde und keine Ausnahmestellung einnehmen dürfe. Die Wissenschaften, die sich mit dem Menschen beschäftigen, als Anthropologie, Ethnologie, Sprachwissenschaft, Kultur- und Staatengeschichte, National-Ökonomie, Rechts-, Geschichts- und Religionsphilosophie, Moral, seien demnach Naturwissenschaften. Hiermit ist auch gleichsam das Programm des Darwinismus nach der Seite des Menschen hin ausgesprochen, das man auch auszuführen versucht hat.

Darwins epochemachendes Werk: *On the origin of species by means of natural selection*, erschien im J. 1859 und wurde sehr bald von Bronn (2. Aufl. Stuttg. 1863) und Vict. Carus (7. Aufl., Stuttg. 1889) ins Deutsche übersetzt, *The descent of man and on selection in relation to sex*, erschien 1871, deutsch v. Vict. Carus, 5. Aufl. Stuttg. 1890, Gesammelte Werke, deutsch v. Vict. Carus, 16 Bde., Stuttg. 1875—1888.

Unter den Anhängern Darwins in Deutschland steht obenan Ernst Haeckel (geb. 1834, Prof. der Zoologie in Jena), der mit reicher, genauer, selbständiger Forschung starke Kombinationsgabe und Phantasie verbindet, um über die Natur mit großem Erfolg zu spekulieren, d. h. Naturphilosophie zu treiben, und u. a. folgende Werke geschrieben hat: *Generelle Morphologie d. Organismen*, allgem. Grundzüge d. organ. Formenwissensch., mechan. begründet durch d. von Charl. Darwin reformierte Descendenztheorie, 1. Bd.: Allg. Anatomie d. Organismen, 2. Bd.: Allgem. Entwicklungsgesch. der Organism., Berl. 1866; *Natürliche Schöpfungsgesch.* (populärer geschrieben), Berl. 1868, 10. Aufl. ebd. 1902, auch in einer Reihe Übersetzungen erschienen, Ueb. d. Entstehung u. d. Stammbaum des Menschengeschlechts, Berl. 1869, 4. Aufl. 1881, *Anthropogonie*, Lpz. 1874, 5. Aufl. 1903, *Ziele u. Wege der heutigen Entwicklungsgeschichte*, Jena 1875, Die heutige Entwicklungslehre im Verhältniss zur Gesamtwissenschaft, gesammelte populäre Vorträge aus d. Gebiete der Entwicklungslehre, 1. u. 2. Heft, Bonn 1878—1879, *D. Monism. als Band zwischen Religion u. Wissensch., Glaubensbekenntn. e. Naturforschers*, Bonn 1893, 6. verbesserte Aufl. in demselb. Jahre, 11.—12. Tausend 1905, *D. Welträthsel, Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie*, Bonn 1899, 7. Aufl. 1901, von der Volksausgabe schon 180 000 gedruckt, 12 Übersetzungen erschienen. Gemeinverständliche Vorträge u. Abhandlungen, 1902. *Die Lebenswunder. Gemeinverständliche Studien üb. Biologische Philosophie.* Ergänzungsband z. d. Buch üb. d. Welträthsel, Stuttg. 1994, 4. Aufl. 1905. Hier gibt er in dem methodologischen Teil: Lebens-Erkenntnis, im morphologischen: Lebens-Gestaltung, im physiologischen: Lebens-Tätigkeit und im genealogischen: Lebens-Geschichte. *D. Kampf um d. Entwicklungsgedanken*, 3 in Berlin geh. Vorträge, Berl. 1905. Von den Schriften über H., namentlich über die „Welträthsel“, die vielfach Anlaß zu Angriffen geben, seien folgende erwähnt: R. Koeber, *Ist H. Materialist?* Berl. 1887; Anton Michelitsch, *Häckelismus u. Darwinismus*, E. Antw. auf Häckels Welträthsel, Graz 1900; Thdr. Menzi, *E. H.s Welträthsel od. d. Neomaterialismus, E. Zeichen der Zeit an der Jahrhundertwende*, Zürich 1901; Frdr. Loofs, *Anti-Haeckel, E. Replik nebst Beilagen*, 2. Aufl., Halle 1900; Hnr. Schmidt, *D. Kampf um d. Welträthsel, Ernst H. „Die Welträthsel“ u. d. Kritik*, Bonn 1900 (für Haeckel); Rich. Wagner, *Aether u. Wille, od. Haeckel u. Schopenhauer, E. neue Lösung der Welträthsel*, Lpz. 1901; A. H. Braasch, *E. H.s Monism. krit. beleuchtet* (Beiträge zum Kampf um d. Weltanschauung, 1. H.), Brschw. 1894; ders., *Ueb. H.s Welträthsel*, Tüb. 1900; R. Hoenigswald, *E. H.*, Lpz. 1900; Wilh. Bölsche, *Ernst Haeckel, ein Lebensbild* (8. Bd. der Sammlung „Männer der Zeit“), Dresd. u. Lpz. 1900. S. dazu K. Vorländer, *Ztschr. f. Ph. u. philos. Kr.*, 121, 1903, S. 225 ff. E. Adickes, *Kant contra H., Erkenntnistheorie geg. naturwissensch. Dogmatism.*, Kantst. V, S. 340—383; Frdr. Paulsen, *E. H. als Philosoph*, in: *Philosophia militans*, Berl. 1901 (aus d. Preuss. Jahrb. 1900); Rud. Steiner, *H. u. s. Gegner*, Mind. 1900 (für H.); Jul. Baumann, *Häckels Welträthsel nach ihr. starken u. schwachen Seite m. e. Anhang üb. Häckels theol. Kritiker*, 1. u. 2. Aufl., Lpz. 1900; Cesca, *Il. Monismo di E. H.*, Riv. filosof. 1901, IV, IV; Ad. Müller, *Scheinchristentum u. H.s Welträtsel*, Gotha 1901, H. Kossuth, *Einige Bemerkungen zu Häckels Welträtseln*, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 122, 1903, S. 120—130, E. Dennert, *D. Wahrh. üb. E. H. u. s. „Welträtsel“*. Nach dem Urteil s. Fachgenossen beleuchtet, Halle 1901, 5. Tausend mit e. Anhang: Offner Br. an Prof. Ladenburg, 1904. (Vortrag üb. d. Einfluß der Naturwissensch. auf d. Weltanschauung, Lpz. 1903). Hans Béart, *E. H.s Naturphilosophie*, Berl. 1905. Auf die schärfsten Angriffe hat Haeckel selbst im Nachworte zur Volksausgabe der Welträtsel geantwortet.

Haeckel sieht in der Herstellung der einheitlichen oder monistischen Natur-

auffassung das höchste und allgemeinste Verdienst der von Darwin an die Spitze der heutigen Naturwissenschaft gestellten Entwicklungslehre. Er will im eigentlichen Sinne Naturphilosoph sein, auf dem Wege der empirischen Naturforschung zu der monistischen Philosophie gelangen, indem er einerseits die „abstracte und grösstentheils metaphysische Wissenschaft, welche auf unseren Universitäten seit Jahrhunderten als Philosophie gelehrt wird“, anklagt, daß sie die neugewonnenen Schätze der Erfahrungswissenschaft nicht zu gebrauchen verstehe, anderseits aber auch die Vertreter der sogenannten „exacten Naturwissenschaft“, daß sie „die tiefere Erkenntniß des allgemeinen Zusammenhangs der beobachteten Erscheinungen — d. h. eben Philosophie — für überflüssig halten“. In der Naturphilosophie laufen die empirische und die spekulative Methode zusammen. „Alle wahre Naturwissenschaft ist Philosophie“ sagt er schon zu Anfang seiner Generellen Morphologie, einer „Philosophie der Formen“, in deren ersten Kapiteln er u. a. handelt über Empirie und Philosophie, über Teleologie und Kausalität, über Dualismus und Monismus, so bereits zu Anfang seiner schriftstellerischen Tätigkeit sein philosophisches Streben bezeugend. Ohne genauere Berücksichtigung der Entwicklung der Philosophie, auch unserer heutigen Universitätsphilosophie, geht Haeckel, zwar von vornherein sich dessen bewußt, daß seine Aufstellungen subjektiv und wegen der Beschränkung seines Wissens nur teilweise richtig seien, doch mit starkem Dogmatismus, der schließlich keine Grenzen kennt, an die Lösung der Probleme, so daß ihm schließlich keine solchen mehr übrigbleiben. Allen voran steht das Substanzgesetz, das kosmologische Grundgesetz, welches die ewige Erhaltung der Kraft und des Stoffes erweist; ihm zur Seite das Entwicklungsgesetz, welches sich überall im Universum offenbart, so daß die Welt nichts ist als eine ewige Entwicklung der Substanz. So werden alle Naturerscheinungen einheitlich erklärt. Nur der Monismus ist berechtigt, jeglicher Dualismus verwerflich. Der einheitlichen Substanz kommen die beiden Attribute, die Materie und die Energie (wirkende Kraft) zu, was an Spinoza erinnert, aber doch von ihm abweicht. Das Substanzgesetz hat nach Haeckel auch auf dem Gebiete des Geistes absolute Geltung.

Bei den höchsten geistigen Funktionen ist die Arbeit der bewirkenden Nervenzellen ebenso mit materiellen Veränderungen ihrer Substanz verknüpft, wie bei jedem andern Naturprozeß Kraft und Stoff aneinander gebunden sind. Wie Haeckel ein Gegner alles Dualismus ist, so auch aller Teleologie in eigentlichem Sinne und alles Transzendenten, das mit dem Dualismus notwendig gesetzt erscheint. Von diesem seinen monistisch-mechanischen Standpunkt aus glaubt er die von Du Bois-Reymond aufgestellten sieben Welträtsel (s. ob. S. 275) lösen zu können, und zwar die transzendenten, d. h. die Du Bois-Reymond unüberwindlich scheinenden, abgesehen von dem der Willensfreiheit, durch seine Auffassung der Substanz, als die beiden Attribute an sich habend. Die drei zwar schwierigen, aber nicht durchaus transzendenten, hält er für gelöst durch die moderne Entwicklungslehre, und schließlich: die Willensfreiheit soll kein Objekt wissenschaftlicher Erklärung sein, da sie als bloßes Dogma nur auf Täuschung beruhe.

Auf das entschiedenste spricht er sich gegen die Persönlichkeit Gottes und die persönliche Unsterblichkeit aus, vertritt dagegen die monistische Gottesidee: „Man kann Gott als die unendliche Summe aller Naturkräfte bezeichnen, als die Summe aller Atomkräfte und aller Aetherschwingungen.“ Er will sich zum Pantheismus (Atheismus) bekennen, der freilich nur darin besteht, daß Welt und Gott eine einzige Substanz bilden, daß Materie und Energie untrennbare Attribute seien. Eine vernünftige Form der Religion, meint er, könne die Äthertheorie als Glaubenssatz verwerten, indem sie den beweglichen Weltäther als „schaffende Gottheit“ der trägen und schweren Masse gegenüberstelle. — Damit wäre freilich wieder eine Art von Dualismus gegeben, vielleicht ähnlich der stoischen Lehre,

die ja auch ihren Monismus in einen scheinbaren Dualismus auslaufen läßt. — Eine Vermittelung zwischen den entschieden Gegensätzen: „entweder Naturerkenntniß und Erfahrung — oder Glaubensdichtung und Offenbarung“ hält Haeckel bei unbefangener Betrachtung für ausgeschlossen.

Was die Sittenlehre anlangt, so ist der Mensch ein soziales Wirbeltier und hat als solches Pflichten gegen sich selbst und ebenso gegen die Gesellschaft. Beide Gebote, Selbstliebe und Nächstenliebe, sind natürlich und unentbehrlich: die Gleichberechtigung von diesen beiden Naturtrieben ist das wichtigste Fundament der Moral. Das naturgemäße Gleichgewicht zwischen Egoismus und Altruismus muß jede vernünftige Sittenlehre als Ziel haben. Das „goldene Sittengesetz“ ist: Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst. Hierin soll die monistische Ethik mit der christlichen übereinstimmen, wobei freilich nicht berücksichtigt wird, daß Christus diesem Gebot der Nächstenliebe ein anderes noch voranstellt.

Anhänger Darwins sind ferner auf verschiedenen Gebieten: Frdr. Bolle, D.s Lehre v. d. Entstehung d. Arten im Pflanzen- und Thierreich in ihrer Anwendg. auf d. Schöpfungsgesch., Prag 1863 u. 1870 u.: D. Mensch, seine Abstammung und Gesittung im Lichte d. d.sch. Lehre v. d. Artensteh., Prag 1868 u. 1870. Aug. Schleicher, D. d.sche Theorie u. d. Sprachwissenschaft, Weimar 1865, 3. Aufl. 1873. Gust. Jäger, D. d.sche Theorie und ihre Stellung zur Moral u. Relig., Stuttg. 1869; In Sachen D.s, insbesondere contra Wigand, ebd. 1874. (J. ist noch mehr bekannt geworden durch seine „Entdeckung der Seele“, Vortr., Lpz. 1879, s. gegen ihn H. Schneider, Herrn Prof. Dr. J.s vermeintl. Entdeck. d. S., Lpz. 1879, u. durch das „Wollregime“.) Aug. Weismann, Ueber d. Berechtigung d. d.sch. Theorie, akad. Vortr., Freiburg i. B. 1868; Ueber den Einfluss d. Isolirung auf d. Artbildg., Lpz. 1872; Studien zur Descendenztheorie, 2 Thle, Lpz. 1875 bis 1876; Ueb. d. Dauer d. Lebens, Vortr., Jena 1882, Aufsätze über Vererbung, Jena 1892; Aeussere Einflüsse als Entwicklungsreize, Jena 1894, Gedanken zur Vererbungsfrage, Jena 1895, Vorträge üb. Descendenztheorie, 1902, 2. Aufl. 1904, u. andere Schriften. Weismann spricht sich, wie dies auch Darwin zuletzt selbst tat, für Aufnahme Lamarckscher Sätze in den Darwinismus noch mehr als andere aus, z. B. dafür, daß das Klima tief einwirken könne. W. Braubach, Rlg., Moral u. Philos. d. d.schen Artlehre nach ihrer Natur u. ihr. Charakt. als kleine Parallele menschl. geistig. Entwickl., Neuwied 1869. Osk. Schmidt, D. Anwendung der Descendenzlehre auf den Menschen, Lpz. 1873; Descendenzlehre u. Darwinism. (Internat. wissensch. Bibl. II.), Lpz. 1873. Karl Frhr. du Prel, D. Kampf ums Dasein am Himmel; Die d.sche Formel nachgewiesen in d. Mechanik der Sternenwelt, Berl. 1874. Fritz Schultze, Kant u. Darwin, Jena 1875, s. übrig. ob. § 21. Paul Rée, D. Ursprung der moralischen Empfindungen, Chemn. 1877; D. Entstehung des Gewissens, Berl. 1885; D. Illusion der Willensfrei., Berl. 1885; Philosophie. Nachgelassenes Werk, Berl. 1903. Geo. Hnr. Schneider, Der thierische Wille, Lpz. 1880; Der menschl. Wille vom Standp. der neuer. Entwicklungstheorien (des Darwinism.), Berl. 1882; Freud u. Leid des Menschengeschlechts, Stuttg. 1883. W. H. Rolph, Biologische Probleme, zugleich als Versuch e. rationellen Ethik, Lpz. 1882. Otto Zacharias, Ch. R. Darwin u. d. culturhistor. Bedeut. seiner Theorie vom Ursprung d. Arten, Berl. 1882; Katechismus des Darwinismus, Lpz. 1893. H. Spitzer, Beiträge zur Descendenztheorie u. z. Methodol. der Naturwissenschaft, Lpz. 1886. Benj. Vetter, D. moderne Weltanschauung u. d. Mensch. Vorträge, mit e. Vorw. v. E. Häckel, 3. Aufl., Jena 1901. H. Potonié, Abstammungslehre u. Darwinismus, Berl. 1899. Plate, Üb. d. Bedeutung des Darwinschen Selectionsprincips u. Probleme der Artbildung. Die Entstehung der Arten durch räumliche Absonderung vertrat

Moritz Wagner (gest. 1887), Die Darwinsche Theorie u. das Migrationsgesetz der Organismen, Lpz. 1868, auch verschiedene Aufsätze im Kosmos. Vgl. auch unter E. v. Hartmann besonders: Das Unbewusste vom Standpunkte der Physiol. u. Descendenztheorie, von demselben: Die Abstammungslehre seit Darwin, Annalen der Naturphilos., II, 1903, S. 285—355.

Unter den Gegnern außer den oben erwähnten K. Chr. Planck, Joh. Huber, J. B. Meyer (in d. philos. Zeitfragen), Ed. Löwenthal, G. A. Spiess und Ad. Bastian (Beiträge z. vergleich. Psychologie) noch folgende: Jac. Frohschammer, Darstell. u. Krit. der darwinschen L., in: Athenäum 1862. Fr. Pfaff, Die neuesten Forschungen und Theorien auf d. Gebiete d. Schöpfungsgesch., Frankf. a. M. 1868. Hermann Hoffmann, Untersuchgn. z. Bestimmung des Werthes v. Species u. Varietät, Giessen 1869. C. Schmid, D.s Hypothese u. ihr Verhalten zu Relig. u. Moral, offn. Sendschr. an G. Jäger, Stuttg. 1869. Alb. Wigand (1821—1886, lange Zeit Prof. der Botanik in Marburg, einer der gewichtigsten u. schärfsten Gegner Darwins), Ueber D.s Hypothese Pangenesis, Marb. 1870; Die Genealogie d. Urzellen als Lösung d. Descendenzprobl., Braunschweig 1872; D. Darwinism. u. d. Naturforschung Newtons u. Cuviers, Bd. I—III ebd. 1873 ff.; Die Alternative: Teleologie oder Zufall vor d. kgl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin, Cassel 1877; Der Darwinismus ein Zeichen der Zeit, Heilbronn 1878. Von demselb. höchst wahrscheinlich: Ueber d. Auflös. der Arten durch natürl. Zuchtwahl oder d. Zukunft des organischen Reiches m. Rücksicht auf d. Culturgeschichte, Hannov. 1872. G. P. Weygoldt, Darwinismus, Relig., Sittlichk., Leiden 1878. E. Askenasy, Beiträge z. Krit. d. d.schen Lehre, Lpz. 1872. Vergl. außerdem C. Semper, Offener Brief an Herrn Prof. Haeckel, Hamb. 1877. E. Rade, Ch. D. u. seine deutsch. Anhänger i. J. 1876, Strassb. 1877. P. Kramer, Theorie u. Erfahrung. Beiträge z. Beurtheilung d. Darwinismus, Halle 1877. Wilh. Schneider (Dompropst), D. Sittlichkeit im Lichte der darwinschen Entwicklungslehre, Paderborn 1895 (vom katholisch-theolog. Standpunkt aus). Gust. Wolff, D. gegenwärtige Stand des Darwinismus, Lpz. 1896. Ph. Mayer, D. teleolog. Gottesbeweis u. d. Darwinism, Mainz 1901. Mich. Glossner, D. Darwinismus in d. Gegenwart, Jahrb. f. Ph. u. spec. Th., 13, S. 257—274. Ph. J. Mayer, Der teleologische Gottesbeweis u. d. Darwinismus, Mainz 1901 (D. von der positiv-theistischen Weltanschauung aus bekämpft). Gegner Darwins ist auch der Anatom Alb. Kölliker (geb. 1817 seit 1847 Prof. in Würzburg), Entwicklungsgesch. des Menschen u. der höheren Thiere, Lpz. 1861, 2. Aufl. 1876—1879, Grundriss der Entwicklungsgesch. des Menschen u. der höh. Thiere, Lpz. 1880, 2. Aufl. 1884, der sprungweise Änderungen und ein den Organismen immanentes Entwicklungsgesetz annimmt. Diese inneren Vorgänge sind nicht teleologisch, sondern physikalisch-chemisch zu denken. Sowohl einen Schöpfer wie eine teleologische Naturerklärung lehnt Kölliker bestimmt ab. Vgl. Rem. Stölzle, A. v. Köllikers Stellung zur Descendenzlehre. E. Beitrag zur Gesch. moderner Naturphilosophie, Münster 1901. Hans Driesch, der den Darwinismus aufs heftigste angreift, Naturbegriffe u. Naturtheile. Analyt. Unters. zur rein. u. emp. Naturw., Lpz. 1904.

Das Verhältnis der Philosophie zum Darwinismus behandeln G. v. Gizycki, Philosophische Consequenzen der Lamarck-Darwinschen Entwicklungstheorie, Lpz. u. Heidelb. 1876. Rud. Schmid, Die Darwinsche Theorie u. ihre Stellung zur Philosophie, Religion u. Moral, Stuttg. 1876. Eug. Dreher, Der Darwinismus u. seine Stellung in d. Philos., Berl. 1877; Der Darwinismus und seine Consequenzen, Halle 1882. G. Teichmüller, Darwinism. u. Philos., Dorpat 1877. Vgl. auch Du Bois-Reymond, Darwin versus Galiani, Berl. 1876. Carneri, (geb. 1821, lebt z. Marburg a. Dr.) Sittlichkeit u. Darwinismus, drei Bücher Ethik, Wien 1871, 2. überarbeitete Aufl., Lpz. 1903, Gefühl, Bewusstsein, Wille, eine psycho-

logische Studie, Wien 1876, Grundlegung der Ethik, Wien 1881, Entwicklung u. Glückseligkeit. Ethische Fragen, Stuttgart 1886, D. moderne Mensch, Versuche üb. Lebensführung, Bonn 1891 u. öfter, Empfind. u. Bewusstst. Monist. Bedenken, 1893. J. Kuhl, Darwin u. d. Sprachwissenschaft., Mainz 1877. M. J. Savage, D. Religion im Lichte der darwinsch. Lehre, ins Deutsche übersetzt v. R. Schramm, Leipzig 1886. Rob. Schellwien, Der Darwinismus u. seine Stellung in der Entwicklung der wissenschaftlichen Erkenntniss, Lpz. 1896, entschieden gegen den Darwinismus. Ludw. Woltmann, D. Darwinsche Theorie u. der Socialismus, Düsseld. 1899; ders., Politische Anthropologie. E. Untersuchung üb. d. Einfluß der Deszendenztheorie auf d. L. v. der polit. Entwickl. der Völker, Eisenach 1903. Alb. Fleischmann, D. darwinsche Theorie. Gemeinverständl. Vorträge üb. d. Naturphilosophie der Gegenwart, Lpz. 1903. Seitdem der Darwinismus die Biologie mehr und mehr beherrscht, seitdem die verschiedenen anderen Wissenschaften sich mehr oder weniger auf den Standpunkt der Deszendenztheorie, oder weiter gefaßt der Entwicklungslehre, stellen, sind naturgemäß für und wider den Darwinismus viel weniger Schriften erschienen. Die Deszendenzlehre geschichtlich verfolgt Edg. Dacqué, Der Deszendenzgedanke u. seine Geschichte vom Altertum bis zur Neuzeit (kurz), München 1903.

Aus etwas früherer Zeit ist als Naturphilosoph zu erwähnen der namentlich durch seine embryologischen Forschungen bekannte, einen großen Kreis des Wissens umfassende Karl Ernst v. Baer (1792—1876, lange Zeit Mitglied der Akad. in Petersb.), der die darwinsche Theorie wenigstens an gewissen Punkten angriff. Seine philosophischen Ansichten hat er vielfach niedergelegt auch in seinen Studien auf dem Gebiete der Naturwissenschaften, Petersb. 1874, u. in seinen Reden u. kleinen Aufsätzen, 3 Bde., Petersb. 1864—1877, 2. Aufl. 1886. Schon in seinem Werk über Entwicklungsgeschichte der Thiere, Beobachtung u. Reflexion, 2 Bde., Königsb. 1828—1837, Schlußheft herausgeg. v. Ludw. Stieda 1888, zeigt er sich als philosophischer Naturforscher und spricht es aus, daß der Grundgedanke, der die Entwicklung der Tiere beherrsche, die verteilte Masse im Weltenraum zu Sphären verbinde und zu Sonnensystemen gestalte. Dieser Gedanke sei das Leben selbst. Später neigte er sich entschieden der teleologischen Weltanschauung zu und nahm insbesondere bei den organischen Körpern „Zielstrebigkeit“ an, d. h. eine der Natur einwohnende Zweckbetätigung, die ohne Absicht und Vorstellung vor sich geht. Die Harmonie der Natur zeigt sich in Zielen und Naturgesetzen zur Erreichung dieser. Ziele und Zwecke zu verfolgen kommt aber der Vernunft zu, also wirkt die ganze Natur vernünftig, oder besser, sie ist vernünftig. In der Natur zeigen sich Willensäußerungen einer Einheit, die der Naturforscher sich zwar nicht vollständig konstruieren, die er aber doch nicht eliminieren kann, und die wohl dasselbe ist, was der Mensch vor aller Naturforschung gefühlt, geahnt und Gott genannt hat. — Vgl. über v. Baer seine Selbstbiographie, Petersb. 1866, 2. Aufl. Braunsch. 1888, Ldw. Stieda, K. E. v. B., Braunsch. 1878, Geo. Seidlitz, Beiträge zur Descendenzth., II: B. u. d. darwinsche Theor., Lpz. 1876, Rem. Stölzle, K. E. v. B. u. s. Weltanschauung, Regensb. 1897, ders., v. B.s Stellung zum Probl. der Zweckmässigg., Biol. Centralbl., XII, 1900.

Eine ähnliche Richtung wie v. Baer verfolgt J. Reinke (geb. 1849, Prof. d. Botanik in Kiel), Die Welt als That. Umriss einer Weltansicht auf naturwissensch. Grundlage, Berl. 1899, 2. Aufl. 1901, Einleitung in d. theoretische Biologie, Lpz. 1901, Philosophie der Botanik (Natur- u. kulturhistorische Bibliothek 1), Lpz. 1905. Der Entwicklungslehre ist er zugetan, nur wendet er sich entschieden, wie so viele Entwicklungstheoretiker, gegen die Selektionslehre Darwins. Für die anorganische Natur erkennt Reinke lediglich Kausalwirkungen an, für die belebte Natur müssen aber neben dieser noch Zwecke und Ziele statuiert

werden. Wie in den von Menschen angefertigten Maschinen dirigierende Kräfte vorhanden sein müssen, welche die Arbeitsleistung der Maschinenteile im Rahmen der Kausalität bestimmen, so muß es auch in den Organismen solche übergeordneten Agentien geben, welche die Lenker der Energie sind, verschiedene für verschiedene Energiearten im Organismus — diese Richtkräfte nennt Reinke „Dominanten“. — Sie sind nötig, weil ohne sie nur ziellose Kräfte erster Hand tätig wirken; ihrer einheitlichen Lenkung folgen die Millionen und aber Millionen von Zellen, die einen großen Organismus bilden ebenso wie die einzelne Zelle oder deren Kern bei der Teilung. In der Verbindung der Dominanten mit den Energien zeigt sich die Durchgeistigung der Natur, da die Dominanten in den Organismen aus der Kombination der Intelligenz mit den Energien entstehen. So ist der Dualismus gegeben, jeder Monismus ist ein verfehlter Versuch, die Welt zu begreifen. Der letzte Grund der zweckmäßigen Organisation der Pflanzen und Tiere muß eine schöpferische Intelligenz, d. h. Gott, sein. So bekennt sich Reinke offen und ehrlich zum Theismus und weiß sich auch mit der mosaischen Schöpfungsgeschichte abzufinden. Die Bewältigung und Handhabung der Energien durch Intelligenz ist als Tat zu bezeichnen. S. über Reinke A. Drews in den Preußischen Jahrb., Bd. 97.

Inbetreff der Reduktion der Naturgesetze sind zu nennen:

Joh. Müller (1801—1858), Physiologie, Coblenz 1840, der vielfache Beeinflussung durch Kant und Spinoza zeigt. Durch ihn wurde die Theorie der spezifischen Energien der Sinnesnerven eigentlich begründet, welche auf die Erkenntnistheorie von nicht unbedeutendem Einfluß war. Diese Lehre von den spezifischen Energien hat Helmholtz weiter ausgeführt und auch für die Qualitäten in dem Gebiete eines und desselben Sinnes angenommen. Alexander v. Humboldt (14. September 1769 bis 6. Mai 1859), Kosmos, Stuttgart 1845—1862. Jul. Rob. Mayer (gestorben 1878, siehe über ihn Eug. Dühring, R. Mayer, der Galilei des 19. Jahrhunderts, Chemnitz 1880, E. O. v. Lippmann, R. M. u. d. Gesetz v. d. Erhalt. der Kraft, Halle 1896, Th. Gross, R. M. u. Helmholtz, Berl. 1898, J. W. A. Hickson, R. M.s Auffassung d. Causalprinzips u. Begründung des Prinzips v. d. Erhaltung der Energie, Diss., Halle 1900, Al. Riehl, R. Mayers Entdeckung u. Beweis des Energieprinzips, in Philos. Abhdlg. Chrstph. Sigwart gewidmet, Tüb. 1900, S. 159—184), der schon 1842 in seinen „Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur“, 1845 in seiner Schrift über „Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Stoffwechsel“, und weiter in „Bemerkungen über das mechanische Aequivalent der Wärme“, 1850, ausgesprochen und bewiesen hat, daß die Kraft nur der Qualität nach veränderlich, der Quantität nach aber unzerstörbar sei, und daß auch die Wärme nur eine Art Bewegung sei, oder daß sich Wärme und Bewegung ineinander verwandeln, und daß sich ein Gesetz der unveränderlichen Größenbeziehung zwischen der Bewegung und der Wärme auch numerisch ausdrücken lasse; diese betreffende Zahl nennt er das mechanische Aequivalent der Wärme. Seine Abhandlungen sind gesammelt unter dem Titel: Die Mechanik der Wärme, 1. Aufl., Stuttg. 1867, 2. Aufl. 1874. Unabhängig von Mayer kamen der Engländer Joule und Helmholtz auf das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, das Helmholtz 1862 in seinem Vortrage über die Erhaltung der Kraft (in: Populäre wissensch. Vorträge) formulierte: die Summe der wirkungsfähigen Kraftmengen im Naturganzen bleibt bei allen Veränderungen in der Natur ewig und unverändert dieselbe. Von Helmholtz s. ferner: Ueber die Erhaltung der Kraft, eine physikal. Abhandlung, Berl. 1847, Ueber die Wechselwirkung der Naturkräfte und d. darauf bezügl. neuesten Ermittlungen der Physik, ein populär-wissensch. Vortrag, Königsb. 1854. Seine hervorragenden Werke über Optik und

Akustik s. o. G. Helm, D. Lehre v. d. Energie, historisch entwickelt, Lpz. 1888. M. Planck, Das Princip der Erhaltung der Energie, Lpz. 1888. — Richtiger wird jetzt statt Kraft „Energie“ gebraucht, so daß es auch heißt: „Erhaltung der Energie“. —

Die im allgemeinen bei den Naturforschern geltende mechanistische Auffassung der Natur, wonach alle Erscheinungen der anorganischen und schließlich auch der organischen Natur auf Bewegungen der Atome nach mechanischen Gesetzen zurückzuführen sind, sucht W. Ostwald in seinem vor der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte gehaltenen Vortrage: „Ueberwindung des wissenschaftl. Materialismus“, Lpz. 1895, zu beseitigen, nachdem er schon in seiner Antrittsvorlesung zu Leipzig, Die Energie und ihre Wandlungen, 1888, Die Energie als völliges Analogon der wägbaren Materie angesehen und das Recht in Anspruch genommen hatte, sie, ebenso wie diese, Substanz zu nennen. In dem neueren Vortrage weist er zunächst darauf hin, daß viele von vornherein nicht mechanische Vorgänge, wie die der Wärme, der Elektrizität usw., nicht als tatsächlich mechanische gedeutet werden könnten, so daß also die mechanistische Auffassung nicht zureiche. Er selbst setzt an Stelle der mechanistischen die energetische Weltanschauung, die hoffnungsvollste wissenschaftliche Gabe, die das scheidende Jahrhundert dem kommenden reichen könne. Von der physischen Welt erfahren wir nichts, als was uns die Sinneswerkzeuge zukommen lassen, die sich aber nur betätigen, wenn Energieunterschiede zwischen ihnen und der Umgebung da sind. Sind es aber nur Energieverhältnisse, die wir von der Außenwelt wahrnehmen, so haben wir gar keinen Grund, etwas in diese zu setzen, was sie nie erfahren. Ein solches ist aber die Materie, der wir eine Realität nicht zuschreiben können; dagegen ist die Energie wirklich real. Die Materie ist nichts als eine räumlich zuzusammengeordnete Gruppe verschiedener Energien, und was wir von ihr aussagen, sagen wir von Energien aus — eine ähnliche Ansicht, wie sie in dem konsequenten und extremen Dynamismus vertreten und schon gegen den Materialismus vielfach ins Feld geführt worden ist. — Mit dieser Energetik haben wir nach Ostwald eine hypothesenfreie Naturwissenschaft und zugleich eine bisher noch nie erreichte methodische Einheitlichkeit. Aber wenn die Energie auch für das Verständnis der Natur nützlich und notwendig ist, zureichend für diesen Zweck soll sie doch noch nicht sein, da es Erscheinungen gebe (Wahrnehmung, Bewußtsein?), die durch die bisher erkannten Gesetze nicht vollständig darzustellen seien. Ausführlicher hat Ostwald diese Ansichten vorgeführt und weitergeführt in den Vorlesungen über Naturphilosophie, Lpz. 1901, 2. Aufl. 1902 (Vorwort geschrieben in Großbothen, Landhaus Energie), s. auch Kunst u. Wissenschaft, Vortr., Lpz. 1905. Seit 1901 gibt Ostwald auch Annalen der Naturphilosophie heraus. In den „Vorlesungen“, meint Ostwald, würde man leicht zwei Teile unterscheiden, von denen der eine, den man den philosophisch-grundlegenden nennen kann, sich mit Fragen beschäftige, die oft u. von den tüchtigsten Philosophen erörtert worden seien. Hier werden Erfahrung, Sprache, Sinneseindrücke, Begriffe, Momente, Zeit, Raum, die Substanz, das Kausalgesetz u. a. erörtert. Der zweite Teil soll eine Skizze der energetischen Naturphilosophie sein, indem hier namentlich von den verschiedenen Arten der Energie, von der Erhaltung der Arbeit usw. gehandelt wird.

Alles Wissen stammt nach Ostwald aus der Erfahrung; apriorische Urteile sind überhaupt nicht möglich. Auch die Formen der Erfahrung und der Erkenntnis sind nichts als „durch Übertragung von Generation zu Generation festgelegte, durch Zweckmäßigkeit gesicherte Normen oder Regeln, nach denen wir unsere Erfahrungen zu ordnen pflegen. Ihnen kommt innerhalb der menschlichen Kulturgemeinschaft (soweit bisher bekannt) zwar Allgemeinheit zu, aber nicht

Notwendigkeit, und wir können es uns ganz gut denken (wenn auch schwerlich vorstellen), daß ganz andere Normen und Regeln für die Ordnung ebenderselben Erlebnisse dienen könnten“ (Betrachtungen zu Kants *Metaph. Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, *Annalen der Naturphilos.*, I, 1), denn es könne ein kühner u. selbständiger Geist vielleicht dahin kommen, sich von den bisher üblichen Denkformen Zeit, Raum (?) usw. zu befreien und andere dasselbe oder noch mehr leistende zu finden. Diese Aufgabe läge keineswegs außer dem Bereiche menschlicher Kraft, und ihre Lösung würde den Entdecker wahrscheinlich über vieles aufklären, was jetzt unserm Geiste nicht zugänglich sei. Es kommt auch darauf an, ob „unsere allgemeinen Begriffe und unter ihnen die logischen Gesetze“ hinreichen, um die Gesamtheit unserer Erlebnisse aufzunehmen und darzustellen. — In allen bekannten Naturanschauungen finden wir ohne Ausnahme Arbeit oder Energie wieder; was man von der Außenwelt weiß, kann in der Gestalt von Aussagen über vorhandene Energien dargestellt werden; nicht nur das Problem der Substanz, sondern auch das der Kausalität umfaßt der Energiebegriff. Bei den geistigen Vorgängen handelt es sich um Entstehung und Umwandlung einer besonderen Art von Energie; aber die Aufgabe soll erfüllt sein, wenn nur die Möglichkeit aufgezeigt wird, auch die geistigen Erscheinungen denselben allgemeinen Begriffen unterzuordnen, die bei der Auffassung der physischen Welt nützlich wären. Unter Bewußtsein soll dann verstanden werden eine Eigenschaft einer besonderen Art von Nervenenergie. — S. Cesca, *L'Idealismo del Mach e l'Energismo dell' Ostwald*, *Riv. di Filos. e scienze affini* V, 1903. Karl Heim, *Psychologismus oder Antipsychologismus?* Berl. 1902. Ed. v. Hartmann, *Die Weltanschauung der modernen Physik*, Lpz. 1902. Alois Höfler, *Zur gegenwärtigen Naturphilos., Anknüpfungen an W. Ostwalds Vorlesungen u. Annalen*, in: *Abhandlungen zur Didakt. u. Philosophie der Naturwissensch.*, H. 2, 1904.

Die beginnende Ausdehnung der astronomischen Erkenntnis auf die chemische Beschaffenheit der Himmelskörper vermöge der Spektralanalyse (s. Kirchhoff, *Das Sonnenspectrum* 1862) mußte auch auf die philosophischen Untersuchungen über das Universum von maßgebendem Einfluß sein. Einen entschieden teleologischen Standpunkt betreffs der Natur nimmt ein Ad. Mühlry, *Krit. u. kurze Darlegg. der exacten Naturphilos.*, 5. Aufl., Götting. 1882.

Erwähnt seien hier als zu den Naturphilosophen gehörend: Emil Neumann, *D. Urgrund des Daseins od. d. Abstimmung des Absoluten*. Eine auf logischem und mathematischem Grunde gestützte Naturbetrachtung, Lpz. 1897, Jos. Schlesinger, *Energismus, d. Lehre v. d. absol. ruh. substantiell. Wesenheit des allgemeinen Weltraumes und der aus ihr wirkenden schöpferischen Urkraft*, Berl. 1901, der einen andern Begriff von Energie als Ostwald braucht: Kräfte oder Energie sind substantielle volumenhafte Dinge, die in immenser Verdichtung das, was uns als Materie erscheint, hervorbringen. Ferner ein Werk, das auch hierher gehört: K. Geissler, *D. Grundsätze u. das Wesen des Unendlichen in d. Mathemat. u. Philos.*, Lpz. 1902.

Die Litteratur, betreffend die „metamathematischen“ Spekulationen, s. bei B. Erdmann, *Die Axiome der Geometrie*, Lpz. 1877, welcher auch die ganze Frage nach ihrer philosophischen Bedeutung erörtert (s. dazu J. Jacobson, *D. Axiome der Geometrie u. ihr „philos. Untersucher“* Herr B. Erdmann, in: *Alt-preuss. Monatsschr.*, Bd. 20, 1883, S. 301–341, auch besonders erschienen, Kgsb. 1884). Es gehören namentlich hierher die Abhandlungen von Gauss: *Disquisitiones generales circa superficies curvas*, 1828, die Habilitations-Vorlesung von Riemann aus d. J. 1854, veröffentlicht von Dedekind i. d. *Abhandl. der k. Gesellschaft d. Wissensch. zu Göttingen*, 1867, und die Arbeiten von Helmholtz:

Ueb. d. thatsächl. Grundlagen d. Geometrie, Heidelb. Jahrbücher 1868, Ueber d. Thatsachen, die der Geometrie zum Grunde liegen, Göttinger Nachr., 1868, und: Ueber den Ursprung u. die Bedeutung der geometrischen Axiome, in: Populäre Vorles., Heft III, Braunsch. 1876. In die ganze Frage führt gut ein: Liebmann, Ueber die Phänomenalität des Raumes, in dem Werke: Zur Analysis der Wirklichkeit, 3. Aufl., Strassb. 1900. — Es kommt bei diesen Spekulationen darauf hinaus, daß unser Raum von drei Dimensionen, in welchem der Punkt durch drei Koordinaten bestimmt wird, und in welchem die euklidische Geometrie gilt, nicht der einzige ist, den man sich denken kann, sondern nur als Species des allgemeinen analytischen Begriffs von Raum angesehen wird, für den es, als eine n-fach ausgedehnte Mannigfaltigkeit, keine bestimmte Zahl von Dimensionen gibt. In einem Raum von n Dimensionen wird der Punkt durch n Koordinaten bestimmt. Ein Raum von mehr als drei Dimensionen ist logisch denkbar, aber nicht vorstellbar und anschaulich. Von diesen mathematischen Ausführungen sind philosophische Folgerungen, freilich in voneinander abweichender Weise, gezogen worden. Namentlich ist daraus gefolgert worden, daß unsere Raumanschauung eine empirische Vorstellung sei. Zöllner, s. ob. S. 244, hat die Metageometrie zu der Annahme benutzt, daß unsere phänomenale Welt ein Schattenbild der realen Welt der Dinge an sich oder der Ideen von vier Dimensionen sei, und brachte mit dieser Ansicht seinen Spiritismus in Verbindung.

§ 29. Der Spiritismus (Spiritualismus), Okkultismus und die Theosophie zählen gegenwärtig in außerdeutschen Ländern wie in Deutschland manche Vertreter, haben auch wissenschaftlich sonst angesehene Männer für sich gewonnen, so daß sie nicht ganz ignoriert werden dürfen. Philosophische Bedeutung haben sie zwar nicht, aber sie ersetzen vielen die Philosophie und Religion. So gut wie die Mystik in der Geschichte der Philosophie ihren Platz findet, müssen diese Strömungen, wenn man sie auch als irrig bezeichnen will, wenigstens berührt werden. Von denen, die es versuchten, wissenschaftlich die Richtungen zu begründen, sind namentlich zu nennen: du Prel, Hellenbach, Aksakow. Die Theosophie lehnt sich gern an indische Lehren an. — Unter solchen, die, ohne den spiritistischen und okkultistischen Theorien anzuhängen, sich mit diesen Dingen beschäftigen, um durch Aufklärung über das scheinbar Tatsächliche von Aberglauben zu befreien, hat sich besonders Max Dessoir verdient gemacht.

Für diesen Grundriß ist es nicht angebracht, ausführlich auf die spiritistischen und okkultistischen Lehren einzugehen, zumal sie philosophische Bedeutung nicht haben. Es muß genügen, hier die hauptsächlichsten Vertreter und einige Werke anzugeben, auch Zeitschriften zu registrieren, aus deren zahlreichem Erscheinen man einen Schluß auf die weite Verbreitung der Richtungen ziehen darf.

Wissenschaftlich suchte die Richtung besonders zu vertreten Frhr. Carl du Prel (geb. 1839, lebte in München, gest. 1899), der schopenhauer-hartmannsche und namentlich darwinsche Neigungen gezeigt hat. Verfaßt hat er u. a.: Der Kampf ums Dasein am Himmel, 1874, 3. Aufl. unt. d. Titel: Entwicklungsgeschichte des Weltalls, 1882; Die Philosophie der Mystik, 1884; Justinus Kerner und die Seherin v. Prevorst, Berl. 1886 (vorher in der Zeitschr. Sphinx); Die

Mystik der Griechen u. Römer, 1889; Monistische Seelenlehre, 1887; Imm. Kants Vorlesungen üb. Psychologie. Mit einer Einleitung: Kants mystische Weltanschauung, Lpz. 1889; Studien auf d. Gebiete der Geheimwissensch., 2 Bde., 1890, 1891, 2. verm. Aufl. (aus dem Nachlaß ergänzt) 1904; Der Spiritismus, Lpz. 1893 (Univ. Biblioth.); D. Entdeckung der Seele durch die Geheimwissenschaften, 2 Bde., 1893, 1894; D. Magie als Naturwissch., 2 Bde., Jena 1899, Der Tod, d. Jenseits, d. Leben im Jens., 3. Aufl. 1901, Ausgewählte Schriften, Lpz. 1900 f. Du Prel glaubt, indem er in seiner obenerwähnten Einleitung Kant für die mystische Weltanschauung, ja in gewisser Weise für den Spiritismus in Anspruch nimmt, folgendes bei ihm gefunden zu haben: Eine andere Welt, ein transzendentes Subjekt, die Gleichzeitigkeit desselben mit der irdischen Person, Präexistenz, Unsterblichkeit, die Geburt als Inkarnation eines transzendentalen Subjekts, das materiale Dasein als Ausnahme, das transzendente als Regel, die Notwendigkeit einer transzendentalen Psychologie für den Seelenbeweis, die Stimme des Gewissens als Stimme des transzendentalen Subjekts, das Jenseits als bloßes Jenseits der Empfindungsschwelle. Er meint, das Verzeichnis dieser Punkte sei gleichsam die Quintessenz seiner eigenen Mystik. Der Okkultismus wird von ihm als transzendentaler Darwinismus bezeichnet. S. zu du Prels Ansicht über Kant: P. v. Lind, „Kants mystische Weltanschauung“, e. Wahn der modern. Mystik, Münch. 1892 (s. Grundr. III, 309).

Über Lazar R. Hellenbach s. ob. S. 208. Für die Tatsächlichkeit der okkulten Phänomene tritt vorzüglich ein Max Seiling (geb. 1852, lebt in München-Pasing), er glaubt in ihrer Erklärung nicht überall zu ganz sicheren Ergebnissen kommen zu können, schreckt aber bei manchen Fällen, die jeder andern Erklärung spotten, vor spiritistischen Annahmen nicht zurück. Zur besondern Aufgabe hat er es sich gemacht, die Beziehungen Goethes zum Okkultismus vollständig zusammenzustellen. Er hat u. a. veröffentlicht: Mainländer, e. neuer Messias, Münch. 1888, Regeneration des Menschengeschlechts, 1893, Meine Erfahrungen auf dem Gebiete des Spiritismus, 1898, E. Haeckel u. d. Spiritismus, 1900, Goethe u. d. Okkultismus, 1901, Goethe u. d. Materialismus, 1904.

Die Hauptsache ist bei dem Spiritismus oder Spiritualismus, wie er sich lieber nennt, daß durch rätselhafte, aber zum Teil nach Ansicht der durch alle Entlarvungen nicht abgeschreckten Gläubigen auf experimentelle Weise hervorzurufende Erscheinungen des Seelenlebens, die als tatsächliche von Naturforschern und Psychologen einfach geleugnet würden, die „wirkliche persönliche Essenz oder Wesenheit der Seele“ sichergestellt sei. Diese Essenz könne sich nach Willkür und zu ihr geeigneter Zeit nicht nur spirituell und aktuell ohne sinnlichen Leib, sondern auch materiell mit sinnlichem Leib offenbaren und vermöge sich auch einen solchen nach Bedürfnis zu bilden, ihm auch wieder zu entweichen. Es gibt also nach der spiritistischen Lehre eine Geisterwelt des Jenseits, die in unser Diesseits hineinragt, mit der wir in Zusammenhang und Verkehr stehen. Ganz verfehlt sei es, alle Erscheinungen unseres Seelenlebens vom bisherigen Stand unserer Wissenschaften der Psychologie, Physiologie usw. erklären zu wollen; vielmehr müßten diese sich wesentlich über ihre jetzigen Methoden und Annahmen erheben, um die verwickeltsten und rätselhaftesten Erscheinungen mit erklären zu können. Wie es ein unbewußtes Seelenleben gebe, so müßten auch „Steigerungen unserer inneren seelischen und geistigen Sinne“ vorkommen, „welche sich im Schlaf- und Traumleben, im Somnambulismus, in Psychose und Hypnose, in der Hallbesinnung und in den mediumistischen Zuständen des Trance und der Verzückung offenbaren, welche letztere die schöpferische Übermacht der Seele auf den Körper durch die wunderbarsten Heilwirkungen, hellsehende Mitteilungen, höhere geniale Offenbarungen und Inspirationen, sich pünktlich erfüllende Weissagungen und durch

die Gestaltung von leibhaftigen Materialisationen abgeschiedener Geister und durch sie verrichtete seltsame Wunderwirkungen documentirt“. S. Joh. Fährmann, Spiritismus, Spiritualismus und die okkulte Wissenschaft, Lpz. 1904 (Wichtige Zeit- u. Lebensfragen).

Als eines der Häupter der Partei ist anzusehen der frühere Redakteur der Psychischen Studien, der Wirkl. Staatsrat Aksakow in Petersburg, dessen bedeutendstes Werk ist: Animismus u. Spiritismus, Versuch einer kritischen Prüfung der mediumistischen Phänomene mit besonderer Berücksichtigung der Hypothesen der Hallucination u. des Unbewußten, als Entgegnung auf Ed. v. Hartmanns Werk: „Der Spiritismus“, Lpz. 1890, 3. Aufl. 1898. Hartmann replizierte in der Schr.: D. Geisterhypothese des Spiritism. u. seine Phantome, auf deren Widerlegung sich Aksakow in der 2. Aufl. u. in der französischen Ausgabe seines Werkes nicht eingelassen hat. Ferner sind außer den schon erwähnten du Prel und v. Hellenbach (s. ob. S. 208) von Deutschen zu nennen: Bernh. Cyriax, Redakteur der Neuen spiritualistischen Blätter, der Kolonialpolitiker Wilh. Hübbe-Schleiden, Hugo Göring, Kieseewetter u. a. Als Schriften über, bzw. gegen den Spiritismus nennen wir Fritz Schultze, Die Grundgedanken des Spiritismus, Lpz. 1883, u. W. Wundt in sein. Essays, Dippel, D. neuere Spiritismus in sein. Wesen dargelegt u. nach s. Werthe geprüft, 2. Aufl., Münch. 1897. — Der Spiritismus soll nur die eine Richtung des Okkultismus sein, neben der es noch eine naturwissenschaftlich-psychologische u. eine theosophisch-mystische gibt. Der Okkultismus im allgemeinen will sich nicht mit dem wissenschaftlich schon Erkannten, auch nicht mit dem wissenschaftlich ewig Unerkennbaren, etwa mit Gott oder dem Ding an sich, beschäftigen, sondern mit dem zwischen diesen beiden liegenden wissenschaftlich noch Unerkannten, aber voraussichtlich noch zu Erkennenden. An der Schwelle des noch Unerkannten oder noch Fremden soll der Okkultismus sein Gebiet haben, wird deshalb auch von manchen Fremdwissenschaft, Xenologie, genannt. Eine ausführliche Geschichte des Okkultismus in drei starken Bdn. ist Lpz. 1891 erschienen von Carl Kieseewetter, der wenigstens viel Material bringt. Eine treffliche Übersicht über die verschiedenen Richtungen, die Forschungsmethode, namentlich über die Erscheinungsgruppen des Okkultismus, findet sich in dem Jahres-supplement 1899—1900 zu Meyers Konversations-Lexikon. Über die Literatur s. die Verzeichnisse der im Verlage v. O. Mutze in Leipzig erschienenen Werke mit der kurzen u. gut orientierenden, von uns benutzten Einleitung, u. Das Reich des Uebersinnlichen. Monatl. Litteraturberichte, red. v. Frz. Unger, München, seit 1900. Erwähnt seien als Organe die „Psychischen Studien“, monatl. Zeitschrift, vorzüglich der Untersuchung der wenig gekannten Phänomene des Seelenlebens gewidmet, begründet v. Alex. Aksakow, redig. v. Frz. Maier; Ztschr. f. Spiritism., Somnambulismus etc. vereinigt mit den von Cyriax begründ. „Neuen spiritualist. Blättern“, hrsg. v. Feilgenhauer, Lpz. 1897 ff.; ferner von 1886—1895 erscheinend „Sphinx“, Monatsschr. für d. Begründ. d. übersinnl. Weltanschauung auf monistisch. Grundlage, zuerst herausgeg. v. Hübbe-Schleiden, unt. Mitwirkung von Carl du Prel, Jul. Duboc, Alfr. Russel, Wallace u. a., dann von H. Göring, die sich auch Centralorgan für den Idealismus in neuerzeitlicher naturalistischer Fassung nannte. Diese letztere Zeitschrift war besonders „der Erforschung übersinnlicher Kräfte im Menschen und in der Natur und der Mittheilung von That-sachen, die dem übersinnlichen Gebiete angehören“, gewidmet. Vor wenigen Jahren erschien die „Metaphysische Rundschau“, Monatsschr. zum Studium der prakt. Metaphys., Psychologie, orientalischen Philosophie u. des gesamten Occultismus, herausgeg. v. P. Zillmann, Zehlendorf, jetzt: Neue metaphys. Rundschau. Monatsschr. f. philos., psychol. u. occult. Forschungen, in welcher enthalten ist: Archiv

f. Biomagnetismus, Rundschau, f. Astrologie, theosoph. Forum, phrenolog. Rundschau, metaphys. Bücherei. Ferner erscheint: Die übersinnl. Welt, Mittheilung. aus d. Gebiete des Occultismus, herausgeg. v. Max Rahn, Münster; Wissenschaftl. Ztschr. f. Xenologie zur exact. Erforsch. der sogen. occulten Thatsachen u. der zur Zeit noch fremden Energieformen im Menschen u. in der Natur, herausgeg. v. Ferd. Maack, bisher 2 Bde., Hamb. 1900 f.; Mittheilungen des wissenschaftl. Vereins für Occultismus in Wien, Schriftleiter Rob. Hiele, Wien-Münster, seit 1899.

Mit der spiritistischen Richtung verbindet sich die Vorliebe für Theosophie und für vielfach mißverstandene und mißgedeutete orientalische, brahmanische und buddhistische Lehren. Eine ganze Reihe von theosophischen Schriften ist in Braunschweig erschienen, von denen einige Hübbe-Schleiden verfaßt hat, über dessen Weltanschauung auch eine dieser Schriften handelt. A. P. Sinnett, D. esoterische L., a. d. Engl., 2. Aufl. Rud. Steiner, Theosophie, Einführung in übersinnliche Welterkenntniß und Menschen-Bestimmung, Lpz. s. a. S. auch Bibliothek esoterischer Schriften, Lpz. 1897 ff. H. T. Blavatsky, D. Geheimlehre, Lpz. 1897 ff. Ferner: Das Reich der Erfüllung. Flugschriften zur Begründg. e. neuen Weltanschauung, herausgeg. v. Hnr. Hart u. Jul. Hart, Lpz., seit 1900. Theosophischer Wegweiser zur Erlangung der göttl. Selbsterkenntniß, Monatsschr. zur Verbreit. e. höheren Weltanschauung u. zur Verwirklichung der Idee e. allgem. Menschenverbrüderung auf Grundlage der Erkenntniß der wahren Menschennatur, herausgeg. v. Arth. Weber, Lpz. seit 1898. — Geheimwissenschaftl. Vorträge, hersg. v. Arth. Weber, Lpz. von 1902 an. Frz. Hartmann, Mysterien, Symbole u. magisch wirkende Kräfte, Lpz. 1902; Die weisse u. die schwarze Magie, od. d. Gesetz des Geistes in der Natur, 2. Aufl., Lpz. 1903. Rud. Steiner, Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntniß u. Menschenbestimmung, Lpz. s. a. (1904). Hier nur einiges daraus: Der Erkennende hat die Möglichkeit, „nicht mehr den unberechenbaren Einflüssen der äusseren Sinnewelt zu folgen“, er hat vielmehr der Dinge ewiges Wesen geschaut. Indem er sich umwandelt, hat er die Fähigkeit erlangt, das ewige Wesen wahrzunehmen. Sein Handeln aus sich ist jetzt ein Handeln aus dem ewigen Wesen der Dinge. Wer so sein inneres Wesen einrichtet, der steigt immer höher, so daß er Einsichten in die übersinnliche Welt erlangt. Dann tritt ein nur auf diese Weise mögliches Erlebnis an ihn heran: „Durch Wesen, von deren Dasein er vorher nichts wusste, wird ihm die sogenannte Einweihung zu Teil. Er wird Schüler der Weisheit. — Er wird bewußter Einheimischer in der übersinnlichen Welt.“ Das Licht der Erkenntnis leuchtet ihm aus sich selbst heraus. Auch eine theosophische Gesellschaft — Internationale theos. Verbrüderung — ist gegründet worden. S. Frz. Hartmann, Was ist Theosophie? D. theosoph. Gesellsch. u. ihr Zweck, Lpz. 1903.

Max Dessoir hat schon vor längerer Zeit die Tatsachen des Hypnotismus durch die Theorie des Doppelbewußtseins zu erklären versucht, indem er annimmt, daß die abnormen Zustände der Hypnose und der Hysterie beruhen auf einer Vervollständigung, einem Freiwerden des Unterbewußtseins, d. h. derjenigen Persönlichkeitselemente, die im gewöhnlichen Lauf des Lebens unzusammenhängend und dunkel bleiben. Auf diese Weise will er das automatische Schreiben und die Glossolalie der Medien begreifen. Für völlig davon verschieden sieht er die sogenannten physikalischen Erscheinungen des Spiritismus, Klopflaute, Materialisation der Geister u. dgl. an, für die es an sicheren experimentellen Beweisen fehle.

§ 30. Einen Frieden zu stiften zwischen den Bedürfnissen des Gemüts und den Ergebnissen menschlicher Wissenschaft, war die Ab-

sicht Lotzes, der unter Mitaufnahme spinozistischer Gedanken der herbartschen und noch mehr der leibnizschen Richtung nahe steht, im Grunde eklektisch verfährt und sich der Skepsis öfter nähert. Mit Recht protestiert er freilich dagegen, als ein Herbartianer bezeichnet zu werden, da er die Möglichkeit des Zusammenseins und der erscheinenden Wechselwirkung der vielen Wesen auf die notwendige Einheit eines substantiellen Weltgrundes, auf die Tätigkeit einer ursprünglichen Wesenseinheit alles Wirklichen zurückführt. Das Unendliche ist die Eine Macht, welche sich in der Gesamtheit der Geisterwelt unzählige zusammenstimmende Weisen ihrer Existenz gegeben hat. Alle Monaden sind nur Modifikationen des Absoluten. Diese allgemeine Substanz, der Grund der realen Welt, ist zugleich der Grund der idealen Welt, der Ideen des Guten, Schönen, Wahren, die allgemeine Idee, und so das Eine und höchste Gut. Das Absolute empfängt seinen Inhalt durch den vollen Begriff Gottes, der ohne Persönlichkeit nicht gedacht werden kann. Lotze bezeichnet selbst seinen philosophischen Standpunkt als teleologischen Idealismus; der Mechanismus ist ihm die Form endlichen Daseins, welche die ideale Welt, das eigentliche Wesen sich gibt, so daß seine Philosophie doch eine realistische Seite bekommt.

Lotze, Metaphysik, Lpz. 1841. Allgem. Pathologie u. Therapie als mechan. Naturwissenschaften, Lpz. 1842. Üb. Herbarts Ontologie, in: Fichtes Ztschr. f. Philos., Bd. XI, 1843, S. 203–234. Logik, Lpz. 1843. Allgem. Physiologie des körperlichen Lebens, Lpz. 1851. Medicin. Psychologie od. Physiologie der Seele, Lpz. 1852; das erste Buch davon unter d. Titel: Principes généraux de psych. physiol., 2. Aufl. 1881, von Penjor ins Französische übers. Von E. Hamilton u. C. Jones ins Englische übertr., Edinb. 1885, 4. Aufl. 1904. Vgl. Lotzes Artikel üb. d. Lebenskraft in Wagners Handwörterbuch d. Physiologie. Streitschriften, Lpz. 1857. Mikrokosmos, Ideen zur Naturgesch. u. Gesch. der Menschheit, 3 Bde., Lpz. 1856–1864, 5. Aufl. ebd. 1896 ff. S. dazu: G. Schöneberg, Vergleichung der ersten Auflagen von Ls Mikrokosmos, Diss., Erlang. 1903. Gesch. der Aesthetik in Deutschland (bildet den VII. Bd. der „Gesch. d. Wissenschaften in Deutschland“), Münch. 1868. System der Philos., I. Th., Logik, Lpz. 1874, 2. Aufl. 1881, II. Th., Metaphysik, ebd. 1879; Das System von Bosanquet ins Engl. übers., Oxf. 1884, 2. Aufl. 1888, die Metaph. ins Franz. v. Duval, Par. 1883. S. auch: Principien der Ethik in: Nord u. Süd, Juni 1882, S. 339–354. Nach Lotzes Tode sind Diktate aus seinen Vorlesungen herausgegeben worden, in 8 Hftn.: Log. u. Encyklop. d. Philos., Metaphys., Naturphilos., Psychologie, Praktische Philos., Religionsphilos., Aesthetik, Gesch. der deutsch. Ph. seit Kant, Lpz. 1881 bis 1884, sämtlich in mehreren Aufl., die Psychologie in fünfter 1894 erschienen. Da die Ausführung für diese Diktate fehlt, bieten sie für den Anfänger nicht selten Schwierigkeiten. Kleine Schriften, Bd. 1–3, Lpz. 1885–1892. — R. Falckenberg, Aus H. Ls Briefen an Theod. u. Clara Fechner, Ztschr. f. Phil. u. philos. Kr., 111, 1898, S. 177–190; ders., Ls Briefe an Ed. Zeller (nichts Philosophisches), ebd., 113, 1898, S. 180–191; Ls Briefe an L. Strümpell, Münchn. Allgem. Zeit., Beil., 1896, N. 95; Zwei Briefe an Seydel u. Arnoldt, Festschr. f. Sigwart, 1900. Ein Verzeichnis aller literarischen Publikationen Ls, mitgeteilt von E. Rehnisch, findet sich nebst Rehnischs Nekrolog auf Lotze (zuerst in der Nationalzeit. 1881, Nr. 390 ff., dann in d. Rev. philos. XII, 1881, Octobre) als Anhang zu Diktaten aus den Vorles. über Aesthetik. Ebd. auch eine Übersicht üb. Ls Lehrthätigkeit in Leipzig, Göttingen und Berlin.

Über Lotze s. H. Sommer, D. Lotzesche Ph. u. ihre Bedeut. f. d. geist. Leben der Gegenw. Preuss. Jahrb. 1875, 3 Artikel; ders., ebd., 1881; ders., Dem Andenken Ls in: Im neuen Reich, 1881, No. 36. Jul. Baumann, Zum Gedächtniss

H. L.s, Phil. Monatsh., 17, 1881, S. 613—623. Reinh. Geijer, H. L.s lära om rummet, *Nyt svensk tideskrift*, 1880; ders., *Darstell. u. Krit. der lotzeschen L. v. d. Localzeichen*, Philos. Monatsh. 20, 1885, S. 513—560; ders., H. L.s tankar om tid och timlighet i kritisk Belysning, Lund 1887; s. dazu G. Höffding, *L.s Lehren über Raum u. Zeit* u. R. Geijers Beurtheil. derselb., Philos. Monatsh., Bd. 24, 1888, S. 422—440. T. Achelis, *L.s Philos.*, in: *Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph.*, 1882, S. 1—27. T. M. Lindsay, H. L., *Mind* 1876. E. Pfeleiderer, *L.s philosoph. Weltanschauung nach ihren Grundzügen*, Berl. 1882, 2. Aufl., Berl. 1884. O. Caspari, H. L. in sein. Stell. zu der durch Kant begründet. neuesten Gesch. der Phil., Bresl. 1883, 2. Aufl., ebd. 1894. Johs. Franke, *Ueb. L.s L. v. d. Phänomenalität des Raumes*, Lpz. 1884. Gercken, *Beitr. zur Würdigung der Erkenntnisstheorie Lotzes*, Pr. des R.-G. zu Perleberg 1885. Zschau, *L.s Ethik*, Pr. d. R.-Sch. zu Meerane i. S. 1885. G. v. Schultheiss, *D. religionsphilos. Grundgedanken Herm. Lotzes*, in: *Theol. Ztschr. aus d. Schweiz*, 1885, S. 274—302. G. Hartung, Hartmann u. Lotze, in: *Philos. Monatsh.* 1885, S. 1—20. Fritz Kögel, *L.s Aesthetik*, Götting. 1886. Koppelman, *L.s Stellung zu Kants Criticism.*, in: *Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr.*, 88, 1886, S. 1—47. T. Achelis, *L.s prakt. Philos. in ihr. Grundzügen*, in: *Phil. Monatsh.*, 1886, S. 577—609. G. Fonsegrive, *La logique de L.*, in: *Revue philos.*, 21, 1886, S. 618—634. A. Penjon, *La métaphysique de L.*, in: *Revue philos.*, 21, 1886, S. 348—366. Fel. Tocco, *Lo spiritualismo del Lotze*, Napoli 1887. M. Nath, D. Psychol. H. Lotzes in ihr. Verh. zu Herbart, Berl. 1887, auch Halle 1892. Joh. Wahn, *Krit. der L. L.s von der menschl. Wahlfreiheit*, Ztsch. f. Philos., 94, 1888, S. 58—141, auch besonders erschienen. Leonh. Stählin, *Kant, Lotze, Albr. Ritschl*, Lpz. 1888. Krl. Thieme, *Glaube u. Wissen b. Lotze*, Lpz. 1888; ders., *D. Primat d. prakt. Vern. b. L.*, Diss., Lpz. 1889. Ed. v. Hartmann, *L.s Philos.*, Lpz. 1888.

Rud. Seydel, R. H. Lotze, in: „*Rel. u. Wissensch.*“, S. 132—168. Max Klein, *L.s L. vom Sein u. Geschehen in ihr. Verhältn. zur L. Herbarts*, Berl. 1890. Kresto K. Krestoff, *L.s metaphys. Seelenbegr.*, Halle 1890. G. Santayana, *L.s Moral Idealism.*, *Mind* 1890. Jul. Röhr, *Krit. Untersuchungen üb. L.s Aesthet.*, Diss., Halle 1891. G. Vorbrodtt, *Principien d. Eth. u. Religionsphilos. L.s*, Dessau 1891. A. Haeger, *L.s Krit. d. herbartischen Metaphys. u. Psychol.*, Diss., Greifsw. 1891. A. Eastwood, *L.s Antithesis between thought and things*, *Mind* 1892. Joh. Wolff, *L.s Metaphys.* (aus „*Philos. Jahrb.*“), Fulda 1892. Otto Veeck, *Z. L.s Religionsphilos.*, *Prot. K.-Ztg.* 1892, 24, S. 553—558; 25, 577—583; 26, 592—598; 27, 621—624. Max Wentscher, *L.s Gottesbegr. u. dess. metaphys. Begründ.*, Halle 1893; ders., *Zur Weltanschauung L.s, Erwiderung auf eine Recension E. Neuenendorfs*, *Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr.*, 117, 1901, S. 224—231. I. H. Powers, *Krit. Bemerkungen zu L.s Seelenbegr.*, Götting. 1893. Thdr. Simon, *Darstell. d. Seinslehre L.s in ihr. Verh. zu der Herbarts*, Lpz. 1893; ders., *Leib u. Seele b. Fechner u. L.*, Götting. 1894; ders., *Widersprüche u. Schwankungen in L.s L. v. d. Dingen*, *Ztschr. f. ex. Philos.*, 20, 1893. R. Falckenberg, *Die Entwickel. der Lotzeschen Zeitl.*, *Ztschr. f. Philos.*, 105, 1895, S. 178—210, s. dazu R. Geijer, ebd. 106, 1895, S. 90—92. H. Jones, *A critic. account of philos. of L.*, Lond. 1895.

F. Schäfer, *L.s L. vom Absoluten*, Erlang. 1895. S. Mandl, *Krit. Beiträge zur Metaphys. L.s*, Bern 1895. Alf. Tienes, *L.s Gedanken z. d. Principienfragen der Ethik*, Heidelb. 1896. Paul Lange, *Die Lehre vom Instincte b. Lotze u. Darwin*, Pr., Berl. 1896. J. Stier, *Das Unbewusste bei L.*, Diss., Erlang. 1896. Jacob Ohse, *Personalism. u. Projectivism. in L.s Metaph.* (russisch), Jurjew 1896. A. Schröder, *Geschichtsphilos. b. L.*, Diss., Lpz. 1896. Ernst Tuch, *L.s Stellung zum Occasionalism.*, Berl. 1897. O. Krebs, *D. Wissenschaftsbegr. b. H. L.*, Diss., Zürich 1897, auch in der *Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph.*, 1897. E. Reinhardt, *L.s Stellung zur Offenbar.*, Diss., Erlang. 1897. W. J. Wright, *L.s Monism*, *The philos. Rev.* 1897, 1. Hans Pöhlmann, *D. Erkenntnissthe. Rud. Herm. L.s*, Erlang. 1897. J. Hübener, *D. Gefühl in seiner Eigenart u. Selbständigk. mit besond. Beziehung auf Herbart u. Lotze*, Dresd. 1898. G. Heumann, *D. Verhältniss des Ewigen u. des Historischen in d. Religionsphilosophie Kants u. L.s*, Diss., Erlang. 1898. M. Kronenberg, *Moderne Philosophen*, Münch. 1898. Otto Freund, *D. Verh. v. mechan. u. teleolog. Naturerkl. b. Kant u. L.*, Diss., Erlang. 1899. Geo. Pape, *L.s religiöse Weltanschauung*, Berl. 1899. Edm. Neuendorff, *L.s Causalitätsl.*, *Ztschr. f. Ph. u. ph. Krit.*, 115, 1899, S. 41—144. W. Lutosławski, *Ueb. L.s Begr. der metaphys. Einheit aller Dinge*, *Ztschr. f. Ph. u. ph. Krit.*, 114, 1899, S. 64—77. Mscislaw. Wartenberg, *D. Problem des Wirkens u. d. monist. Weltanschauung, mit besonderer Beziehung auf L.*, Lpz. 1900, s. dazu Edm. Neuendorff, Anmerkung.

zu Lotzes Weltanschauung mit besonderer Berücksichtig. des Wartenbergischen Buches: D. Problem des Wirkens etc., Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 121, 1902, S. 36 bis 70. E. Proctor Robins, Some problems of L.s Theory of knowl., N.-Y. 1900. E. P. Robins, Some problems of L.s theory of knowledge. Ed. with a biographical introduction by J. E. Creighton, N.-Y. 1900. A. Lichtenstein, L. u. Wundt, Bern. Stud., Bern 1900. C. Otto, L. über d. Unbewusste, Diss., Erlang. 1900. E. Seibert, L. als Anthropologe, Wiesb. 1900. A. Matagrin, Essai sur l'esthétique de L., Par. 1900. P. Kalweit, Die prakt. Begründung des Gottesbegriffs b. L., Jena 1900. W. Herberitz, D. Zweckbegr. b. L., Diss., Breslau 1901. Adolf Müller, D. Behandlung der Hauptprobleme der Metaphysik b. Lotze, A. f. s. Ph., 7, 1901, S. 88—116. Rich. Falckenberg, H. L., 1. Th.: Das Leben u. d. Entstehung der Schriften nach den Briefen (Frommanns Classiker der Philos.), Stuttg. 1901. Vida F. Moore, The ethical aspect of L.s Metaphysics. Cornell studies in philosophy 4, N.-Y. 1901. M. Wentscher, Zur Weltanschauung L.s, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 117, 1901, ders., D. Problem der Willensfreiheit b. L., Gedenkschr. f. Haym, 1902; F. Trommsdorf, L.s Bedeutung f. d. Pädagogik, Diss., Jena 1902. W. L. Raub, D. Seelenlehre bei L. u. Wundt, Diss., Strassb. 1902. G. Stratilescu, D. physiologische Grundlage des Seelenlebens b. Fechner u. L., Diss., Berl. 1903. J. F. Schwarz, L.s Geschichtsphilosophie in ihr. Verh. z. sein. Religionsphilos. u. Metaphys., Diss., Giessen 1901. W. Loewig, Ueb. Teleologie u. Mechanismus in der Philosophie L.s, Diss., Breslau 1901. E. Schwedler, Die L. v. d. Beseeltheit der Atome bei L., Ztschr. f. Ph. u. phil. Kr., 121, 1902, S. 66—92. Henri Schoen, La Métaphysique de H. L. ou la philosophie des actions et des réactions réciproques, Par. 1902. Else Wentscher, D. Kausalproblem in L.s Philos., Halle 1903. K. Weidel, Mechanismus u. Teleologie in d. Philos. L.s, Diss., Breslau 1903. F. Pol, L.s Ansicht üb. d. Reproduktion der Vorstellung. u. Vergleich derselben mit d. gegenwärtigen Lehren der Psychologie, Diss., Erlang. 1903. F. M. Fitch, D. Hedonismus bei Lotze u. Fechner, Diss., Berl. 1903. F. Chelius, L.s Wertlehre, Diss., Erlang. 1904.

Rud. Herm. Lotze war geb. den 21. Mai 1817 in Bautzen. Auf dem Gymnasium zu Zittau vorgebildet, bezog er 1834 die Universität Leipzig und widmete sich hier vornehmlich dem Studium der Medizin, zeigte aber bald lebhaftes Interesse für Philosophie und wurde besonders, wie er selbst bestimmt anerkennt, von Chr. Herm. Weisse angeregt. 1839 habilitierte er sich in der medizinischen, kurze Zeit darauf in der philosophischen Fakultät und hielt medizinische und philosophische Vorlesungen. 1844 wurde er auf Veranlassung des Physiologen Rud. Wagner nach Göttingen als Professor der Philosophie und Nachfolger Herbarts berufen. Hier wirkte er bis 1881, wo er als Professor der Philosophie nach Berlin ging. Nicht einmal ein Semester hielt er daselbst seine Vorlesungen. Er starb den 1. Juli 1881. Eine genaue Übersicht über seine Lehrtätigkeit an den Universitäten Leipzig, Göttingen und Berlin findet sich als Anhang zu den Diktaten aus den Vorlesungen über Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. Lotzes Bedeutung liegt hauptsächlich darin, daß er als genauer Kenner der naturwissenschaftlichen Forschungen und Resultate, diese voll würdigend, doch in Föhlung blieb mit dem deutschen Idealismus, besonders mit dessen ethisch-ästhetischer Seite und so, ohne unkritisch zu philosophieren, ein System ausbildete, das seinen Schwerpunkt in der Ethik hat.

Für Lotze ist die Philosophie eine Bestrebung, innerhalb der vorausgesetzten, uns selbst unbekannten Schranken, welche uns unser irdisches Dasein zieht, eine in sich zusammenstimmende Ansicht zu gewinnen, die uns über die Not des Lebens hinweghilft und uns wertvolle Ziele in ihm zu stellen und zu erreichen lehrt. Eine absolute Wahrheit kann nicht ihr Zweck sein. Lotze selbst ist auch weit entfernt von dem Glauben an Untrüglichkeit; die letzten Worte seiner Metaphysik lauten: „jetzt — schliesse ich meinen Versuch mit gar keinem Bewusstsein der Unfehlbarkeit, mit dem Wunsche, nicht überall geirrt zu haben, und im Uebrigen mit dem orientalischen Spruche: »Gott weiss es besser.«“

Er zeigt, daß der Mechanismus ausnahmslos herrscht nicht nur auf dem unorganischen, sondern auch auf dem organischen Gebiete. In seinem Artikel über Leben und Lebenskraft, R. Wagners Handwörterbuch der Physiologie, 1842, sucht er zu beweisen, daß die Organismen mechanische Systeme seien und daß die tierischen Körper so angelegt seien, daß sie sich gegen die Störungen von außen selbst erhielten, räumt also mit dem bisher üblichen Begriff der Lebenskraft gründlich auf. Es wird freilich dann durch den Willensimpuls, der Muskelkontraktionen bewirkt, etwas Heterogenes hereingebracht, das keinem mathematischen Gesetze folgt. Trotz der Ausdehnung des Mechanismus soll doch die Bedeutung der Sendung, welche der Mechanismus in dem Baue der Welt zu erfüllen hat, eine völlig untergeordnete sein. In der Welt des Seienden sollen sich Werte verwirklichen, so daß das Gute Grund, aber auch Zweck alles Seienden ist, und so die Teleologie über dem Mechanismus steht.

Zu dem Begriff des Seienden gehört es, in Beziehungen zu stehen. Diese Beziehung der Dinge untereinander ist nun nicht etwa ein zwischen den Dingen liegendes Band; das, was wir so zu bezeichnen pflegen, ist ein Zustand in den Dingen. Sie können sich ein Leiden durch Vermittelung von Beziehungen nicht antun, und so muß die Veränderung, die wir in dem Einen voraussetzen, unmittelbar ein Leiden des andern sein. Es muß demnach die Trennung zwischen den Dingen ganz aufgegeben werden, und in einer substantiellen Wesensgemeinschaft aller Dinge wird die Möglichkeit dafür zu suchen sein, daß die Zustände des Einen wirksame Gründe der Veränderungen des Andern sind. Nur, wenn die einzelnen Dinge nicht selbständig im Leeren schwimmen, über das keine Beziehung hinüberreichen kann; nur wenn sie alle, indem sie endliche Einzelheiten sind, doch zugleich Teile einer einzigen, sie alle umfassenden unendlichen Substanz, des Absoluten, sind, ist das, was wir ihre Wechselwirkung nennen, möglich. A, die absolute Substanz, hat als Teile, Modifikationen oder Momente die einzelnen Substanzen a, b, c . . . ; findet nun in a der Zustand α statt, so ist α zugleich ein Zustand von A und bewirkt in der Einheit der Substanz A einen neuen Zustand β , der aber wiederum speziell als ein veränderter Zustand der einzelnen Substanz b erscheint, die wie alle übrigen desselben Wesens mit A ist. Hierdurch wird freilich noch nicht begriffen, wie innerhalb jenes einen Wesens das Wirken überhaupt zustande kommt.

Das Wechselleiden und Wechselwirken ist nur möglich bei Wesen, die es wirklich fühlen, also für sich selbst sind. Demnach werden die Dinge, die uns als beharrliche und doch selbstlose Ausgangs-, Durchschnitts- und Zielpunkte des Geschehens erscheinen, Wesen sein, welche, nur in verschiedenen Abstufungen, mit den Geistern den allgemeinen Charakter der Geistigkeit, das Fürsichsein, teilen. Also geistige Monaden müssen statuiert werden: alles Reale ist geistig. Aus den inneren Zuständen dieser Wesen gehen nach festen Gesetzen die mechanischen Bewegungen hervor, auf die wir bei der Naturerklärung zunächst hingewiesen sind.

Raum und Zeit lassen sich weder als Dinge noch als Eigenschaften der Dinge, noch als Ereignisse, sondern nur als Verhältnisse auffassen. Aber mögen diese nun ihre Wirklichkeit in den Wesen haben, von denen wir in der Regel sagen, daß sie in diesen Formen seien, oder in dem Bewußtsein der Eindrücke habenden Wesen, jedenfalls existieren sie nicht objektiv außer uns und den Dingen, sondern außer uns nur als Zustände, die in jedem Ding durch Wechselwirkung mit andern entstehen. Raum und Zeit gehen nicht als bereits bestehende leere Formen dem später in sie hineinfallenden Realen voraus, sondern beide sind nur in den Dingen und in den Ereignissen als die Formen, unter denen die

vorher geschehenen Wechselwirkungen für die Auffassung der in Wechselwirkung stehenden Elemente selbst erscheinen. Insofern kommt dem Raum und der Zeit Idealität zu.

Auf der Wechselwirkung beruht auch die Erkenntnis. Wenn ein Objekt a von dem Subjekt b erkannt wird, so beruht dies darauf, daß ein α des a in b einen Zustand β erweckt, der aber aus der eigenen Rückwirkung der eigentümlichen Natur des b entspringt und deshalb dem α durchaus nicht ähnlich zu sein braucht, der sich jedoch ändert, wenn α sich ändert. So werden also in der Erkenntnis die Dinge und Ereignisse keineswegs so abgebildet, wie sie sind, sondern nur wie sie erscheinen. Eine bloße Rezeptivität, Eindrücke von außen lediglich aufzunehmen, ohne durch die eigene Natur sie mit zu bestimmen, ist nicht zu statuieren. Was das ursprüngliche Eigentum unseres Geistes anlangt, so darf man nicht meinen, daß abstrakte Wahrheiten wie das principium identitatis oder das principium rationis sufficientis vom Beginn des Lebens und vor aller Erfahrung dem Bewußtsein schon stets als deutliche Vorstellungen innewohnen; es verhält sich damit vielmehr so: der Geist ist derart, daß dann, wenn Eindrücke auf ihn einwirken, er aus seiner eigenen Natur in der Weise reagiert, daß er zu jeder Veränderung des Beobachteten eine bedingende Ursache sucht, daß er jeden Inhalt eines Eindrucks als sich selbst gleich ansieht. In dem Augenblicke freilich, wo wir uns zum erstenmale eines solchen Satzes bewußt werden, wird er von uns als eine ewige, allgemein und notwendig gültige Wahrheit erfahren. Obwohl der Unterschied zwischen Seele und Materie aufgehoben ist, so sind Seele und Leib, wenn auch nicht ganz ungleichartig, doch zweierlei: die Seele eine einzige nichtsinnliche Substanz, der Körper eine Zusammensetzung vieler. Zwischen beiden findet also keine Identität, wohl aber eine vielgegliederte Wechselwirkung statt, die den allgemeinen Gesetzen gehorcht. Daß die Seele, als die bleibende Substanz unseres inneren Lebens, eine ewige und unvergängliche Dauer haben, also unsterblich sein müsse, kann nicht mit Sicherheit geschlossen werden. Nichts berechtigt uns zu der Annahme, daß, was einmal sei, notwendig sein müsse, und sehen wir in allem Endlichen nur Geschöpfe des Ewigen, so können die Schicksale des Einzelnen unmöglich andere sein, als das Ganze sie ihm gebietet. Das wird freilich ewig dauern, was um seines Wertes und seines Sinnes willen ein beständiges Glied der Weltordnung sein muß. Wir können uns aber nicht vermessen, zu bestimmen, welche geistige Entwicklung durch die ewige Bedeutung, zu der sie sich erhoben hat, die Unsterblichkeit sich erwerbe, und welcher sie versagt bleibe. So können wir auch nicht sagen, ob alle Menschen-seelen unvergänglich sind.

Inhalt und Gültigkeit der moralischen Ideen sind ebenso wie die theoretischen Sätze unabhängig von der Erfahrung; diese gibt freilich zu ihrer Entwicklung die Veranlassung. Eine sittliche Beurteilung unserer Handlungen kann nur von dem Bewußtsein unbedingt verpflichtender Ideale ausgehen, deren Verwirklichung uns unter allen Umständen obliegt, die uns zum Handeln aufordern. Freilich hängen die Begriffe des Guten und des Gutes oder der Lust untrennbar zusammen. Wollte man aus den Zwecken des Handelns jede Rücksicht auf ein zu erzeugendes Glück entfernen, dann würde der Begriff des Guten, des Besseren, seine Bedeutung verlieren, man würde auch nicht wissen, zu welchem Ende in dieser Welt etwas geschehen sollte. Es muß hier die unbedingte Verpflichtung, deren Vorstellung nicht für eine psychologische Täuschung erklärt werden kann, maßgebend sein: die Entscheidung hängt vom Gewissen ab, indem es Verhältnisse der Dinge und Ereignisse gibt, denen ein eigener Wert oder Unwert zukommt, insofern als sie zwar diese beiden nur in unserem Ge-

fühle erlangen, aber doch dann unabhängig von unserer Willkür, so daß auf einige ein unabweisliches Urtheil des Wohlgefallens oder der Billigung, auf andere eins des Mißfallens oder der Mißbilligung fällt. Die bindende Kraft der sittlichen Gebote ist freilich nur erklärlich durch die Annahme, daß wir durch Erfüllung derselben an der Erreichung des Weltzweckes mithelfen, der nicht in Gleichgiltigem besteht, sondern in der Herstellung eines unbedingt wertvollen Gutes, das als Gut auch gefühlt werden muß.

An Stelle des metaphysischen Postulats des Unendlichen wird von Lotze der volle Begriff Gottes gesetzt, wobei Gewicht auf eine Art des ontologischen Beweises gelegt wird: Wäre das Größte nicht, so wäre das Größte nicht, und es ist ja unmöglich, daß das Größte von allem Denkbaren nicht wäre. Die Gewißheit davon soll freilich zu den inneren Erlebnissen gehören. Die metaphysischen Eigenschaften der Einheit, Ewigkeit, Allgegenwart und Allmacht bestimmen nun Gott als den Grund aller Wirklichkeit des Endlichen, die ethischen der Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit genügen dem Verlangen, in dem höchsten Wirklichen auch das Höchste des Wertes wieder zu finden. Aber nur die Persönlichkeit Gottes kann uns voll befriedigen. „Der Sehnsucht des Gemüths, das Höchste, was ihm zu ahnen gestattet ist, als Wirklichkeit zu fassen, kann keine andere Gestalt seines Daseins als die der Persönlichkeit genügen oder nur in Frage kommen. Sie ist davon überzeugt, daß lebendige sich selbst besitzende und genießende Ichheit die unabweisliche Vorbedingung und die einzig mögliche Heimath alles Guten und aller Güter ist.“ Und zwar soll für das Selbstbewußtsein (oder für die Persönlichkeit) nicht nötig sein der Gegensatz gegen die Außenwelt, sondern es soll entstehen auf dem Grunde eines unmittelbaren Selbstgefühls eines unmittelbaren Fürsichseins, welches umgekehrt den Grund für die Möglichkeit jenes Gegensatzes, wo er auftritt, bildet. Freilich soll sich das Wesen Gottes in der empirischen Persönlichkeit nur unvollkommen darstellen, es soll gewissermaßen überpersönlich sein. — Durch das religiöse Gefühl erfassen wir uns selbst als göttliches Wesen, als mit Gott vereinigt, der unser Wesen bedingt und sich in uns offenbart.

Was das Verhältniß des Wirklichen zu dem Reich der Wahrheiten und dem Reich der Werte anlangt, so sind diese nicht früher als das erste Wirkliche, sondern dieses, welches die lebendige Liebe ist, entfaltet sich in der einen Bewegung, welche dem endlichen Erkennen sich in drei Seitenkräfte zerlegt, nämlich in die des Guten, welches das Ziel der Bewegung ist, des Gestaltungstriebes, der dieses verwirklicht, und der Gesetzlichkeit, mit welcher dieser Trieb die Richtung nach seinem Zwecke innehält. Wie freilich die Wirklichkeit in dieser ewigen Liebe ruht, wie die ewigen Wahrheiten als die Summe dessen, was uns als denkbildend erscheint, aus demselben Grunde der ewigen Liebe sich herleiten, das darzutun, ist eine für die Wissenschaft unmögliche Aufgabe.

§ 31. Da bei Lotze das Ethisch-Religiöse zu seinem Rechte gelangt, ist es erklärlich, wie sich Theologen und sonst religiös gestimmte Denker zu ihm hingezogen fühlen, und wie seine Lehre im ganzen und ihre verschiedenen Seiten vielfach dargestellt und beurteilt worden sind. Von einer eigentlichen Schule Lotzes kann man nicht reden, dagegen sind viele durch ihn angeregt worden zur Bildung eigener Systeme. Unter den ihm verwandten Denkern sind hervorzuheben: Teichmüller, Class, Busse, Edm. Pfeleiderer; auch Baumann ist trotz großer

Verschiedenheiten von Lotze, namentlich trotz seines „Halbmaterialismus“, wohl am besten hier zu nennen.

Wegen der religiösen Richtung, die ihr Philosophieren nimmt, nicht als Anhänger Lotzes, sollen mit ihm in Zusammenhang ihre Stellung hier finden: Thiele, der, von Hegel ausgegangen, jetzt als spekulativer Theist zu bezeichnen ist, und Glogau, der zuerst von der Lehre herbartscher Schüler eingenommen war, sich aber beinahe der Theosophie oder Mystik genähert hat. An diese wird auch Siebeck am besten angereiht werden, der, ursprünglich Herbartianer, sich von Kant hat beeinflussen lassen und der Religion sein Denken neuerdings besonders zugewandt hat.

An Lotze schließt sich ziemlich eng an Hugo Sommer (geb. 1839, gest. als Oberamtsrichter in Blankenburg i. H. 1899). Ueb. das Wesen u. d. Bedeutg. der menschl. Freiheit, Berl. 1892, 2. Aufl. 1885. Die Neugestalt. unser. Weltansicht durch d. Erkenntniss v. d. Idealität des Raumes u. d. Zeit, Berl. 1882. Gewissen und moderne Cultur, Berl. 1884. Individualismus oder Evolutionismus? Zugleich e. Entgegn. auf d. Streitschr. des Hrn. Prof. W. Wundt, Berl. 1887. Auf den Schriften Lotzes, insbesondere auf dem Mikrokosmos, beruhen ferner die philosophischen Voraussetzungen von Wilh. Hollenbergs Schrift: Zur Religion u. Cultur, Vorträge u. Aufsätze, Elberf. 1867, u. dessen Logik, Psychol. u. Ethik als philos. Propädeutik, Elberf. 1869. Auch Herm. Langenbeck, Das Geistige nach seinem ersten Unterschiede vom Psychischen im engeren Sinne, Berl. 1868, hat an Lotze und zum Teil an Kant sich angeschlossen. Im Geiste von Lotzes Medic. Psychol. hat Carl Stumpf geschrieben: Ueber den psycholog. Ursprung der Raumvorstell., Lpz. 1873. Über ihn weiter unten.

Gust. Teichmüller (geb. 1832, gest. als Prof. in Dorpat 1888) gehört zwar keiner bestimmten Partei an, verehrt aber Lotze unter den Philosophen der neuesten Zeit am höchsten. Er hat neben einer Reihe auf die Geschichte der alten Philosophie bezüglicher Werke geschrieben: Ueber die Unsterblichkeit der Seele, Lpz. 1874, 2. Aufl. 1879. Darwinismus u. Philosophie, Dorpat 1877. Ueber das Wesen der Liebe, Lpz. 1879. Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundleg. d. Metaphys., Breslau 1882. Religionsphilosophie, Breslau 1886. Neue Grundleg. d. Psychol. u. Log., herausg. v. J. Ohse, Breslau 1889. Die auf die alte Philosophie bezügl. Werke s. in der Literatur des 1. T. dieses Grundr.

Namentlich den Begriff des Seins untersucht Teichmüller in seiner Grundlegung d. Metaph. Auf das Sein aller andern Dinge schließen wir, unseres eigenen Seins sind wir uns unmittelbar bewußt, und gerade dieses Wissen von uns selbst, von unseren Tätigkeiten und ihrem Inhalt ist alles, was Teichmüller unter Sein versteht. Alles Sein ruht eben im Ich nach dem Zeugnis des Selbstbewußtseins, und nicht wächst das Ich langsam aus den Tätigkeiten hervor. Die Einheit des Ichs ist eine substantiale. In dem gegebenen Bewußtsein unterscheiden wir nämlich dreierlei: Das ideelle Sein oder den Inhalt und Gegenstand unserer Erkenntnisfunktion, der sich dadurch bestimmt bezeichnen läßt, daß sich auf ihn allein die Wertbestimmungen des Wahren und Falschen beziehen, das reale Sein oder die Akte, Funktionen, welche ihr Erkennungszeichen darin haben, daß auf sie allein die Ordnungsform der Zeit und die Unterschiede der Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit angewendet werden, und zu dritt das substantiale Sein oder

die Ichheit, welche den einheitlichen, sich selbst bewußt werdenden Beziehungsgrund alles ideellen und realen Seins bildet. Aber diese Unterscheidungen beziehen sich nur auf die Erkenntnistätigkeit, es fragt sich, ob außer dem Erkenntniskreis nichts mehr im Bewußtsein vorkommt. Darauf wird Rücksicht genommen durch den Begriff einer semiotischen Erkenntnis, da auch, was keine Erkenntnis ist, doch durch Zeichen, z. B. durch Sprache, für die Erkenntnis mit zu verwerthen ist; nur muß es anderwärts her als durch die Erkenntnis erworben werden. Hierzu gehören die Gefühle, die selbst keine Erkenntnis, also nicht ideelles Sein bilden, sich aber als reales Sein begreifen lassen; man fragt doch, ob sie vorhanden waren oder nicht. Auch alle unsere Handlungen, die auf die Außenwelt bezogen sind, lassen sich als reales Sein bezeichnen, da sie als Tätigkeit mit der Denktätigkeit von derselben Gattung, wenn auch nicht von derselben Art sind. Religion ist diejenige Gesinnung, welche sich, dem Gottesbewußtsein zugeordnet, in zusammengehöriger Funktion von Erkenntnis, Gefühl und Handlung symbolisiert; eine Begründung des Gottesbewußtseins wird aber nicht gegeben. Für die persönliche Unsterblichkeit tritt Teichmüller sehr energisch ein. Gegen Kant polemisiert er entschieden, noch entschiedener gegen den Positivismus und Darwinismus. Vgl. Laas, Beurtheilung des Buches üb. die Unsterblichkeit, Philos. Monatsh., 10, 1874, S. 111—134, Fil. Masci, Un metafisico antievoluzionista, G. T. (Memoria letta all' Acc. di sc. mor. e polit. della Soc. Reale di Napoli) 1887, J. R. Hanne, T.s neue Grundlegung der Philosophie, Protest. Monatsh. III, 1, 1899, Ad. Müller, D. Metaphys. T.s, A. f. syst. Ph., 6, 1900, S. 1—27, 156—175, 341—376. S. auch dazu desselben: Das Wirkliche in der Welt, Gotha 1899. Vlad. M. Radovanović, Menschengestalt und Gottheit. Teichmüllers Religionsphilosophie auf Grund v. dessen Metaphysik, Wien 1903. Von Teichmüller ist vielfach abhängig der russische Philosoph Kozłow, s. russ. Philosophie.

G. Class (bis 1901 Prof. d. Philos. in Erlangen, jetzt emeritiert), Ideale u. Güter, Erlang. 1886. Aus den Idealen entspringen unbedingte Imperative, denen man gehorchen muß, um das höhere Menschentum zu erfüllen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes, Erlang. 1896; Die Realität der Gottesidee, Münch. 1904. In dem seelischen Leben tritt ein Allgemeines idealer Art auf, und zwar einerseits als Inhalt (material), d. h. als bestimmte Gestalt des religiösen, rechtlich-moralischen und kulturellen Lebens (lebenskräftige Systeme von Gedanken), andererseits als Beurteilungsinstanz (formal), welche jenen Grundgedanken die von ihnen beanspruchte unbedingte Giltigkeit zuerkennt. Es beruht so die historische Geltung der Inhalte teils auf ihrer eigenen Wirksamkeit, teils auf derjenigen der Individuen. Nun gilt es zu erkennen, was jenen tiefsten Grund des seelischen Lebens für die Inhalte und für die Wechselwirkung der Inhalte und Individuen ausmacht. Das kann uns die gewöhnliche Psychologie nicht gewähren, so muß eine Psychologie höherer Ordnung, eine Pneumatologie, geschaffen werden. — Haben die Gefühle die Herrschaft im Menschen, so entsteht Personalismus, d. h. Individualismus. Aber die menschlichen Seelen führen nicht nur ein personalistisches, sondern auch ein sachliches Leben, welches unter der Herrschaft des Gedankens steht und sich entwickelt, wenn Systeme haltbarer Gedanken mit dem Anspruch auf absolute Giltigkeit äußerlich objektiv dem Individuum gegenübertreten, das Denken wecken und zu einem Urteil nötigen. Hier tritt in der Bejahung und Verneinung die freie Entschließung ein: Die geistige Geschichte ist ein Reich der Freiheit. Ferner wird die Unsterblichkeit nicht des naturhaften seelischen Lebens, sondern die des persönlichen

eigentümlichen Geistes postuliert — in anderer Weise als bei Kant. — Wer dies Postulat annimmt, schließt zugleich eine Reihe anderer Postulate damit ein, so das eines Universums, das unter einer bestimmten Ordnung steht, sodann das eines Grundes dieser Ordnung, d. h. eines persönlichen absoluten Geistes. Dieser ist weder ein vergrößerter Mensch noch der dunkle unpersönliche Urgrund alles Seienden, sondern von Ewigkeit zu Ewigkeit die Einheit von absolutem Denken und absolutem Ich. — Die Gottesidee, die a priori hervorgebracht wird, findet sich durch aposteriorische Erkenntnis bestätigt.

Lotze schließt sich an, wenn er auch nicht unbedingter Anhänger von ihm ist, Ludwig Busse (geb. 1862, 1887—1892 Prof. d. Philos. in Tokio, Japan, 1896 Prof. d. Philos. in Rostock, 1898 in Königsberg, s. 1904 in Münster), Beiträge zur Entwicklungsgesch. Spinozas, Berl. 1885 (s. d. Grundr. III erwähnten Aufsätze über Spinoza), Streifzüge durch die japanische ethische Litteratur der Gegenwart, Tokio 1892. Philosophie und Erkenntnistheorie, 1. Th.: Metaphysik u. Erkenntniskritik, 2. Th., Begründ. eines dogmatischen Systems der Philosophie, Lpz. 1894, Leib u. Seele, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 114, 1899, S. 1—26. Wechselwirk. u. Parallelism., ebd. 116, 1900. D. Wechselwirk. zwisch. Leib u. Seele u. das Gesetz der Erhaltung der Energie, Tübing. 1900. Geist u. Körper, Seele u. Leib, Lpz. 1903. S. dazu Frdr. Paulsen, Parallelismus oder Wechselwirkung? Mit Bezug auf L. Busses G. u. K., S. u. L., Ztschr. f. Ph. u. philos. Kr., 123, 1903, S. 74—85, 161—172.

Die Wirklichkeit gliedert sich nach Busse in drei Grundbestandteile: Prinzipien, d. h. denknötwendige und daher a priori erkennbare, für jede denkbare und somit auch für die gegebene Welt unbedingt gültige allgemeine Normen (Metaphysik), Tatsachen, d. h. die nicht notwendige, aber tatsächliche, durch Erfahrung zu erkennende besondere Gestaltung und Ordnung der gegebenen Welt (historische und empirische Wissenschaften, sowie Naturphilosophie und Psychologie), und Werte, d. i. gültige (obschon nicht logisch notwendige) Normen, denen die Welt entsprechen soll (Ästhetik und Ethik). Diese auseinander nicht ableitbaren Konstituentien der Wirklichkeit beruhen auf einem einheitlichen absoluten Grunde, welcher der Quell aller Wahrheiten (Allweisheit), der schöpferische Grund aller Dinge (Allmacht), der Ursprung aller Werte (Heiligkeit) und Persönlichkeit ist: Gott (Religionsphilosophie). Die Metaphysik gipfelt in dem Nachweis, daß alles Sein Fürsichsein oder Bewußtsein ist, und alle Einzelgeister Modi einer umfassenden geistigen Substanz sind; die Religionsphilosophie vollendet das Gebäude der Philosophie durch Zurückführung der drei Konstituentien auf den absoluten Grund, zu dem sie die umfassende Substanz der Metaphysik erweitert. An sie schließt sich die Deutung des Weltlaufs (Geschichtsphilosophie) und der auf ethischer Basis beruhende religiöse Glaube an, der aber keiner Vernunftwahrheit und Erfahrungstatsache widersprechen darf: eine Scheidung von Glauben und Wissen im Sinne einer „doppelten Wahrheit“ ist unzulässig. — In erkenntnistheoretischer Hinsicht vertritt B. den Dogmatismus, d. h. behauptet die objektive Gültigkeit alles subjektiv Denknötwendigen und verteidigt die Möglichkeit der Metaphysik gegen den Skeptizismus und Kritizismus, deren inneren Selbstwiderspruch er nachzuweisen sucht, verneint aber die Möglichkeit einer logischen Konstruktion der gesamten Wirklichkeit. Gegen die Ableitung des Seelenlebens aus der Materie erklärt sich Busse entschieden, ebenso gegen den psycho-physischen Parallelismus, und tritt sicher für die psycho-physische Wechselwirkung ein, die mit dem Prinzip der Erhaltung der Energie, Äquivalenzprinzip, vereint werden könne, aber durch den Grundsatz von der geschlossenen Naturkausalität, der nur Annahme sei, nicht widerlegt werde.

Edmund Pfeleiderer (geb. 1842, zuletzt Prof. d. Philos. in Tübingen, gest. daselbst 3. April 1902) hat sich namentlich verdient gemacht durch seine historischen und historisch-kritischen Arbeiten, die sich auf alte und neue Philosophie beziehen (s. Grundr. I u. III), so durch das Werk über Leibniz, das uns das beste Bild von der ganzen geistigen Persönlichkeit Leibnizens gibt, neuerdings durch das umfangreiche Werk: Sokrates u. Platon, Tüb. 1896. Von anderen Veröffentlichungen Pfeleiderers sind zu nennen: Die Aufgabe der Philos. in unserer Zeit, Antrittsrede, Kiel 1874, D. Idee eines goldenen Zeitalters, E. geschichtsphilos. Versuch mit besond. Bez. auf die Gegenw., Berl. 1877, D. Philosophie u. d. Leben, Antrittsrede, Tüb. 1878, Zur Ehrenrettung des Eudämonismus, akad. Progr., Tüb. 1879, Kantischer Kriticism. u. englische Philosophie, e. Beleuchtung des deutsch-englisch. Neuempirism. der Gegenwart, Halle 1881, Eudämonismus u. Egoismus, e. Ehrenrettung des Wohlprinzips, Lpz. 1880, Lotzes philos. Weltanschauung nach ihr. Grundzügen, Berl. 1882, Zur Frage der Causalität. E. erkenntnisstheoret. Untersuch., Tüb. 1897. — Pfeleiderer bestimmt die Philosophie als Wissenschaft der Prinzipien, insofern sie zunächst Psychologie, Logik, Ethik, Ästhetik umfaßt, sodann aber Metaphysik ist, da sie die obersten materialen Prinzipien gibt auch für alle anderen mehr angewandten Wissenschaften. Sein Eudämonismus ist ein universeller, nicht egoistischer. Die Entwicklung erkennt er auch im Ethischen an. Der praktische Menschegeist ist an sich eine immer werdende und weiterwachsende Größe, daneben besteht der evolutionistische Optimismus zu Recht.

Rich. Falckenberg (geb. 1851, Prof. d. Philos. in Erlangen), Ueb. d. intelligibeln Char. (s. Grundr. III, S. 306), Ueber die gegenwärtige Lage der deutschen Philos. (s. ob. S. 147), sieht in seiner mit Recht viel benutzten Geschichte der neueren Philosophie als Aufgabe der Zukunft an: die Erneuerung des fichte-hegelschen Idealismus mittelst einer Methode in engerem Anschluß an die Erfahrung und allseitiger Verwertung der Ergebnisse der Natur- und Geisteswissenschaften und erkennt das lotzische als das bedeutendste unter den nachhegelschen Systemen an, welches beweise, daß eine Versöhnung des naturwissenschaftlichen Geistes mit idealistischen Überzeugungen über die höchsten Fragen möglich sei.

Julius Baumann (geb. 1837, Prof. d. Philos. in Göttingen), außer seinen auf die Geschichte der Philos. bezüglichen Arbeiten (s. d. früheren Bde. des Grundr.): Philosophie als Orientierung über d. Welt, Lpz. 1872. Sechs Vorträge aus dem Gebiete der prakt. Philos., ebd. 1874. Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilos., ebd. 1879. Einführung in die Pädagogik, ebd. 1890. Elemente der Philos.: Logik, Erkenntnistheorie und Metaphysik, Moral, ebd. 1891. D. grundlegenden Thatfachen zu e. wissenschaftl. Welt- u. Lebensansicht, Stuttg. 1894, 2. (Titel-) Aufl., 1901. D. Grundfrage der Religion. Vers. einer auf d. realen Wissenschaften ruhenden Gottesl., ebd. 1895. Realwissenschaftl. Begründ. der Moral, der Rechts- u. der Gottesl., Lpz. 1898. Neuchristenthum u. reale Religion. E. Streitschr. wider Harnack u. Steudel, nebst e. Katechismus realer Religion, Bonn 1901. Dichterische und wissenschaftl. Weltansicht, Gotha 1904. Üb. Religionen u. Religion. Worte zur Verständigung, Langensalza 1905. Erkenntnislehre und Metaphysik, d. h. die Lehre von den letzten Prinzipien der Dinge, können nicht getrennt werden, da Wissen und Erkennen auf die letzten Prinzipien abzielen, als auf seinen vorzüglichsten Inhalt, und diese wiederum durch die Mittel unseres Erkennens gewußt werden. Auf Grund des Idealismus und unter Beibehaltung der idealistischen Ergebnisse ergibt sich ein indirekter Beweis des Realismus: Wir können die Wahrnehmung nur erklären, wenn wir den Realismus

annehmen. In das Innere der Natur dringen wir nicht unmittelbar ein, nur indirekt können wir zu der Gewißheit gelangen, daß der Inhalt unseres Vorstellens, wie der Formalbegriff der Substanz, der Kausalität, auf die Dinge angewandt werden könnte. Genaue Erfahrung und daran sich schließendes Denken zeigen, daß die letzten erreichbaren diskreten Seienden mehr oder weniger gleichförmige Beschaffenheiten haben, die für uns die Begriffe von Naturgesetzen geben; auch weisen sie eine in ihnen selbst wohnende formale Zweckmäßigkeit auf, sie sind im Zusammenhang miteinander, verbinden sich zu einem größeren Ganzen auf längere oder kürzere Dauer. Die Substanz ist unzerstörbar, ihre Energie kann sich nicht vermindern; das sind die Haupttatsachen der unorganischen Welt, an welche das organisch-geistige Leben streng gebunden ist, wenn es auch nicht aus ihr abgeleitet werden kann, obgleich die Hirnphysiologie eine große Rolle bei Baumann spielt. Die Gleichförmigkeiten und Aufeinanderbezogenheiten des Wirklichen bringen den Gedanken einer einheitlichen Ursache hervor, von der sie stammen könnten, d. h. Gottes, und zwar muß dieser ohne Relationen, also absolut sein; auch ist er als geistig vorzustellen, da sonst das Geistige in der Welt aus ihm nicht erklärbar wäre; eine mathematisch-mechanische Intelligenz, welche die Wirklichkeit ewig schafft und erhält. Gottes Gedanken, soweit sie nicht bloße Gedanken sind, bilden die Welt. Der menschliche Geist ist eine eigene Wesenheit, die sich aber nur im Zusammenhang mit einem leiblichen Organismus und der Welt entfaltet, wenn auch, wie alles in der Welt, durch Gott; Unsterblichkeit als rein geistige Existenz bei Gott ist nicht anzunehmen, dagegen ist der Geist als formale Einheit in seiner Wesenheit unzerstörbar. Die Seele kehrt daher sicher wieder in anderen Leibern; und, da diese Grundlagen bilden für die Persönlichkeit, mit anderer Persönlichkeit, gerade wie die Atome aus einer Verbindung in die andere eintreten. Wie das geschieht, wissen wir nicht. — Alle Religionen sind Hoffungsgefühle; diese sind mit strenger Wissenschaft vereinbar.

Günther Thiele (geb. 1841, e. Zeitlang Prof. in Königsberg, s. 1898 P. D. in Berlin), der früher den entschiedenen Einfluß Hegels zeigte, hat sich eingehend mit Kant beschäftigt; seine Arbeiten über diesen s. Grundr. III, bei Kant. Seine sonstigen Schriften sind: Grundriss der Logik und Metaphysik, Halle 1878, D. Philosophie des Selbstbewußtseins u. der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Systemat. Grundleg. der Religionsphilos., Berl. 1895. Kosmogonie u. Religion, Rede, Berl. 1898. Philosophische Streifzüge an deutsch. Hochschulen, 1. Heft: Einleitung; Der objektive Idealismus v. Jul. Bergmann, Berl. 1904. Unter steter Rücksichtnahme auf Kant, Fichte und Hegel geht er von der äußeren und inneren Erfahrung aus. Der Ziel- und Hauptpunkt bei ihm ist der Begriff des Selbstbewußtseins oder das Ich. In seiner letzten bedeutsamen, dem breiteren Strom der Gegenwart nicht folgenden Schrift verteidigt er gegen den Positivismus die Notwendigkeit, dem gegebenen Mannigfaltigen der sinnlichen Erscheinungswelt ein vom Empfinden Unabhängiges zugrunde zu legen und überhaupt jedes Verbundensein eines Mannigfaltigen als Folge eines Grundes anzusehen. Dieses Prinzip des Grundes führt notwendig zu einem Urgrunde, zur absoluten Substanz (*causa sui*). Aber auch viele endliche Substanzen sind anzunehmen, die nicht nur beharrlich und unveränderlich, sondern auch einfach sind und ein Ganzes bilden. Da sich der Begriff des Wissens nicht auf den Begriff einer Anordnung oder Bewegung materieller Teilchen, auch nicht auf den Begriff einer physikalisch-chemischen Kraft zurückführen läßt, so muß jeder Wissensakt, der ein Ganzes ist, zur unmittelbaren Grundlage eine spezifisch zum Wissen befähigte einfache Substanz haben. Da alles Empfinden, Denken und Fühlen aufs innigste zu-

sammenhängt, so ist das gesamte bewußte und unbewußte Seelenleben eines Menschen nur einer einfachen Substanz zuzuschreiben, die immateriell sein muß. Die Überzeugung, daß eine reproduzierte Vorstellung früher schon dagewesen ist, kann nur dann begriffen werden, wenn ich im Laufe der Zeit tatsächlich mir selbst als schlechthin identisch gelte. Diese faktische Identität des Ich ist nur dann zu verstehen, wenn das Ich weder als ein Sich-selbst-denken, noch als ein Sich-selbst-empfinden, sondern als das überzeitliche Selbstgefühl der Seelensubstanz, d. h. als Identität von Wissen und Substanzsein, gefaßt wird. Dies genügt aber aus verschiedenen Gründen nicht, es muß vielmehr das Sich-selbst-wollen auch dazu gehören, so daß das Ich als Identität von Wissen, Wollen und Substanzsein vorzustellen ist. Dies Eine überzeitliche Ich liegt den im Laufe der Zeit auftretenden Ich-akten zugrunde. Zum Gehirn steht die Seele nur in einem raumlos dynamischen Verhältnis. Die formale oder Wahlfreiheit ist zu unterscheiden vom notwendigen Sich-selbst-wollen des überzeitlichen Ich, sie ist unmittelbar mit dem im Denk- und Sittengesetz sich äußernden und zum Wesen der Seelensubstanz gehörenden Sollen gegeben. Der Gottesbegriff, der in fortschreitender Erhebung von den für beseelt gehaltenen Dingen zum Sonnen- oder Himmels-gott und damit zum einen Urgrunde, zur absoluten Substanz, notwendig den Begriff des allweisen und allmächtigen Schöpfers einschließt und durch keine Kosmogonie entbehrlich werden kann, schließt sich nur im absoluten Ich ab: das freie, aber ewige Sich-selbst-wollen dieses Ich ist den endlichen Substanzen gegenüber absolute Notwendigkeit. Die Unsterblichkeit der Seele hat ihren sichersten Halt an dem Begriff des überzeitlichen Ich. Wenn die Seele vom Organismus befreit ist, wird sie einen Lebensinhalt haben am Wissen im überzeitlichen Ich, an der Nachwirkung ihres menschlichen Daseins, auch an fortbestehender Wechselwirkung. Auch in ihrem vormenschlichen Dasein kann sie eine gewisse Verstandesfähigkeit entwickelt haben, aber wahrscheinlich fand damals nur ein Fühlen statt. Vgl. Herm. Schwarz, Erkenntnistheoretisches aus der Religionsphilos. Th.s, Vtljschr. f. wissensch. Ph., 21, 1897, S. 474—508.

Gust. Glogau (geb. 1844, seit 1884 Prof. d. Philos. in Kiel, 1895 auf einer Reise in Griechenland verunglückt), Steinthals psychologische Formeln, Berl. 1876, Das Wesen u. d. Grundlagen d. heutigen Psychologie, u. Ist die Sprache eine Erfindung?, 2 Vorträge, Halle 1877, Abriss der philosophischen Grundwissenschaften, 2 Bde., 1: Die Form und die Bewegungsgesetze des Geistes, 2: Das Wesen u. d. Grundformen des bewussten Geistes (Erkenntnistheorie und Ideal), Breslau 1880, 1888, Ziel u. Wesen der humanistisch. Bildung, Zürich 1881, Die Phantasie, Halle 1884, Grundriss d. Psychologie, Breslau 1884, Die Ideale der Socialdemokratie u. d. Aufgabe des Zeitalters, Kiel 1891, Die Schönheit, Kiel 1892, Graf Leo Tolstoj, e. russischer Reformator. E. Beitr. zur Religionsphilos., Kiel 1893, D. Hauptlehren der Logik u. Wissenschaftslehre, Kiel 1894 (der letztere Teil ist ein Abriß der Metaphysik). Von seinen Aufsätzen sind zu erwähnen: Empirismus u. Wissenschaftslehre, Ztschr. f. Völkerpsych., Bd. 13, S. 349—375, Ueber die psychische Mechanik, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., 73, 1878, S. 1—29, Kurze Kennzeichnung meines philos. Standpunktes, ebd., 104, 1894, S. 221—223. G. Gl.s Vorlesung. üb. Religionsphilos. Nach e. Stenogramm im Auszug hrsg. v. Hans Clasen, Kiel 1898. Schon zeitig durch die Völkerpsychologie der Herbartianer lebhaft berührt, ließ Glogau später den deutschen Idealismus sowie die Entwicklungstheorie auf sich wirken, glaubte aber schließlich seinen eigentlichen Grund in Platon und in dem Christentum zu finden. Seine Gedankengänge sind, weil aus ursprünglicher Tiefe und Begeisterung quellend, nicht selten schwer verständlich.

Die ethischen, sozialen, künstlerischen und religiösen Mächte gehen nach Glogau in geschichtlicher Entwicklung aus der ursprünglichen Anlage des menschlichen Geistes in unbewußter Gesetzlichkeit hervor. Diese Gesetzlichkeit kann man nicht durch Denken erschließen, sondern hier gilt es zu zeigen, wie in der wirklichen Geschichte die ursprünglichen geistigen Kräfte hervortreten und dann dauernd voneinander abhängig sind. Das tut die Phänomenologie in „psychologisch-genetischer“ Weise. Nach ihr haben sich die besonderen philosophischen Disziplinen für Bildung ihrer Prinzipien zu richten. Die höchste philosophische Wissenschaft, Religionsphilosophie und Metaphysik, ergänzt alle einzelnen Wahrheiten und faßt sie in eins zusammen, geht über empirische Wirklichkeit und Fachwissenschaft hinaus zu einer „intelligibeln Anschauung des wahren Seins und Geschehens“. Sie „wurzelt in der Anerkennung Gottes und der ewigen Wahrheit, in welcher allein das Bedürfniss des Geistes zur Ruhe kommt“. An der Spitze der ganzen Philosophie Glogaus steht das Dasein Gottes, dessen Gewißheit uns durch die Gewißheit unseres eigenen Daseins gegeben ist: Gott ist, weil ich bin — freilich soll auch der ontologische Beweis Geltung haben. Abgeleitet von Gott ist die Ideenwelt, das Wahre, Gute, Schöne, die „der von Gott den erschaffenen Geistern nach seinem Bilde verliehene Wesenskern sind, auf dessen Entfaltung zugleich der intelligible Weltzusammenhang berechnet ist“. Es üben diese Ideen eine „Sollicitation“ aus, wodurch die endlichen Geister aus „ihrem ursprünglich dunklen Zustand zu inneren Bildungen“ veranlaßt werden. Die große Hochschätzung der logischen Tätigkeit, d. h. den Intellektualismus, bekämpft Glogau entschieden. Ihm kommt es auf das Fühlen und Erleben Gottes und der Ideen im wirklichen Leben an.

S. über Glogau: P. Deussen, Zur Erinnerung an G. Gl., akad. Gedächtnissrede, Kiel 1895, Herm. Siebeck, Zum Gedächtniss an G. Gl., Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kr., 107, 1895, S. 120—129, Joh. La Roche, D. Philos. Glogau über Offenbarung, Kartellzeitung akad. theolog. Vereine, 1893, Hans Clasen, Gust. Gl.s Syst. der Philosophie, Ztschr. f. Ph. u. philos. Krit., 118, 1901, S. 55—71, 183 bis 217, 219, 1902, S. 149—170, auch als 3. Jahrbüchlein der Glogau-Gesellschaft erschienen. — Es hat sich eine Glogau-Gesellschaft gebildet, die sehr tätig für ihren Meister ist, das tiefere Eindringen in dessen Philosophie und die weitere Verbreitung seiner Ansichten zu fördern versucht und seit 1899 jährlich ein „Jahrbüchlein“ erscheinen läßt.

Herm. Siebeck (geb. 1842, Prof. d. Philos. in Giessen), ist Verf. von einer Reihe historischer Arbeiten, namentlich der gründlichen Geschichte der Psychologie, die leider noch nicht vollendet ist, s. Grundr. T. I, u. von Aristoteles (Frommanns Klass. d. Ph.), Stuttg. 1899. Außerdem sind von ihm zu erwähnen: Das Wesen der ästhetischen Anschauung, Berl. 1875, Ueb. das Bewusstsein als Schranke der Naturerkenntnis, Gotha 1879, Beiträge zur Entstehungsgesch. der neuer. Psychol., 1891, Ueb. d. L. vom genetisch. Fortschritte der Menschheit, akademische Festrede, Giessen 1892, Lehrbuch der Religionsphilosophie, Frb. 1893 (eins der wertvollsten neueren Werke auf diesem Gebiete der Philosophie), dessen 1. Teil handelt von dem Wesen und der Entwicklung des religiösen Bewußtseins, d. h. von der Stellung der Religion im Kulturleben, vom historischen Entwicklungsgang der Religion und der subjektiven und objektiven Ausgestaltung des religiösen Bewußtseins, während der 2. Teil auf die Wahrheit der Religion geht. Besonders hinweisen wollen wir auf das Kapitel: Glauben und Wissen mit seinen kritischen Ausführungen. S. dazu Siebeck, Religion d. Entwicklung, Ztschr. f. Ph. u. philos. Kr., 123, 1903, S. 62—74, 151—162.

Es kommt Siebeck in dem Lehrbuche darauf an, „die Betrachtung und Würdigung der Substanz des religiösen Bewusstseins unabhängig von einer bestimmten Metaphysik und eine durch diese bedingte Erkenntnistheorie zu geben, vielmehr den Ursprung und die Berechtigung des religiösen Problems in erster Linie aus dem Entwicklungsgange dieses Bewusstseins aufzuzeigen“. Allerdings sind Religion und Metaphysik insofern miteinander verbunden, als sie beide das Gebiet der Erfahrung und das Erfahrungswissen durch Annahme eines transzendenten Bereichs überschreiten. Aber sie unterscheiden sich dann wesentlich dadurch, daß die metaphysische Ergänzung aus der Frage nach der Einheit der Welt entspringt, aus dem natürlichen Bestreben des Menschen, die allgemeinen Seiten des Weltzusammenhangs zu erfassen und zu begreifen als Konsequenzen eines obersten, den Zusammenhang der Erfahrung zwar bedingenden, aber nicht unmittelbar aus ihm sich kundgebenden Prinzips, die religiöse aus der nach dem Werte des Lebens, da das religiöse Bedürfnis nicht um die Welt theoretisch abzuleiten und zu begreifen, ein oberstes Prinzip verlangt, sondern nur ein Streben ist nach der Gewißheit und dem Besitze eines höchsten Gutes und nach Erkenntnis der Welt, insoweit diese Erkenntnis beitragen kann, den höchsten Wert und das höchste Gut zu erkennen und zu erreichen. Das, was sie als Ergänzung bringen, liegt für die Metaphysik in der Welt eingeschlossen, da Gott und Welt hier im Grunde wesensgleich sind, für die Religion aber darüber hinaus. Die letztere geht so auf das Überweltliche und fordert das Leben in der Welt nicht als Zweck an sich, sondern als die Veranlassung und Vermittelung für das Erkennen und Begreifen des im Weltlichen selbst schon sich kundgebenden und erreichbaren Jenseitigen und die Erhebung zu diesem als dem eigentlich und endgiltig Erstrebenswerten zu betrachten. Vom Metaphysiker soll sich Gott erweisen lassen, der religiöse Mensch erlebt ihn in sich als lebendige Macht, wie sich die reale Macht der lebensvollen Persönlichkeit dem andern persönlichen Bewußtsein kundgibt. Die Religion ist „die verstandes- und gefühlsmässige, praktisch wirksame Ueberzeugung von dem Dasein Gottes und des Ueberweltlichen und in Verbindung hiermit von der Möglichkeit einer Erlösung“.

Offenbarung ist die Religion, insofern sie zum Bewußtsein bringt, daß diese Welt und dieses Leben nicht das Endgiltige und Absolute ist, sondern nur die Grundlage für ein höheres, und insofern sie schon durch ihr Dasein und die davon abhängigen Wirkungen auf theoretischem und praktischem Gebiet die Tatsache des Zusammenhangs zwischen dem Innerweltlichen und dem Überweltlichen bekundet.

In seiner die Ästhetik betreffenden Schrift geht Siebeck zwar von dem Formalismus Herbarts aus, nähert sich aber entschieden dem Idealismus der hegelschen Schule. S. darüber v. Hartmann, D. deutsche Aesthet. seit Kant, S. 317—328, der die Lehre Siebecks als konkreten Formalismus bezeichnet. Neuerdings von ihm erschienen: 2. Aufl. 1902, Goethe als Denker (Frommanns Klassiker der Ph.), Stuttgart. 1902.

§ 32. Der Physiker und Philosoph Gustav Theodor Fechner verbindet den spinozistischen Gedanken, daß Seele und Leib nur zwei verschiedene Erscheinungsweisen eines nicht von ihnen verschiedenen Realen seien, je nachdem dasselbe von außen oder von innen, durch die Sinne oder durch das Selbstbewußtsein aufgefaßt werde, mit einer Atomistik, die zu der Auffassung jedes einzelnen Atoms als eines

raumlosen oder punktuellen Wesens neigt, aber die Seele nicht auf ein Atom einschränkt. Zugleich nimmt er an, daß die Pflanzen, sodann die einzelnen Gestirne, also auch die Erde, und ebenso das ganze Universum beseelt seien und Bewußtsein haben. — Bei größter Genauigkeit auf eigentlich wissenschaftlichem Gebiete spielt die Phantasie bei ihm, sobald er das Metaphysische berührt, eine große Rolle. Auch waltet das religiöse Element stark vor; ja es ist bei ihm Neigung zur Mystik zu bemerken.

In der von ihm gleichsam entdeckten neuen Wissenschaft, der „Psychophysik“, lehrt er die Intensitäten der Empfindungen messen aus den physikalisch meßbaren Stärken der Reize auf Grund des von ihm sogenannten „weberschen Gesetzes“. — Der „Aesthetik von oben“, die idealistisch aus obersten Begriffen konstruiert, setzt er die seinige als „eine Aesthetik von unten“ entgegen, d. h. als eine, die auf Erfahrung und Induktion gegründet ist.

Vielfach schließt sich an Fechner Paulsen an, der deshalb hier sogleich zu erwähnen ist.

Fechner, Das Büchlein vom Leben nach d. Tode, Lpz. 1836, 4. Aufl. 1900. Ueber das höchste Gut, Lpz. 1846. Nanna od. über das Seelenleben der Pflanzen, Lpz. 1848, 2. Aufl., m. e. Einleit. v. Kurd Lasswitz, Hamb. 1899. Zendavesta od. über die Dinge des Himmels u. des Jenseits, Lpz. 1851, 2. Aufl., bes. v. Kurd Lasswitz, 2 Bde., Lpz. 1901. Ueber die physikal. und philos. Atomenlehre, Lpz. 1855, 2. Aufl. 1864. Elemente der Psychophysik, 2 Thle., Lpz. 1860, 2. unveränderte Aufl., mit Hinweisen auf d. Verfs. spätere Arbeiten u. ein. chronologisch geordn. Verzeichniss seiner sämmtl. Schriften, ebd. 1889. Ueber die Seelenfrage, ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden, Lpz. 1861. Die drei Motive u. Gründe des Glaubens, Lpz. 1863. Zur experimentalen Aesthetik, Lpz. 1871. Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgesch. der Organismen, Lpz. 1873. Vorschule der Aesthetik, 2 Thle., Lpz. 1876, 2. Aufl. 1897, 1898. Erinnerungen an die letzten Tage der Odleure und ihres Urhebers (Reichenbach), Lpz. 1876. In Sachen der Psychophysik, Lpz. 1877. Die Tagesansicht gegenüber der Nachtsicht, Lpz. 1879, 2. Aufl. 1904. Revision der Hauptpunkte der Psychophysik, Lpz. 1882. Ueber die psychischen Maassprincipien und das webersche Gesetz, in: Philos. Stud., IV. Bd., H. 2, 1887. Kollektivmaasslehre, herausgeg. v. Th. Lipps, Lpz. 1897. Ein vollständiges chronologisches Verzeichniss der Arbeiten F.s findet sich als Anhang im I. Bde. der 2. Aufl. seiner Psychophysik. Unter dem Pseudonym Dr. Mises hat Fechner noch manche, zum Teil humoristische Schriften veröffentlicht, so: Stapelia mixta, Lpz. 1824, Vergleichende Anatomie der Engel, ebd. 1825, Vier Paradoxa, ebd. 1846 u. a., zusammengefaßt in: Kleine Schriften, Lpz. 1875. Rätselbüchlein, Lpz. 1878. Auch auf dem Gebiete der Physik u. Chemie gab er wertvolle Untersuchungen u. Repertorien heraus und übersetzte zwei umfangreiche Werke aus dem Französischen ins Deutsche, die Physik von Biot und die Chemie von Thénard. Wissenschaftl. Briefe von F. hat herausgegeben W. Preyer: G. Th. F. und W. Preyer, Hamb. 1890.

Über F. handeln Th. Achelis, Zur Würdigung F.s, Zeitschrift f. Völkerpsych., J. E. Kuntze, G. Th. F., Lpz. 1892 (enthält auch die Rede Wundts am Grabe Fechners). Theodr. Simon, Leib u. Seele b. Fechner und Lotze als Vertreter zweier maassgebender Weltanschauungen, Göttingen 1894; ders., F.s philos. Unsterblichkeitsl. in: Die christl. Welt, 1895, No. 30 u. 31, S. 699–704, 722–727; ders., D. Begründ. des Optimismus. b. Th. F., Monatsh. d. Comenius-Gesellsch., 6, 1897. M. Brach, Leipziger Philosophen, Lpz. 1894. A. Faggi, F. e la sua costruzione psicofisica, Riv. Italiana, X, 1895. Kurd Lasswitz, G. Th. F., Frommanns

Klassiker der Philos., Stuttg. 1896, 2. Aufl. 1902. S. auch v. demselben Verf. Humor u. Glauben, Sonntagsbeil. d. Vossisch. Zeitg., 1893, 6—8.

E. v. Hartmann, Fechners Universalbewusstsein, in Sphinx, 1891, Juni, über Fechners Atomenlehre in Ges. Stud. u. Aufs., 541—544, s. auch H.s Moderne Psychologie. Wilh. Wundt, Gust. Theod. Fechner. Rede zur Feier seines hundertj. Geburtstages mit Beilagen u. einer Abbildung des Fechnerdenkmals, Lpz. 1901. O. Külpe, Zu Gust. Theod. Fechners Gedächtniss, Vierteljahrssch. f. wissensch. Ph., 25, 1901, S. 191—217. Karl Kössler, G. Th. Fechner. Gedächtnissrede zur Säcularfeier seines Geburtst., Wien 1901. R. Liebe, F.s Metaphysik. Im Umriss dargestellt u. beurteilt, Lpz. 1903. A. Goldschmidt, F.s metaphysische Anschauungen, Diss., Würzb. 1903. G. Stratilescu, Die physiologische Grundlage des Seelenlebens bei F. u. Lotze, Diss., Berl. 1903. F. M. Fitch, D. Hedonismus bei Lotze u. Fechner, Diss., Berl. 1903. Hans Freudenreich, F.s psychologische Anschauungen, Diss., Lpz. 1904. W. Pastor, G. Th. Fechner u. d. Weltanschauung der Alleinslehre, Vortr. u. Aufsätze a. d. Comenius-Gesellsch., 13, 1904. E. Dennert, F. als Naturphilosoph u. Christ. E. Beitrag zur Kritik des Pantheismus, Gütersloh 1902.

Die psychophysischen Resultate Fechners haben namentlich angegriffen oder über sie gehandelt: Hering, Ueber Fechners psychophys. Gesetz, Wien 1875. Delboeuf, Etude psychophysique, Bruxelles 1873. Langer, Grundlagen der Psychophys., Jena 1876. Psychophys. Streitfragen, Pr. Oberdorf 1893. Georg Elias Müller, Zur Grundlegung der Psychophysik, Berl. 1878. Ferd. Aug. Müller, Das Axiom der Psychophysik, Marb. 1882. Ad. Elsas, Ueb. d. Psychophysik, physik. u. erkenntnisstheoret. Betrachtungen, Marb. 1886. O. Liebmann in: Gedanken und Thatsachen, I, 3. Vgl. auch Otto Caspari, Die psychophysische Bewegung, Lpz. 1869. Die vielen auf die Methoden der Psychophysik und psychophysische Resultate sich beziehenden Abhandlungen können hier nicht aufgeführt werden. S. übrigens unten die Psychologie in den §§ über einzelne Disziplinen.

Gustav Theodor Fechner war geb. am 19. April 1801 in Grosssärchen bei Muskau, bezog 1817 die Universität zu Leipzig und blieb in dieser Stadt bis zu seinem Ende. 1834 erhielt er die ord. Professur der Physik, wurde aber nach mehreren Jahren so augenleidend, daß an seine Stelle ein anderer berufen werden mußte; nach seiner Genesung verzichtete er, da er seine Augen dauernd schonen mußte, auf die Professur der Physik und hielt nur öffentliche Vorlesungen über Naturphilosophie, Anthropologie, Beziehungen zwischen Leib und Seele, Ästhetik u. a. Er starb 18. Nov. 1887. Im Leipziger Rosental, in der Nähe der Stelle, wo sich das Gedankenspiel herausspann, das zur Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht führte, ist ihm ein Denkmal mit Büste gesetzt worden. Während seiner Krankheit hatte er sich von der Physik mehr und mehr der Philosophie zugewandt, zeigte aber später doch in seinen wertvollsten Arbeiten den Zusammenhang mit der Physik. In seiner phantasievoll-sinnigen Spekulation kommt er zu teilweise theosophischen Resultaten und Möglichkeiten und gebraucht dabei vielfach sogar sehr gewagte Analogien. Er selbst nennt seine Philosophie einen wenn auch weit vom Mutterstamm abgezweigten Ableger der schellingschen Spekulation, dagegen weist er den Hegelianismus, der ihm „in gewissem Sinne die Kunst, ein richtiges Schliessen zu verlernen, ist“, entschieden ab.

Wie er sich sein Aufsteigen vom Gegebenen zu dem Metaphysischen dachte, darüber spricht er sich in der „Tagesansicht“ (S. 77 f.) als über sein theoretisches Prinzip der Tagesansicht aus: „Es gilt, von möglichst grossen Kreisen des Erfahrungsmässigen im Gebiete der Existenz auszugehen, um durch Verallgemeinerung, Erweiterung und Steigerung der Gesichtspunkte, die sich hier ergeben, zur Ansicht dessen zu gelangen, was darüber hinaus in den anderen, weiteren und höheren Gebieten der Existenz gilt, an die wegen ihrer Ferne die Erfahrung nicht reicht, oder deren Weite und Höhe unsere Erfahrung überreicht und übersteigt, mit der Vorsicht, die Verallgemeinerung, Erweiterung und Steigerung über das Gebiet

des Erfassbaren hinaus nur in dem Sinne und der Richtung vorzunehmen, die schon innerhalb des Erfassbaren selbst eingeschlagen ist, also nur das für die anderen, weiteren und höheren Gebiete in Anspruch zu nehmen, als gültig zu erachten, was sich um so mehr verallgemeinert, erweitert, steigert, je weiter und höher wir den Blick ins erfassbare Gebiet richten und dem Gesichtspunkte des Unterschieds, der durch die grössere Ferne, Weite, Höhe des Gebiets entsteht, dabei volle Rechnung tragen. Von je verschiedenere Ausgangspunkten, Seiten her Schlüsse in diesen Wegen einstimmig zusammentreffen, so sicherer wird der Glaube dadurch gestützt sein.“ Daß das, was über Gott und Jenseits von ihm ausgesagt wird, bewiesen sei, meint er selbst nicht, da sich in diesen Dingen überhaupt nichts beweisen lasse.

Nach ihm liegen die höchsten und letzten Wirklichkeiten auf der Seite des Geistigen in der höchsten und letzten Bewußtseinseinheit, der des göttlichen Geistes, nach Seiten des Körperlichen im einfachen Atome, als letztem Element der Körperwelt. Es gibt eine allgemeine und höchste Bewußtseinseinheit, die göttliche, die analog der menschlichen gedacht werden muß. Es gibt ihr untergeordnete und in ihrer gemeinsamen Unterordnung einander nebengeordnete Bewußtseinseinheiten, wozu die menschlichen gehören. Es gibt aber auch noch den Menschen übergeordnete, Gott untergeordnete Bewußtseinseinheiten, die der Erde und der Himmelskörper, indem jedes Gestirn seine eigene Sinneswelt hat und eine darüber aufsteigende höhere Bewußtseinswelt, die sich über der seiner Geschöpfe einheitlich zusammenschließt, sich gegen die der anderen Gestirne abschließt, für das göttliche Bewußtsein aber ganz offen ist, so daß die Gestirne, also auch die Erde, zwischen ihren Geschöpfen und Gott vermitteln. Unter den Menschen stehen wiederum die Seelen der Pflanzen. Die Einheit des höchsten Bewußtseins übersteigt alle niederen Bewußtseinseinheiten und stellt eine Verknüpfung zwischen ihnen her, deren sie sich bewußt ist, indem das Inbegreifen im Bewußtsein zugleich das Band des Inbegriffenen ist. Dagegen sind sich die niederen Bewußtseinseinheiten des Inbegriffenseins in der höheren und höchsten nicht unmittelbar bewußt. Unser irdisches Leben geht als neues Entwicklungsmoment in ein weiteres und höheres Leben ein und gewinnt Teil daran. Wie unsere Anschauung nach dem Erlöschen als Erinnerung in einem höheren Gebiete unseres Geistes wiedergeboren wird, so wird es auch unserem ganzen Geiste im Geiste darüber, dem er schon jetzt eingetan ist, begegnen. Im Jenseits sind die Geister nicht mehr an dieselben räumlichen Schranken gebunden wie im Diesseits, sie sind dort in einem freieren, innigeren und höheren Verkehr. Übrigens sollen das nur Glaubenssätze der Tagesansicht sein, die sich aber auf ein theoretisches, praktisches und historisches Prinzip stützen.

Wie es kein endliches Wesen, keinen Körper ohne Seele gibt, so hat die Welt als der Leib Gottes Gott zur Seele, und zwar hat Gott Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Seine Gedanken sind zugleich wirkend, d. h. Tatsachen, da es nichts Psychisches geben kann ohne Physisches. Im Menschen sind mit den seelischen Prozessen identisch Vorgänge im Gehirn und in den Nerven. Auch im zukünftigen Leben ist die Seele nicht körperlos, da keine Seele ohne Körper zu denken ist, und zwar soll ihr Körper nach der etwas phantastischen Ansicht Fechners sich zusammensetzen aus den unzähligen Wirkungen, die in unserem jetzigen Leibe nach allen Seiten hin sich fühlbar machen. Das Bewußtsein ist nicht in einem einzelnen Atom zu suchen, vielmehr hängt die Einheit der Seele oder des Bewußtseins mit der Einheit des körperlichen Organismus zusammen, sowie ihre Erhaltung mit dessen Erhaltung.

Das einfache Atom ist zwar als solches keiner Erscheinung fähig, aber

wird aus der Gesamtheit der körperlichen Erscheinungen als Schlußpunkt ihres Zusammenhangs abstrahiert und stellt den letzten Ansatzpunkt für alle exakte Berechnung dessen dar, was im einzelnen in der Welt berechenbar ist. Zu dem Gedanken dieser letzten Einzelheiten gelangen wir, indem wir die Analyse der körperlichen Erscheinungen bis zu ihrer letzten Grenze fortführen, wobei jene einfachen Dinge als letzte notwendige Anhaltspunkte der Verknüpfung und Berechnung der Erscheinungen übrig bleiben. Der Beweis der Realität der Atome liegt in der mathematischen Notwendigkeit, sie zu gebrauchen.

Die Moral Fechners ist eudämonistisch, ja hedonistisch, nur in anderem Sinne als dem gewöhnlichen. Es kommt darauf an, die größte Lust, das größte Glück in die Welt, in das Ganze der Zeit und des Raumes überhaupt zu bringen. Also nicht die Lust des einzelnen ist gemeint, sondern es handelt sich um die Welt als Ganzes, um die Erfüllung des Weltzwecks, der auf das Maximum von Lust gerichtet ist. Der Glaube ist der wahrste, welcher der Menschheit nach der Gesamtheit ihrer Beziehungen der heilsamste ist, wonach ein Schluß aus der Güte eines Glaubens auf seine Wahrheit zu machen sein soll. In der Ästhetik beabsichtigt Fechner nicht, das objektive Wesen des Schönen begrifflich festzustellen und aus ihm heraus das System zu entwickeln, vielmehr verwendet er den Begriff des Schönen zur Bezeichnung dessen, was unmittelbares Gefallen hervorruft, legt so das Hauptgewicht auf die Gesetze des Gefallens unter Rücksicht auf die Gesetze des Sollens, denen die Gesetze des Gefallens stets untergeordnet bleiben müßten. Wert legt er auf den Unterschied der direkten und assoziativen ästhetischen Eindrücke indem er unter direkten solche versteht, die subjektiverseits von der angeborenen oder nur durch Aufmerksamkeit und Übung im Verkehr mit Gegenständen gleicher Art entwickelten und verfeinerten inneren Einrichtung abhängen, assoziative solche, die von einer Einrichtung abhängen, welche dadurch entsteht, daß sich der Gegenstand wiederholt in Verbindung und Beziehung mit gegebenen Gegenständen anderer Art dargeboten hat. Vgl. Ed. v. Hartmann, Deutsche Aesthet. seit Kant, S. 328—357, der die Ästhetik Fechners als einen ästhetischen Eklektizismus bezeichnet.

Seine Grundansicht nennt Fechner idealistisch, sofern alle Existenz nach ihr in einem allgemeinsten, im göttlichen Bewußtsein ruht, nur daß sie nicht die Materie für ein Produkt des Geistes oder einseitig von ihm abhängig hält, sondern für eine immanente Bedingung seines Daseins. Er nennt sie materialistisch, da sie die Möglichkeit eines menschlichen Gedankens ohne ein Gehirn und eine Bewegung in diesem Gehirn verneint und nicht einmal einen göttlichen Gedanken ohne eine körperliche Welt und ohne Bewegungen in dieser Welt gestattet. Er nennt sie dualistisch, indem Leib und Seele zwei gar nicht aufeinander zurückführbare, grundwesentlich verschiedene und doch aufeinander bezogene Seiten der Existenz sind. Und endlich bezeichnet er sie als Identitätsansicht, da sie beides, Leib und Seele, nur für zwei verschiedene Erscheinungsweisen desselben Wesens hält, und da sie das Wesen, was beiden Erscheinungsweisen gemeinsam zugrunde liegt, in nichts als der untrennbaren Wechselbedingtheit beider Erscheinungsweisen und die letzte Bedingung der Untrennbarkeit in der Einheit des göttlichen Bewußtseins sieht. Schroff soll seine Ansicht nur der Monadologie widersprechen. Der christlichen Lehre sollen seine eigenen Ansichten viel mehr dienen, als sich von ihr trennen; die Stellung des Offenbarungsgläubigen erkennt er als berechtigt an. Seiner eigenen Theorie vorausgegangen, ja in seiner ganzen Theorie teils still, teils offen wirkend, soll die praktische Forderung eines Jenseits in Christi Sinne sein, ohne welche es keinen Antrieb zur Entwicklung seiner Lehre gegeben hätte.

Die Lehre von den Gesetzen, nach denen Leib und Seele zusammenhängen, nennt Fechner Psychophysik, als deren wissenschaftlicher Begründer er zu betrachten ist. Mit ihr, aus der sich allmählich die experimentelle Psychologie entwickelt hat, ist von ihm eine neue Wissenschaft geschaffen, und zugleich ist diese, trotz aller Einwände gegen die Psychophysik im ganzen und im einzelnen, Fechners hauptsächliches und unvergängliches Verdienst, besonders da er selbst nur wenig für diese Forschungen vorfand und mit den bescheidensten Hilfsmitteln arbeitete.

Obwohl dieses ganze Gebiet, weil experimentell, nicht zur Philosophie gehört, so sei doch folgendes darüber bemerkt: Schon Daniel Bernoulli in seiner Abh. de mensura sortis (Akad.) Petersb. 1738, und Laplace (welcher letztere dabei die Ausdrücke „fortune physique“ und „fortune morale“ gebraucht) hatten gelehrt, daß der Zuwachs an Befriedigung durch äußeren Erwerb (wenigstens innerhalb gewisser Grenzen) unter übrigen gleichen Bedingungen dem Verhältnis dieses Erwerbs zu dem schon vorhandenen Vermögen entspreche, daß also, wenn der Besitz sich in geometrischer Progression vermehre, die Befriedigung in arithmetischer Progression (oder nach logarithmischem Verhältnis) wachse. Hierauf hatte Euler das Analoge in bezug auf die empfundenen Tonhöhen und die zugehörigen Schwingungszahlen ausgesprochen. Nachdem dann Delezenne im Recueil des travaux de la soc. de Lille (1827) und in Fechners Repertorium der Experimentalphysik I, S. 341 (1832) und Ernst Heinrich Weber in Rud. Wagners Handw. der Physiol. III, 2. Abth., S. 559 ff., in bezug auf Gewichtsbestimmungen vermöge des Drucksinnes, auf die Vergleichung von Linienlängen und von Tonhöhen die Modifikation der Empfindung der relativen Reizveränderung (dem Verhältnis des Reizzuwachses oder überhaupt der Reizmodifikation zu dem jedesmal schon vorhandenen Reiz) proportional gesetzt hatten, behauptete Fechner auf Grund sehr zahlreicher Beobachtungen das Gesetz als ein innerhalb gewisser Grenzen allgemeingültiges, daß konstante Differenzen der Empfindungsintensitäten (die nach Fechners Voraussetzung stets die gleiche Größe haben) innerhalb gewisser Grenzen durchweg an die gleichen relativen Unterschiede der Reizintensitäten (also an die gleichen Quotienten aus dem jedesmaligen Reizzuwachs und der jedesmal schon vorhanden gewesenen Reizstärke) gebunden seien. Wirken auf denselben Sinn verschiedene Reize, deren Intensitäten eine geometrische Reihe bilden, so entstehen Empfindungen, deren Intensitäten eine arithmetische Reihe bilden. Die Intensitäten der Empfindungen verhalten sich wie die Logarithmen der Intensitäten der sie hervorrufenden Reize, wenn als Einheit der Schwellenwert des Reizes, d. h. diejenige Reizstärke angesehen wird, wobei die Empfindung in der Reihe wachsender Reize zuerst entsteht und in der Reihe abnehmender Reize zuerst verschwindet. Das Empfindungsinkrement de ist proportional dem relativen Reizzuwachs $\frac{dr}{r}$. Also gilt die „Fundamentalformel“ $de = K \frac{dr}{r}$ (wo K eine Konstante ist); durch Integration ergibt sich die „Maassformel“ $e = K \cdot \log r - K \cdot \log \varrho$ (wo ϱ den Schwellenwert des Reizes bezeichnet) oder $e = K \cdot \log \frac{r}{\varrho}$. Mit Rücksicht darauf aber, daß auch ohne äußeren Reiz der Nerv niemals ganz unerregt ist, ergibt sich, wenn die Intensität der inneren Reizung $= r_0$ gesetzt wird, die Gleichung $de = K \frac{dr}{r + r_0}$. (Daß jedoch keineswegs durchgängig eine genaue Proportionalität bestehe, sondern statt K eine Funktion von r zu setzen sei, die bei mäßigem Anwachsen von r nahezu konstant bleibe, bei stärkerem Anwachsen von r aber dem Nullwert zustrebe, indem bei sehr heftigem Reiz eine Grenze erreicht wird, jenseits

welcher die Empfindung nicht mehr wächst, zeigt Helmholtz in seiner physiolog. Optik § 21, der die fechnerschen Formeln nur als eine erste Approximation an die Wahrheit gelten läßt.) Fechner nimmt an, daß der Stärke des äußeren Reizes die Stärke der Nervenenerregung innerhalb bestimmter Grenzen proportional sei, und daß das „webersche Gesetz“, wie er es nennt, obgleich es richtiger das fechnersche hieße, für das Intensitätsverhältnis zwischen Nervenenerregung und Empfindung vielleicht in voller Strenge gelte, und daß es sich auf die Beziehungen zwischen den psychischen und den unmittelbar zugehörigen leiblichen Funktionen überhaupt anwenden lasse (was freilich sehr hypothetisch ist). Den Angriffen von Helmholtz, Hering, Langer u. a. gegenüber hält Fechner seine Lehre in allen fundamentalen Punkten insoweit aufrecht, als er in ihr die wahrscheinlichste Lehre sieht, die sich bisher hat aufstellen lassen, und auch nach seinen letzten Äußerungen wird er durch die mancherlei Ausstellungen nicht dahin geführt, die in den „Elementen“ aufgestellten Prinzipien und daraus fließenden Folgerungen und Formeln zu verlassen. Auf die vielen die Psychophysik betreffenden Diskussionen einzugehen, ist hier nicht der Ort.

So sehr auch diese neue Wissenschaft der Psychophysik zu ausgebreiteten und exakten Forschungen, Beobachtungen und Experimenten Veranlassung gegeben hat, und von so außergewöhnlicher Wirkung sie gewesen ist, so hat doch die ganze Weltanschauung Fechners, da sie zu sehr nur Glaubenssache und durch unsichere Analogien großenteils gewonnen ist, wenig unbedingte Anhänger, wenn auch einzelne ihrer Hauptsätze, z. B. die psychophysische Identität, manche Bekenner gefunden haben. W. Pastor, Im Geiste Fechners, Naturwissenschaftl. Essays, Berl. 1901. Ein warmer Verehrer Fechners ist der Mediziner P. J. Möbius, der sich auf philosophischem Gebiete, namentlich durch seine Schrift über Schopenhauer, bekannt gemacht hat, und in seiner Stachyologie, Lpz. 1901, einige Gespräche ganz im Geiste Fechners veröffentlicht und meint, auch die, die auf dem Boden der Wissenschaft ständen, würden mehr und mehr erkennen, daß Fechners Metaphysik die allein mögliche sei. Fechners Geist werde allmählich die Herrschaft erwerben, die ihm gebühre. S. von Möbius auch: Das Pathologische bei Nietzsche, Leipz. 1902. Üb. den physiologischen Schwachsinn des Weibes, 6. Aufl., Lpz. 1904. Üb. Kunst u. Künstler, Lpz. 1901. Ausgewählte Werke 1—5, 1904. Über ihn Herm. Lorenz, Möbius als Philosoph, Diss., Erlang. 1900.

Friedrich Paulsen (geb. 1846, Prof. d. Philos. in Berlin) hat sich mit Kant eingehend beschäftigt, s. ob. S. 253 u. III, wo über seinen „Kant“ ausführlicher berichtet worden ist. Außerdem hat er veröffentlicht: Geschichte des gelehrten Unterrichts auf d. deutsch. Schulen u. Universitäten vom Ausg. des Mittelalters bis zur Gegenw., Lpz. 1885, 2. Aufl. 1895, System der Ethik m. e. Umriss der Staats- u. Gesellschafts., Berl. 1889, 6. Aufl., ebd. 1903, Einleitung in d. Philos., Berl. 1892, 12. Aufl. 1905, Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles. Drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus, Berl. 1900, Universitäten u. Universitätsstudium, Berl. 1902, Die höheren Schulen Deutschlands u. ihr Lehrerstand, 1904, u. sonstige auf Philosophie u. Pädagogik sich beziehende Schriften. Seine Philosophia militans „Gegen Klerikalismus und Naturalismus“, 5 Abhandlgn., Berl. 1901, ist von uns schon verschiedentlich zitiert worden. Von Abhandlungen erwähnen wir: Ueb. d. Verhältniss d. Philosophie zur Wissensch., Vierteljahrsschr. f. wissensch. Phil., 1, 1877, S. 15—50, Ueb. Begr. d. Substantialität, ebd., S. 488 bis 513. Ihren großen Erfolg verdanken seine Werke zum Teil der lesbaren Form, der anschaulichen, lebendigen Sprache, sowie der Klarheit, mit der die Ansichten vorgeführt werden. In seinen Anschauungen bekennt sich Paulsen am meisten zu Fechner und Wundt, aber auch die Einwirkung Kants, Schopenhauers und

Spinozas läßt er merken. Seine Abhandlung gegen Haeckel schließt er mit der Äußerung, daß wir entweder zum reinen Materialismus zurückkehren müßten oder vorwärts gehen zu einem objektiven Idealismus, der die physikalische Weltbetrachtung nicht überhaupt verwerfen, aber als eine einseitige Betrachtung der allgemeinen philosophischen Ansicht ein- und unterordne, vorwärts zu Fechner.

Er behandelt in seiner Einleitung, abgesehen von einem kurzen Anhang über die Probleme der Ethik, nur die der Metaphysik und der Erkenntnistheorie. Seine Definition der Philosophie als „Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnis“ ist zu weit. Er bekämpft entschieden den Substanzbegriff, namentlich sofern er auf die Seele angewandt wird, und tritt für die Fassung der Seele als Aktualität ein. Wir erkennen nach ihm die Wirklichkeit, soweit wir selbst sie sind, oder soweit sie das ist, was wir sind, nämlich Geist. Gegenüber der intellektualistischen verdient die voluntaristische Psychologie den Vorzug; zugleich besteht der universelle Parallelismus zu Rechte: kein psychischer Vorgang ohne Bewegung, kein Bewegungsvorgang ohne begleitenden psychischen Vorgang. Schließlich nimmt als Weltanschauung Paulsen den idealistischen Pantheismus oder Monismus an. Das Individualleben verhält sich zum Volksleben wie ein Akzidens zur Substanz, das Volksleben gehört wieder zu einem Menschheitsleben, und mit diesem ist es eingeschlossen in das Gesamtleben der Erde; schließlich fließt aber alles Leben aus dem einheitlichen, allumfassenden Leben Gottes, zu dem sich alles einzelne Wirkliche als unselbständiges Akzidens verhält. Die Ethik Paulsens will nicht eine abstrakte, über den Zeiten stehende sein, sondern sie will die unmittelbare Gegenwart berücksichtigen, ist deshalb auch in der Erörterung der Prinzipien am schwächsten. Paulsen bekennt sich im ganzen zur utilitaristischen oder, wie er lieber sagt, zur teleologischen Ethik. Die Moralgesetze sind Regeln, auf deren Befolgung die menschliche Wohlfahrt beruht, sie ist also Güterlehre. Die hedonistische Fassung des höchsten Gutes wird nicht angenommen. S. Fel. Tocco, *La filosofia di Feder. Paulsen*, 1897.

§ 33. An Schellings positive Philosophie, in deren Prinzipienlehre er die Einheit der schopenhauerschen und hegelschen Lehre findet, knüpft an Eduard von Hartmann, welcher einen konkreten Monismus des unbewußten absoluten Geistes mit den Attributen Wille und Vorstellung (Idee) lehrt. Hegels logische Idee soll ebensowenig ohne Willen zur Realität gelangen, als es Schopenhauers blindem vernunftlosen Willen möglich sei, sich zu urbildlichen Ideen zu determinieren, weshalb Hartmann beide als koordinierte gleichberechtigte Prinzipien faßt, die als Funktionen eines und desselben funktionierenden Wesens zu denken seien. Der Wille setzt das „Dass“ (die reale Existenz), die Idee das „Was“ (die ideale Essenz) der objektiv-realen Welt und der Dinge. Aus der Natur des Willens folgt das notwendige Überwiegen des Schmerzes. Deshalb wäre das Nichtsein der Welt vorzuziehen ihrem Sein, obwohl die seiende Welt die beste aller möglichen Welten ist. v. Hartmann verbindet so den Pessimismus mit dem Optimismus. Das Ziel der zweckmäßigen Entwicklung der Welt ist die Zurückwendung des universellen Willens ins Nichtwollen. Das Mittel dazu ist größtmögliche Steigerung des Bewußtseins, weil nur in diesem die Vor-

stellung sich in der zu einer Opposition erforderlichen Emanzipation vom Willen befindet. — Hartmann bezeichnet seine Lehre vom erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt aus als „transscendentalen Realismus“. In der Religionsphilosophie strebt er durch Überwindung des indischen abstrakten Monismus und des jüdisch-christlichen Theismus einen „concreten Monismus“ an.

von Hartmann, Philos. des Unbewußten, Berl. 1869, 11. Aufl. in 3 Bdn., 1904. Ueber d. dialektische Methode (s. o. S. 53). Schellings posit. Philos. als Einheit von Hegel u. Schopenh., Berl. 1861. Aphorismen über d. Drama, Berl. 1870. Das Ding an sich u. seine Beschaffenh., Berl. 1871. Gesamm. philos. Abhandlungen zur Philos. des Unbewussten, Berl. 1872. Erläuterungen zur Metaphys. d. Unbew. mit besond. Rücks. auf d. Panlogism., ebd. 1874. Shakespeares Romeo u. Julia, Lpz. 1875. Die Selbstzerstg. des Christenth. u. d. Relig. d. Zukunft, Berl. 1874. Wahrh. u. Irrthum im Darwinism., eine krit. Darstellg. d. organ. Entwicklungstheorie, ebd. 1875, 2. Aufl. in Bd. III der Phil. d. Unb. Krit. Grundlegung d. transscendentalen Realismus, 2. erweit. Aufl. von: „Das Ding an sich u. seine Beschaffenheit“, ebd. 1875, 3. Aufl. 1886, in: Ausgew. WW. Zur Reform des höh. Schulwesens, Berl. 1875. J. H. v. Kirchmanns erkenntnisstheor. Realismus, ein krit. Beitrag zur Begründ. des transscendental. Realismus, ebd. 1875. Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie, Berl. 1872 (zuerst anonym), in 2. Aufl. mit dem Namen, 3. Aufl. in Bd. III der Phil. d. Unb. Gesammelte Stud. u. Aufsätze, Berl. 1876 (darin u. a.: Beiträge zur Naturphilosophie, Das philos. Dreigestirn des 19. Jahrh.s Schelling, Hegel, Schopenhauer). Neukantianismus, Schopenhauerianismus u. Hegelianismus in ihrer Stellung zu der philos. Aufgabe der Gegenw., 2. Aufl. der Erläuterungen zur Metaph. des Unbew., Berl. 1877. Phänomenologie des sittl. Bewusstseins, Berl. 1879, 2. Aufl. 1886, unt. d. Titel: Das sittl. Bewusstsein, in: Ausgew. WW. Zur Gesch. u. Begründung des Pessimismus, Berl. 1880, 2. erw. Aufl., Lpz. 1891. Die Krisis des Christenthums in d. modernen Theologie, Berl. 1880. Religionsphilosophie, 1. histor.-krit. Th.: Das religiöse Bewusst. der Menschh. im Stufengang seiner Entwicklung, Berl. 1881, 2. system. Th.: D. Religion des Geistes, Berl. 1882. Philos. Fragen der Gegenwart, Lpz. 1885 (der 4. Aufs.: Uebers. der wichtigst. philos. Standpunkte, enthält eine kurze Darstellung des eigenen philos. Systems, und zwar so, daß seine Lösung jeder bestimmten Frage als die Synthese zweier einseitigen Lösungen erscheinen soll, so Panpneumatismus als höhere Synthese des Panlogismus und Panthelismus). Der Spiritismus, ebd. 1885, 2. Aufl. ebd. 1898. Moderne Probleme, ebd. 1886. Aesthetik, 1. histor.-krit. Th.: D. deutsche Aesthet. seit Kant, Berl. 1886, 2. systemat. Th.: Die Philos. des Schönen, 1887. Diese letzten in: Ausgew. WW., die Berl. 1885 ff. erschienen. Lotzes Philosophie, Lpz. 1888. Zwei Jahrzehnte deutscher Politik und die gegenwärtige Weltlage, Lpz. 1888. Kritische Wanderungen durch die Phil. der Gegenwart, ebd. 1889. Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie, ebd. 1889 (in Ausgew. WW.). Die Geisterhypothese des Spiritismus und seine Phantome, ebd. 1891. Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik, ebd. 1893. Die socialen Kernfragen, ebd. 1894. Tagesfragen, ebd. 1896. Kategorienlehre, ebd. 1896 (in Ausgew. WW.). Schellings phil. System, ebd. 1897. Ethische Studien, ebd. 1898. Geschichte der Metaphysik, 2 Bde., ebd. 1899—1900. Zur Zeitgeschichte, ebd. 1900. Die moderne Psychologie, ebd. 1901. Die Weltanschauung der modernen Physik, Lpz. 1902. Das Christenthum des Neuen Testaments. Zweite umgearbeitete Auflage der Briefe üb. d. christl. Religion, Gotha 1905. — Die Briefe waren unter dem Pseudonym F. A. Müller 1870 erschienen. Bemerkt sei noch, daß 1895 sämtliche WW. v. H.s in den Verlag von H. Haacke in Leipzig (jetzt Sachsa i. H.) übergegangen sind. Eine sachlich geordnete Übersicht der Schriften H.s findet sich als Anhang zu dem 2. Bde. seiner Gesch. der Metaph. Lichtstrahlen aus E. v. H.s sämmtl. WW., herausgeg. u. mit einer Einleit. versehen v. M. Schneidewin, Berl. 1881, 2. Ausg. Lpz. 1890. Seinen Entwicklungsgang hat H. selbst dargelegt, in ges. Stud. u. Aufs., No. 1, u. im Vorw. der 3. Aufl.; s. ferner C. Heymons, Ed. v. H., Erinnerungen aus d. Jahren 1868—1881, Berl. 1882.

Über Hartmanns Philosophie handeln außer den oben erwähnten Schriften von J. B. Meyer (S. 210) u. L. Weis (S. 274) auch Jul. Bahnsen, zur Phil. d. Gesch., eine krit. Besprechung hegel-hartmannschen Evolutionismus aus schopenhauerschen Principien, Berl. 1871. G. C. Stiebeling, Naturwissensch. gegen Philos. Eine Widerleg. der hartmannsch. Lehre vom Unbewussten in der Leiblichk., nebst einer kurzen Beleuchtung der darwinschen Ansichten über den Instinct, New-York 1871. J. C. Fischer, H.s Philos. des Unbew., ein Schmerzensschrei des gesund. Menschenverstandes, Lpz. 1872. A. T(aubert), Philos. gegen naturwissensch. Ueberhebg., eine Zurechtweisg. des Dr. Geo. Stiebeling u. seiner angebl. Widerleg. der hartmannsch. Lehre vom Unbew. in der Leiblichk., Berl. 1872. Karl Frhr. du Prel, D. gesunde Menschenverst. von den Problemen der Wissensch. In Sachen J. C. Fischer contra H., Berl. 1872. Gust. Knauer, Das Facit aus E. v. H.s Philos. des Unbew. gezogen, Berl. 1873. Johs. Volkelt, Das Unbew. u. der Pessimismus, Berl. 1873. Joh. Rehmke, H.s Unbewusstes auf d. Logik hin krit. beleuchtet, I.-D., Zürich 1873. Herm. Ebbinghaus, Ueber die h.sche Philos. des Unbew., Bonner I.-D., Düsseldorf 1873. R. Haym in Preuß. Jahrb., 31, 1873, auch in dessen Ges. Aufs., Halle 1903. Alex. Schweizer, H.s Phil. des Unbew., ihr Gnosticism. u. metaph. Werth in: Zeitschr. für wissenschaft. Theol., 17. Jahrg. 1874, S. 407 bis 435. Gust. Hansemann, E. v. H.s Phil. des Unbew. f. das Bewusstsein weiterer Kreise, Lpz. 1874. Mor. Venetianer, D. Allgeist, Grundzüge des Panpsychismus. im Anschluss an die Phil. des Unbew., Berl. 1874. C. F. Heman, E. v. H.s Relig. der Zukunft in ihrer Selbstzersetzg. nachgewiesen, Lpz. 1875. W. Sonntag, Herr v. H. u. die Selbstzersetzg. des Christenthums, Gera 1875. Johs. Huber, Die relig. Frage wider Ed. v. H., Münch. 1875. J. H. v. Kirchmann, D. Princip des Realismus, Berl. 1875. A. Ebrard, H.s Phil. des Unbew., Gütersloh 1876. C. Uphues, Kritik des Erkennens. Würdigung der Erkenntnistheorie E. v. H.s, Ueberwegs u. d. alten u. neuen Scholastik, Münster 1876. Bonatelli, La filosofia dell' inconscio di Ed. v. H. esposta ed esaminata, Roma 1876. B. Carneri, Der Mensch als Selbstzweck. Eine positive Kritik des Unbew., Wien 1877. O. Schmid, Die naturwissenschaftl. Grundlagen der Phil. des Unbew., Lpz. 1877, s. v. H.s Entgegn. im Anh. der 2. Aufl. v. Philos. d. Unbewusst. etc. K. O. Anhuth, Das wahnsinnige Bewusstsein u. die unbewusste Vorstellung, Halle 1877. J. H. v. Kirchmann, Ueb. H.s Phänomen, d. sittl. Bew., Abh. d. Berl. Philos. Gesellsch., Lpz. 1879. Lor. Engelbr. Fischer, Ueb. d. Pessim. (frankf. zeitgen. Brochür., n. F., Bd. 2, H. 2), Frankf. a. M. 1880.

Dorner, H.s pessimist. Philosophie, in: Theol. St. u. Kr. 1881, S. 1—106. O. Plumacher, Der Kampf ums Unbewusste, nebst einem chronologisch. Verzeichniss der Hartmann-Litteratur als Anhang, Berl. 1881, 2. Aufl. Lpz. 1891 (das chronologische Verz. bis 1890 fortgesetzt). Carl Braig, D. Zukunftsrel. des Unbewussten u. d. Princ. des Subjectivism., Frb. i. B. 1882. Alfr. Weber, Wille zum Leben od. Wille zum Guten? Vortr. üb. H.s Philos., Strassb. 1882. A. Lasson, D. Entwickel. des relig. Bewusst. der Menschheit nach E. v. H. Vortr. d. philos. Gesellsch. z. Berl., N. F., 3. H. Halle 1883. R. Köber, Das philos. Syst. Ed. v. H.s, Breslau 1884. Alfr. Schüz, Philosophie u. Christenth., e. Charakterist. der hartmannsch. Weltanschauung f. jeden Gebildeten, Stuttg. 1884. Jul. Happel, E. v. H.s Rel. des Geistes nach ihr. Verdienst. u. Schwäch. gewürdigt, in: Jahrb. f. protest. Theol., X, 1884, S. 513—550. Chr. Hönes, E. v. H.s Rel. Philos., in: Theol. Stud. aus Württemb., V, 1884, S. 1—31, 85—111. C. Fr. Heman: Ueb. wissenschaft. Versuche neuer Religionsbildung., Habil.-Vorl., Bas. 1884. G. Hartung, H. u. Lotze, in: Philos. Monatsh. 21, 1885, S. 1—20. Franz Jacobowski, D. pessimist. Weltansch. des Dr. E. v. H. als Wegweiser zur christl. Wahrh., Lpz. 1886. G. J. P. J. Bolland, Voorzienigheid en Natuurwet, overgedrukt uit het Natuurkundig Tijdschrift vor Nederlandsch-Indie, Deel 47, S. 1—107, Batavia en Noordwijk, 1887; ders., Schijn en Wesen, ebend., S. 385—527. S. auch d. Streifzüge durch d. Phil. d. Gegenw., ob. S. 414. A. Marcus, H.s inductive Philosophie im Classicismus, Wien 1888. Arth. Drews, Ed. v. H.s Philos. u. der Materialism. der modernen Cultur, Lpz. 1890. Max Schneidewin, Offener Br. an E. v. H. zum 50. Geburtst. des Philos., Lpz. 1892. A. Faggi, La filosofia dell' inconsciente, Firenze 1891; ders., La religione secondo E. v. H., Firenze 1892; ders., H. e l'estetica tedesca, ebd. 1895. Th. Achelis, D. Begr. des Unbewussten in psycholog. u. erkenntnisstheoret. Hinsicht b. H., Philos. Jahrb. VI. W. Caldwell, The Epistemology of E. v. H., Mind 1893. N. Kurt, Wahrh. u. Dicht. in d. Hauptlehren v. H.s, Lpz. 1894; ders., Die Selbstzersetzung der Verantwortlichkeits-

theorie Ed. v. H.s, Ztschr. f. Philos., 99, 1891, S. 244—257. J. M. Walser, Ueb. d. Phänomenologie des sittl. Bewusstseins E. v. H.s. E. kritische Darstell. seiner Moralprincip., Diss., Lpz. 1897. E. König, E. v. H.s Kategorienl., Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 113, 1898, S. 232—252, 114, 1899, S. 78—104. Ed. Caldwell, H.s moral and social philos., I. The posit. Ethics, II. The Metaphysic, The philos. Rev. VIII, 1899. Üb. d. Kategorienl. v. H.s s. P. Natorp, A. f. s. Ph., 6, 1900, S. 91—117. G. J. D. J. Bolland, Alte Vernunft u. neuer Verstand od. d. Unterschied im Princip zwisch. Hegel u. E. v. H. E. Versuch z. Anregung neuer Hegelstudien, Leiden 1902. Arth. Drews, E. v. H.s philos. System im Grundriss mit einer biographisch. Einleitung, Heidelb. 1902 (ausführlich). H. Chuseau, Ed. v. H.s Stellung zum psychophys. Parallelism., Diss., Kgsb. 1905. — Vergl. üb. H. die S. 229 genannte Schrift v. H. Vaihinger, auch die S. 210 f. erwähnten Schriften üb. d. Pessimismus.

Karl Rob. Eduard von Hartmann, geb. 1842 in Berlin, seit 1860 Offizier, nahm wegen eines nervösen Knieleidens 1865 seinen Abschied, promovierte 1867 in Rostock und lebt jetzt als Privatmann in Gross-Lichterfelde bei Berlin. Außer den Arbeiten, die philosophischen, philosophie-geschichtlichen und kritischen Inhalts sind, hat v. Hartmann eine große Anzahl Schriften, Abhandlungen und Artikel über religiöse, soziale, politische Fragen, z. B. über Judentum, Schulreform, Frauenemanzipation u. a. geschrieben und zeigt sich überall trefflich orientiert, von weitem Blick und von großer Selbständigkeit, so daß er nicht nur auf philosophischem, sondern auch auf anderen, die Tagesfragen betreffenden, Gebieten klärend und höchst anregend gewirkt hat.

Er lehrt auf erkenntnistheoretischem Gebiet einen transzendentalen Realismus im Gegensatz zum naiven Realismus einerseits und dem transzendentalen Idealismus anderseits, d. h. er benutzt die Kausalität der unsere Sinnlichkeit affizierenden Dinge, um vom Inhalt des Bewußtseins zu einer bewußtseins-transzendenten Welt zu gelangen. Diese transzendente Kausalität ist der einzige Fall, wo das erkenntnistheoretisch Transzendente oder Transsubjektive, wenn auch nicht mit seinem Sein, so doch mit dem Endpunkte seines Funktionierens in den Bewußtseinsinhalt gleichsam hineinragt. Es werden dann die Bedingungen festgestellt, unter denen die jenseitige Welt (das Ding an sich) stehen muß, um überhaupt auf uns zu wirken und so zu wirken, wie sie wirkt.

Hartmann will spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode gewinnen. Er hält in den Realwissenschaften jede apodiktisch gewisse Erkenntnis für unmöglich und verlangt, daß auch die Philosophie und Metaphysik sich mit einer hypothetischen Erkenntnis von größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit begnüge, wie sie aus den von der Erfahrung aufsteigenden Induktionen folgt. In der Philosophie des Unbewußten versucht er von einer möglichst breiten empirischen Basis hauptsächlich naturwissenschaftlichen und psychologischen Materials allmählich aufzusteigen. In einer Reihe von Erscheinungen glaubt er unbewußte Willensakte und Vorstellungen nachzuweisen, so bei der willkürlichen Bewegung im Instinkt, in den Reflexbewegungen. Er macht auf das Unbewußte aufmerksam in der Naturheilkraft, in der geschlechtlichen Liebe, im Gefühle, in der künstlerischen Produktion, in der Sprache, im Denken usw. Auf allen diesen Gebieten findet er einen tieferen Hintergrund, ein Agens, das nach Zwecken arbeitet, aber nicht ins Bewußtsein tritt. Hartmann verwirft sowohl den leibnizschen Begriff des Unbewußten als minimalen Bewußtseins, als auch den benekeschen als rein geistiger Disposition und läßt das Unbewußte nur in vierfacher Bedeutung gelten: 1. als physiologisches Unbewußtes oder materielle Hirn- und Ganglien-Disposition, 2. als relativ unbewußte psychische Phäno-

mene, die nur für das oberste Zentralbewußtsein des Organismus unbewußt, für niedrigere Nervenzentra in demselben aber bewußt sind, 3. als absolut unbewußte psychische Tätigkeit, 4. als absolut unbewußtes substantielles geistiges Subjekt, das vermittelt seiner unbewußten essentiellen Attribute die unbewußte Tätigkeit ausübt. Das physiologische Unbewußte dient nur als physische Entstehungsbedingung psychischer Phänomene; das relativ Unbewußte liefert die Empfindungsbausteine für das Bewußtsein der nächsthöheren Individualitätsstufe im Organismus; die absolut unbewußte psychische Tätigkeit formt durch ihre kategorialen schöpferischen Synthesen die Empfindungsbausteine zur qualitativen Gesamtempfindung, Anschauung, Vorstellung usw. und reagiert auf bewußte Vorstellungen teleologisch mit Wollen. Alle psychischen Phänomene sind bewußt oder höchstens relativ unbewußt; alle psychische Tätigkeit wie Denken und Wollen ist absolut unbewußt und wird nur indirekt erschlossen aus den Veränderungen, die sie in dem Ablauf der psychischen Phänomene hervorbringt. Das Ich ist nur das subjektiv phänomenale, passive Spiegelbild des tätigen Subjekts im Bewußtsein. Das absolut Unbewußte ist die Ursache aller derjenigen Vorgänge in einem organischen und Bewußtseins-Individuum, welche eine psychische und doch nicht bewußte Ursache voraussetzen. Von diesem wird nun die Einheit behauptet. Es gibt nicht substantiell verschiedene Individuen, sondern das ganze Unbewußte ist ein einziges Individuum ohne außer ihm stehende koordinierte Individuen, das alle Erscheinungsindividuen als subordinierte unter sich befaßt und in sich enthält. Es ist das alles umfassende Individuum, das absolute und macht schließlich das aus, was den Kern aller bedeutenden Philosophen gebildet hat, Spinozas Substanz, Fichtes absolutes Ich, Hegels absolute Idee usw. Es ist der absolute Geist, der via negationis als unbewußter, via eminentiae als überbewußter zu bestimmen ist.

Während Spinoza seiner Substanz Ausdehnung und Denken zuspricht, kommt dem Unbewußten Hartmanns Wille und Logisches zu. Der an sich alogische Wille wird, indem er sich zum Wollen erhebt und ziellos aus der Ruhe der Potentialität herausdrängt, antilogisch, während das Logische in logischer Reaktion gegen das antilogische Wollen sich zunächst zum absoluten Zweck determiniert, diesen aber in das System der Mittel logisch entfaltet und dadurch sich zur Idee konkretisiert. Das „Dass“ der Welt ist logisch wie der Wille, das „Was“ der objektiv-realen Welt ist logisch determiniert wie die Idee. Weder ist die Idee ein sekundäres Erzeugnis des Willens wie bei Schopenhauer, noch ist der Wille ein untergeordnetes Moment in der Idee wie bei Hegel.

Daß die Welt die beste unter allen möglichen ist, wenngleich ihr Nichtsein ihrem Sein vorzuziehen wäre, erhellt namentlich aus ihrer von unbewußter Vorsehung geleiteten, möglichst zweckmäßigen Entwicklung. So ist z. B. nur durch den Kunstgriff, daß der Kindheit und Jugend alles wegen seiner Neuheit interessant ist, das Leben auszuhalten. Partielle Unterbrechung des individuellen Bewußtseins und des historischen Bewußtseins der Menschheit durch Tod und Geburt bewahrt die Natur vor Erschlaffung. Das endliche Ziel der ganzen Entwicklung, die Erlösung des Willens aus der Unseligkeit des Seins, wird auf die klügste Weise erreicht. Die Weisheit des Unbewußten zeigt sich nicht nur in der ganzen Einrichtung der Welt, sondern auch dadurch, daß es selbst ins Einzelne eingreift, z. B. in die Gehirne der Menschen, welche den Verlauf der Geschichte nach dem vom Unbewußten beabsichtigten Ziele hinleiten. Der Urfehler soll wieder auf die einfachste Weise rückgängig gemacht werden, und dies geschieht durch den ganzen Weltprozeß. Vor der Hand werden die Menschen, damit sie nicht etwa untätig werden, sondern auf das Ziel losarbeiten, in der

Illusion gehalten, als arbeiteten sie für ihr eigenes Glück. Aber auch der zur Erkenntnis dieses illusorischen Standpunkts Gelangte kann doch nur so weit kommen, die Zwecke des Unbewußten zu seinen Zwecken zu machen. Nur in der Hingabe an das Leben und seine Schmerzen, die es im Übermaße bringt, kann etwas für den Weltprozeß geleistet werden. Das Bewußtsein, daß die Welt besser nicht da wäre, muß allgemein werden oder wenigstens die Mehrzahl der Menschen erfüllen; so wird ein negativer Wille erregt, und das positive Wollen, d. h. die Welt, wird aufgehoben. „Das Logische macht also, dass die Welt eine bestmögliche wird, nämlich eine solche, die zur Erlösung kommt, nicht eine solche, deren Qual in unendlicher Dauer perpetuiert wird.“ Die Universalwillensverneinung ist nur als ein zentraler metaphysischer Akt im Absoluten zu denken, der aber peripherisch durch die Vielheit der Bewußtseine vermittelt sein muß.

Von Hegel unterscheidet sich v. Hartmann außer dem Angegebenen hauptsächlich dadurch, daß er dessen einseitigen Intellektualismus zu vermeiden sucht und den endlichen Individuen und ihrem Gefühlsleben ein größeres Recht auf Befriedigung zugesteht. (S. v. Hartmann, *Mein Verhältnis zu Hegel*, in: *Krit. Wanderungen etc.*, No. III, S. 43–75.) Von Schopenhauer unterscheidet er sich durch die Verwerfung der exklusiven Subjektivität von Raum, Zeit und Kategorien (samt deren Konsequenzen), durch die Annahme eines atomistischen Dynamismus zur Erklärung der Materie, durch die Behauptung, daß dasjenige, was uns als Gehirn erscheint, nicht zureichende Ursache des Intellekts überhaupt, sondern nur Bedingung der Form des Bewußtseins sei, und durch die Leugnung der Möglichkeit einer individuellen Willensverneinung samt ihren quietistisch-asketischen Konsequenzen. (Vgl. v. Hartmann, *Mein Verh. zu Sch.*, in: *Philos. Frag. d. Gegenw.*, II.) Die metaphysische Spitze des hartmannschen Systems steht der Prinzipienlehre der positiven Philosophie Schellings am nächsten, führt aber bei v. Hartmann zu einer von der schellingschen ganz verschiedenen Weltanschauung.

In der Naturphilosophie des Unorganischen (vgl. „Die Weltanschauung der modernen Physik“) behandelt v. Hartmann die beiden Hauptsätze der Energielehre, die Prinzipien der Mechanik und ihren Zusammenhang mit dem ersteren, die Lehre vom Äther, die Probleme der Fernwirkung und der Gravitation, die Theorie der Materie und den Streit zwischen der dynamischen, hylokinetischen und energetischen Richtung in der theoretischen Physik. Besondere Aufmerksamkeit widmet er dem zweiten Hauptsatz der Energielehre, der Energieentwertung oder dem Entropiewachstum, seiner noch viel umstritteneren Deutung und seinen Konsequenzen in bezug auf die räumliche und zeitliche Endlichkeit der Welt und des Lebensprozesses. (Vgl. v. Hartmann „Energetik-Mechanik und Leben“ in der *Zeitschr. f. Phil. und phil. Kritik*, Bd. 124, S. 128–154.) In der Naturphilosophie des Organischen (vgl. Teil III der *Phil. d. Unb.* und die daselbst im Vorwort der 11. Auflage angeführten Zeitschriftenaufsätze, auch „Kategorienlehre“ S. 431 bis 495) vertritt er eine metaphysische oder unbewußt-psychische Unterart des Vitalismus, der nach längerer Unterdrückung durch die materialistische und mechanische Weltanschauung in der neuesten Biologie wieder in wachsendem Maße Vertreter findet. Während in der unorganischen Natur allein die unorganischen Gesetze, die nur im allgemeinen zweckmäßig bestimmt sind, zur Geltung gelangen, treten in der organischen Natur höhere organische Gesetze hinzu, die nicht nur allgemeine, sondern auch spezielle Zweckmäßigkeit für den besonderen Fall entfalten, und wirken mit den ersteren zusammen, wodurch andere und verwickeltere Gesamtwirkungen entstehen, als wenn die ersteren allein obgewaltet hätten. Bei beiden Arten der Gesetzmäßigkeit wird die gesetzmäßige

Determination der Wirkung als unbewußte logische Idee, ihre dynamische Realisation als unbewußtes Wollen aufgefaßt. Die gesamte Natur ist nur ein Durchgangspunkt vom unbewußten zum bewußten Geist, ein vom ersteren gesetztes Mittel zum Zweck des letzteren.

In der „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“ sucht v. Hartmann zu scheiden zwischen echten Moralprinzipien und unechten, zu welchen letzteren er alle heteronomen und egoistischen rechnet, und dann innerhalb der echten die ethischen Standpunkte, welche sich auf die Triebfedern, Zwecke und metaphysischen Wurzeln der Sittlichkeit stützen, in geordneter Reihenfolge und zusammenhängender Entwicklung darzulegen, nach ihrem relativen Werte zu würdigen und in ihrem höchsten Prinzip als aufgehobene Momente zusammenzufassen. Als dem sittlichen Bewußtsein unentbehrlich werden vorausgesetzt die objektive Teleologie oder der providentielle Evolutionismus und der konkrete Monismus, oder die Weseneinheit der sittlichen Individuen untereinander und mit dem absoluten Subjekt. In der subjektiven Geschmacks-, Gefühls- und Vernunftmoral offenbart sich die unbewußte Vernünftigkeit zunächst noch in Verkleidungen; in den objektiven Moralprinzipien tritt die Vernünftigkeit des Sittlichen als solche ins Bewußtsein; in den metaphysischen Moralprinzipien erfaßt das sittliche Bewußtsein die tiefsten Wurzeln seiner selbst und der sittlichen Weltordnung. Die sittliche Sphäre entspringt aus einer Reflexion der übersittlichen metaphysischen Sphäre in die untersittliche natürliche, indem der objektive metaphysische Zweck im menschlichen Bewußtsein zum subjektiv verbindlichen sittlichen Gesetz umgeprägt wird. In seinen „Sozialen Kernfragen“ und andern populären Schriften hat H. Bausteine zu einer künftigen Sozialethik vorbereitet.

Den eudämonologischen Pessimismus vertritt Hartmann in ebenso energischer Weise wie den teleologischen Optimismus und hält nur auf pessimistischer Basis die Motivationskraft der Ethik für gesichert. Der empirische Pessimismus dient als praktisches Hilfsmittel zur Überwindung des Egoismus, der metaphysische nur zur näheren theoretischen Bestimmung des Endzwecks des Weltprozesses (vgl. Philos. Frag. d. Gegenw. V, 3, D. Pessimism. u. d. Eth.). Der Weltwert ist positiv an allen anderen Maßstäben, dem ästhetischen, sittlichen, religiösen, logischen, teleologischen, evolutionistischen und dem des blinden Wollens; nur an dem der Glückseligkeit bemessen ist er negativ, und zwar nicht bloß auf Erden, sondern soweit das Bewußtsein und seine Gesetze reichen, also auch auf anderen Weltkörpern und in etwaigen anderen Erscheinungswelten. Das negative Glückseligkeitsfeld wird um so größer, je höher die Entwicklung des bewußten Geisteslebens ansteigt; es besteht also eine Antinomie zwischen Glückseligkeit und Entwicklung. Auf Veranlassung der hartmannschen Ansichten ist der Pessimismus während einer Reihe von Jahren sehr viel behandelt worden. Freilich ist es viel zu viel behauptet, wenn v. Hartmann ausspricht, daß der Pessimismus zu den bestbegründeten Wahrheiten schon jetzt gehöre. (S. Philos. Monatsh., Bd. 15, 1879, S. 612.)

Die „Religion des Geistes“ ist die Religion des sowohl immanenten als transzendenten Gott-Geistes; eine dritte Stufe nach der jüdischen Religion des Gott-Vaters und der christlichen des Gott-Sohnes. Die Gottheit als absoluter Geist ist eine und als Einheit zugleich absoluter Grund und absolutes Wesen der Welt. Darum muß die Religion Monismus sein. Aber die Einheit der Gottheit ist keine abstrakte, d. h. die reale Vielheit ausschließende Einheit, sondern eine solche, welche die reale Vielheit als ihre eigene innere Mannigfaltigkeit in sich einschließt. In der Religion des Geistes wird nicht mehr wie in der Religion des

Sohnes nur Ein Gottmensch gesetzt, sondern nur die universelle Gottmenschheit, und die Tragik des einzelnen Christus wird durch das tragische Heldentum jedes einzelnen Gottmenschen unendlich vervielfältigt. Die Selbsterlösung ist hier aber auch nicht eine solche des bloß natürlichen Menschen, sondern eine solche durch die Gnade des ihm immanenten Gottes, die nur die göttliche Seite dessen ist, was nach seiner menschlichen Seite Glaube heißt. Die Verschmelzung des historischen Jesus und des idealen Christus der Kirchenlehre erachtet Hartmann nicht mehr für haltbar; er sucht aber nicht, wie viele moderne Theologen, in dem ersteren, sondern in dem letzteren das Wesen des Christentums und der Erlösungsreligion überhaupt. Die Idee der Gottmenschheit ist eine Aufgabe, die mikrokosmisch in jedem Einzelnen und makrokosmisch in der Menschheit dadurch gelöst werden soll, daß zu der unverlierbaren Wesenseinheit zwischen Gott und Mensch die teleologische Willenseinheit beider hinzutritt. Die Unpersönlichkeit Gottes wird als eine Konsequenz des Immanenzverhältnisses und als ein Postulat des religiösen Bewußtseins behandelt. Der Theismus mit seinem persönlichen Gott soll deshalb durch einen Pantheismus ersetzt werden, aber weder durch einen naturalistischen, der Gott in der Welt aufgehen läßt, noch durch einen abstrakt-monistischen, der die Welt in Gott aufgehen läßt, sondern durch einen konkret-monistischen, der die phänomenal-reale existentielle Verschiedenheit der Welt von Gott trotz der Wesenseinheit beider festhält. Die Erlösungsbedürftigkeit der Welt entspricht dem eudämonologischen Pessimismus, ihre Erlösungsfähigkeit dem teleologischen Optimismus. Die individuelle Erlösung ist eine ideale Antizipation; die universelle Erlösung ist die Tilgung der Gottentfremdung durch Wiederbringung aller Dinge in Gott. Unter diesem religiösen Gesichtspunkt wird die sittliche Weltordnung, d. h. der menschheitliche Ausschnitt der teleologischen Weltordnung, zur religiösen Heilsordnung. — Sowohl im ganzen wie in den einzelnen Bestimmungen speziell der Religionsmetaphysik versucht Hartmann eine Synthese der christlichen und indischen Dogmatik herzustellen und durchzuführen.

Die Ästhetik v. Hartmanns tritt in Gegensatz zu dem abstrakten Idealismus, in welchem die Idee als solche schön ist und dem Gegenstand Schönheit verleiht, und dem ästhetischen Formalismus. Sie sucht einen konkreten Idealismus durchzuführen, nach welchem die Idee ganz und ohne Rest dem ästhetischen Schein oder der von der Realität abgelösten konkreten sinnlichen Erscheinungsform immanent ist und nur in dieser und durch diese implicite gefühlsmäßig mit perzipiert wird. Sie geht in ihrem ersten Buch von den Begriffen des ästhetischen Scheins und der ästhetischen Scheingefühle aus, verfolgt dann die aufsteigende Entwicklung des Schönen durch sieben Konkretionsstufen (das sinnlich Angenehme, mathematisch und dynamisch Gefällige, passiv Zweckmäßige, Lebendige, Gattungsmäßige und mikrokosmisch Individuelle), unterzieht die Lehre von den Modifikationen des Schönen einer Revision und sucht endlich die Stellung des Schönen im Weltganzen zu bestimmen. Ihr zweites Buch ist dem Natur- und Kunstschönen gewidmet.

Die Kategorienlehre sucht die Brücke zwischen Erkenntnistheorie, Naturphilosophie und Metaphysik zu schlagen, indem sie jede der Anschauungs- und Denkformen in der subjektiv-idealen, der objektiv-realen und der metaphysischen Sphäre gesondert untersucht. Zugleich will sie die metaphysische Prinzipienlehre hier rein aus den Kategorien entwickeln, die in der Phil. d. Unb. aus naturphilosophischen und psychologischen Grundlagen induziert worden war. Das System der Kategorien stellt sich hier nicht wie bei Hegel als bloße Entfaltung des Logischen dar, sondern als Reaktion des Logischen gegen das Unlogische.

Die Substanz hat ihre Essenzen in den Attributen, die Attribute haben ihre Subsistenz in der Substanz; Substanz und Essenzen in ihrer Einheit sind das viel-einige Wesen. Wenn man von der Psychologie ausgeht, so stellen sich die Attribute als Wille und Vorstellung dar, — wenn von der Naturphilosophie, als Kraft und Gesetz, — wenn von der Logik, als Unlogisches und Logisches, — wenn von den Anschauungsformen, als unbestimmte Zeitlichkeit der Betätigung und bestimmte Zeiträumlichkeiten derselben, — wenn von der Quantitätskategorie, als Intensität und Extension, — wenn von den Modalitätskategorien, als Vermögen und Möglichkeit, freie Zufälligkeit der Initiative und Notwendigkeit der Determination. Die subjektiv-ideale Sphäre neben der objektiv-realen wird dadurch möglich, daß das Intensitätsprinzip zwei Dimensionen hat, eine reelle und eine imaginäre, die dynamische Intensität des Wollens und die Lust- und Unlust-Intensität der Empfindung; die Intensität kann gesetzmäßig aus der einen in die andere übergehen. Aus der Empfindungsintensität wird zunächst durch unbewußte kategoriale Synthese der Intensitätsverhältnisse die Empfindungsqualität aufgebaut, und aus dieser dann durch weitere Synthesen die räumliche subjektiv-ideale Erscheinungswelt. Aus dem Gesichtspunkt des Logischen ist der Zweck der Wiederaufhebung des Antilogischen ein rein logischer; eine eudämonologische Bedeutung als Erlösung von der Schmerzresonanz des Wollenswiderspruchs erlangt er nur mittelbar zunächst im Unlogischen, sodann aber auch für das Logische, insofern es die eudämonologische Motivation der Bewußtseinsindividuen als Mittel für die Erreichung des Endzwecks benutzen muß.

In der Psychologie bekämpft Hartmann die reine Bewußtseinspsychologie als zu keinem zusammenhängenden Verständnis der Erscheinungen führend, und den physiologischen Neumaterialismus sowie die antiphysiologische Psychologie des Unbewußten von H. J. Fichte u. a. als zwei einseitige und darum unzulängliche Erklärungsversuche. Er sucht überall die bewußt-psychischen Phänomene aus dem Zusammenwirken physiologischer und unbewußt-psychischer Ursachen zu erklären. Den psychophysischen Parallelismus läßt er nur als eine unvollständige homologe Korrespondenz gelten, die aus einer allotropen Kausalität zwischen der psychischen Innenseite und der physischen Außenseite eines und desselben Individuums entspringt. Wollen und Denken sind als psychische Tätigkeiten absolut unbewußt und spiegeln sich gleich den Außendingen nur repräsentativ im Bewußtsein wider, das Wollen als bestimmte Komplexe von Gefühlen, Empfindungen und Vorstellungen, das Denken durch die Stationen, die es im Hervorrufen psychischer Phänomene durchmißt. Die bloße Assoziationspsychologie erscheint ihm unzulänglich, eine über die passive Assoziationspsychologie wirklich hinausführende aktive Apperzeptionspsychologie aber nur dann möglich, wenn die Apperzeption weder bloßer Assoziationsvorgang auf Grund einer prävalierenden bewußten Zweckvorstellung, noch ein bloßer Innervationsstrom aus bestimmten Hirnteilen auf andere, noch auch eine bewußte Tätigkeit der Bewußtseinsform, sondern eine absolut unbewußte Willens- und Denktätigkeit ist, die die Innervationsströme und Assoziationsvorgänge beherrscht. In seiner Modernen Psychologie hat H. auch die Psychologie der Phil. d. Unb. kurz dargestellt; sein jetziger Standpunkt tritt in den Ergebnissen der Hautabschnitte und in dem letzten Abschnitt „Die Bilanz der modernen Psychologie“ zutage.

v. Hartmann sieht als den Schwerpunkt seines bisherigen schriftstellerischen Schaffens die Kategorienlehre und die drei größeren Werke aus den Gebieten der Ethik, Religionsphilosophie und Ästhetik an. Seine Phil. d. Unbew. hat einen sehr großen Erfolg gehabt, zu dem die verständliche Sprache, die besondere Berücksichtigung der Naturwissenschaften, das starke Hervortreten des Pessimismus,

die ausführliche Abwägung des Wertes gegen den Unwert des Lebens beigetragen haben. Dieser Erfolg ist aber um so beachtenswerter, als gerade zur Zeit ihres Erscheinens die Geringschätzung der Metaphysik an der Tagesordnung war. —

Welche Zustimmung und welchen Widerspruch die hartmannschen Anschauungen gefunden haben, sieht man aus der überreichen Literatur, die über sie erschienen ist. Von den Verehrern und Anhängern v. Hartmanns seien nur genannt: Max Schneidewin (geb. 1843, Gymnasial-Prof. in Hameln, s. d. Literatur) und Arth. Drews (geb. 1865, a. o. Prof. an der technischen Hochschule in Karlsruhe), der in seinem Werke: „Die deutsche Speculation seit Kant“ (s. ob. S. 2 f.) die hartmannsche Philosophie nur als die Konsequenz der vorangehenden ansieht, da in sie alle früheren als Momente aufgehoben würden, und sich selbst besonders gegen den naiven Pantheismus und den Theismus wendet, ohne auf den Pessimismus Hartmanns besonderen Wert zu legen. Der konkrete Monismus Hartmanns mache eine Unterscheidung Gottes und der Welt trotz der metaphysischen Einheit beider möglich und infolgedessen auch eine Religion. Über das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Naturphilosophie, akad. Antrittsrede, Berl. 1896. Kants Naturphilosophie als Grundlage eines Systems, Berl. 1894. Das Ich als Grundproblem der Metaphysik, Freib. i. B. 1897. Der Ideengehalt von Wagners Ring der Nibelungen in seinen Beziehungen zur modernen Phil., Lpz. 1898. E. v. H.'s phil. Syst. (s. oben), Nietzsches Philosophie, Heidelberg 1904. Schellings Münchener Vorlesungen, Lpz. 1902. Hegels Religionsphilosophie, gekürzt, Jena 1905, beide mit Einleitung u. Anmerkungen neu herausgegeben.

§ 34. Von den Naturwissenschaften, speziell von der Physiologie ausgehend, hat Wilhelm Wundt auf Grund weitestreichender und genauester Kenntnis des Tatbestandes der einzelnen Wissenschaften die Psychologie, einschließlich der Völkerpsychologie, die Logik und die Ethik in umfangreichen Werken bearbeitet und ein „System der Philosophie“ veröffentlicht, in welchem er in sorgfältigster Abwägung aller zu berücksichtigenden Momente, mit dem Bestreben, die verschiedenen Anschauungen auf ihrem Gebiete zu ihrem Rechte kommen zu lassen, eine Willensmetaphysik entwickelt, ohne aber, wie Schopenhauer, alles Seiende aus einem blinden Urwillen abzuleiten. Der kosmische Mechanismus ist für Wundt nur „die äußere Hülle, hinter der sich ein geistiges Schaffen, ein Streben, Fühlen und Empfinden verbirgt, dem gleichend, das wir in uns selbst erleben“. Die Welt ist Entwicklung und zwar des Geistes, ewiges Werden und Geschehen, aber nicht ein Werden, das ohne Ziel das Vorhandene zerstört, so daß Neues dann an seine Stelle träte, sondern ein stetiger Zusammenhang zweckvoller Gestaltungen. Die Natur ist die Vorstufe des Geistes. Wundt bekennt sich also entschieden zum Idealismus und zum Evolutionismus.

Auf erkenntnistheoretischem Gebiet huldigt er dem kritischen Idealismus, der zugleich Idealrealismus ist. Die idealen Prinzipien müssen in der objektiven Realität sich wiederfinden, wie ja auch die Grundgesetze des logischen Denkens zugleich Gesetze der Objekte des Denkens sind.

Für die Psychologie hat er mit höchst anerkanntem Erfolg gearbeitet, indem er ihr durch die experimentellen Methoden wissenschaftlichere Gestaltung auf sicherem Grunde zu geben bestrebt war. So ist er auf dem Gebiete der Psychologie, nicht etwa nur der sogenannten physiologischen, bahnbrechend. An Stelle des substantiellen Seelenbegriffs setzt er den aktuellen, indem er in allem Psychischen nichts als eine Summe von Ereignissen sieht. Der Parallelismus ist ihm nur Hilfshypothese, die wir annehmen müßten, weil uns die Gleichartigkeit zwischen Ursache und Wirkung feststehe, und deshalb Wechselwirkung zwischen Geist und Materie unbegreiflich sei. Auch hat Wundt einen sehr viel gebrauchten Grundriß der Psychologie geschrieben.

In der Ethik vertritt Wundt einen Evolutionismus, bei dem ein Gesamtwille anerkannt wird, dessen Träger die Einzelnen, und in dessen umfassenderem Zwecke die individuellen Lebensaufgaben der Einzelnen eingeschlossen sind. So ist es natürlich, daß der soziale Gesichtspunkt in den Vordergrund tritt, und der Individualismus nicht zum vollen Rechte kommt.

Wundt, Lehre v. d. Muskelbewegung, Braunsch. 1858. Beiträge zur Theorie d. Sinneswahrn., Lpz. 1862. Vorlesung. üb. d. Menschen- u. Thierseele, Lpz. 1863 (s. dazu Drobisch, Ueb. d. neuesten Versuch, die Psychologie naturwissenschaftl. zu begründen, Ztschr. f. ex. Philos., IV, 313 ff. u. Berichtigung hierzu v. Wundt, ebd. V, 343), 2. sehr veränderte Aufl., Hamb. 1892, 3. Aufl. 1897. Lehrb. der Physiologie des Mensch., Erlang. 1864, 4. Aufl. ebd. 1878. D. physikalischen Axiome u. ihre Bezieh. zum Causalprinc., ein Capitel aus d. Philos. d. Naturwissenschaften, Erl. 1866. Handb. der medicinisch. Physik, Erlang. 1867. Untersuchung zur Mechanik der Nerven u. Nervencentren, 2 Thle., Erlang. 1871 bis 1876. Grundzüge d. physiolog. Psychologie, 2 Bde., Lpz. 1873—1874; 5. völlig umgearbeitete Aufl., 3 Bde., ebd. 1902 f. Hier besonders daraus hervorzuheben das Kap. über die naturwissenschaftl. Vorbegriffe der Psychologie, sowie das Schlußkapitel üb. d. Prinzipien der Psychol. Ein sehr brauchbares Gesamtregister hat Wilh. Wirth bearbeitet (134 S.), Lpz. 1903. Ueb. d. Aufgabe der Philos. in d. Gegenwart, Rede, 1874, Einfluss der Philos. auf die Erfahrungswissenschaften, akad. Antrittsrede, Lpz. 1876. (Zwei bedeutungsvolle Antrittsvorlesungen.) Logik, I. Bd.: Erkenntnissl. II. Bd.: Methodenl. Stuttg. 1880, 83; 2. umgearbeitete Aufl., I. Bd.: Erkenntnissl., II. Bd., 1. Abtheil.: Allgem. Methodenlehre. Log. d. Mathemat. u. d. Naturwissenschaft, 2. Abth.: Log. d. Geisteswissensch., Stuttg. 1893—1895; Namenverzeichniss u. Sachregister dazu v. Hans Lindau, Stuttg. 1902. Essays, Lpz. 1886 (von ihnen hervorzuheben: Philos. u. Wissensch., D. Theorie der Materie, D. Unendlichkeit der Welt, D. Aufgaben der experimentellen Psychologie, D. Sprache u. d. Denken, D. Entwickel. des Willens, D. Spiritismus). Ethik, E. Untersuch. der Thatsachen d. Gesetze des sittl. Lebens, Stuttg. 1886, 3. umgearbeitete Aufl. Stuttg. 2 Bde., 1903. Zur Moral d. litterar. Kr., Lpz. 1887 (auf Veranlassung einer Krit. d. Ethik in d. Preuss. Jahrb. 59, 1887 v. H. Sommer: D. eth. Evolutionism. W. Wundts. Sommer antwortete weiter in: Individualism. u. Evolutionism., zugleich e. Entgegnung auf die Streitschr. v. Herrn Prof. W., Berl. 1888). System der Philosophie, Lpz. 1889, 2. Aufl. 1897. Grundriss der Psychologie, Lpz. 1896, 6. Aufl. 1904 (translat. with the cooperation of the author by Charles Hubbard Judd, 1897). Völkerpsychologie. E. Untersuch. der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos u. Sitte, 1. Bd.: Die Sprache, 1. u. 2. Th. 1900, 2. Aufl. 1904. Sprachgeschichte u. Sprachpsychologie mit Rücksicht auf B. Delbrücks „Grundfragen der Sprachforschung“, Lpz. 1901. Gust. Theod. Fechner, Rede zur Feier seines hundertj. Geburtstags, Lpz. 1901. Einleitung in die Philosophie, Lpz. 1901, 3. Aufl. 1904 (nach Vorlesungen. Gibt eine geschichtl. Orientierung, indem sie zeigen will, wie die Philosophie mit ihren Problemen entstanden ist, um so zum systematischen

Studium vorzubereiten). Seit 1881 gab Wundt „Philosophische Studien“ heraus, 20 Bde., in welchen eigene Arbeiten Wundts u. solche seiner Schüler veröffentlicht sind, namentlich Untersuchungen der experimentellen Psychologie und über Methoden der Mathematik u. Erfahrungswissenschaften; Bd. 19 u. 20, 1902, bilden eine Festschrift, W. Wundt zum 70. Geburtstag überreicht v. seinen Schülern. Namen- u. Sachregister zu den 20 Bdn. v. Hans Lindau, Lpz. 1904. Von wertvollen darin erschienenen längeren Abhandlungen Wundts seien hier genannt: Zur Gesch. u. Theorie der abstracten Begriffe, II. Bd., Kants kosmologische Antinomien u. das Problem des Unendlichen, ebd., Hypnotismus u. Suggestion, VIII. Bd., D. Eintheil. d. Wissenschaften, V. Bd., Ueb. psychische Causalität u. d. Princip des psychophysisch. Parallelism., X. Bd., Ueb. d. Definition d. Psychologie, XII. Bd., Ueb. naiven u. krit. Realismus, ebd. u. XIII. Bd. Da das Archiv f. d. gesamte Psych. (s. u.) bald nach Erscheinen neben der experiment. Psych. sich besonders auch der pädagog. Ps. zuwandte, gibt W. seit 1905 „Psychologische Studien“ heraus, in welchen d. experim. Psych. in rein theoretisch. Interesse gepflegt werden soll. Zugleich werden in ihnen nur Arbeiten aus d. Psych. Institut zu Leipzig veröffentlicht werden.

Von den vielen längeren Besprechungen der Werke Wundts und Darlegungen seiner Ansichten seien folgende genannt: H. Lachelier, *La théorie de connaissance de W.*, Rev. philos. 10, 1880, S. 23—48; ders., *Les lois psychologiques dans l'école de W.*, ebd. 19, 1885, S. 121—146; ders., *La métaphysique de W.*, ebd. 29, 1890, S. 449—470, 580—603; ders., *La théorie du jugement et du raisonnement déductif dans la Logique de W.*, ebd., 38, 1894, S. 348 ff. Th. Lipps, *D. Aufgabe d. Erkenntnisstheorie u. d. Wundtsche Logik*, Philos. Monatsh. 16, 1880, S. 529—539; 17, 1881, S. 28—58, 198—226, 427—445. J. Baumann, *W. s. L. vom Willen u. sein animistischer Monismus*, Philos. Monatsh., 17, 1881, S. 558—602; dagegen Wundt, *Philos. Studien*, I, S. 337—378; hierauf wieder Baumann, *Philos. Monatsh.*, 19, 1883, S. 52—77. O. Flügel, *Ueb. W. s. Erkenntnisstheorie*, Ztschr. f. ex. Philos. 12, 1883, S. 354—374. Th. Achelis, *W. s. Philosophie*, Zeitschr. f. Ph. u. philos. Krit., 91, 1887, S. 188—227; s. denselb., *W. W.*, Nord u. Süd, 43, 1887, S. 226—304. Ed. v. Hartmann, *W. s. Ethik*, Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., 95, 1889, S. 82 bis 106; ders., *W. s. Syst. d. Philos.*, Preussische Jahrb., 66, 1890. Gutberlet, *W. s. System d. Philos.*, Philos. Jahrb. 4, 1891. Joh. Volkelt, *W. s. „Syst. d. Philos.“*, Philos. Monatsh. 27, 1891, S. 257—289, 409—430, 527—546. Fr. Erhardt, *W. W. s. Syst. d. Ph.*, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., 102, 1893. S. 139—160. Giov. Cesca, *L'animismo, di W. W.*, Riv. di filos. scientif., 1891. Allen Vannérus, *Vid Studiet af Wundts Psychologi*, Stockholm 1896. Felsch, *D. Psych. b. Herbart u. W.*, Ztschr. f. Phil. u. Paed. VII, 1900 ff. J. Mohilewer, *W. s. Stellung zum psychophys. Parallelism.*, Diss., Königsb. 1901. A. Lichtenstein, *Lotze u. W.*, Berner Studien, Bern 1901. Edm. König, *Wilh. Wundt, s. Phil. u. Psych.*, Stuttg. 1901 (Frommanns Klass. d. Philos.). Rud. Eisler, *W. s. Philos. u. Psychol. in ihr. Grundlehren darg.* Lpz. 1902. W. L. Raub, *D. Seelenl. b. Lotze u. W.*, Strassb. 1902. H. Höffding, *Mod. Phil.*, S. 6—38.

Wilhelm Wundt ist geboren 16. Aug. 1832 in Neckarau, Baden, studierte Medizin, habilitierte sich 1857 in Heidelberg für Physiologie, wurde 1865 a. o. Prof. der Physiologie daselbst, war mehrere Jahre Assistent an dem physiologischen Laboratorium Helmholtz', wurde 1874 als Prof. der induktiven Philos. Nachfolger Frdr. Alb. Langes in Zürich; seit 1875 ist er Prof. d. Philosophie in Leipzig, wo er ein Institut für experimentelle Psychologie, das erste an einer Universität, gegründet hat und leitet, das eine große Anzahl von Schülern herangebildet hat, und das als Muster dient für eine Reihe später entstandener ähnlicher Anstalten in Deutschland und außerdeutschen Ländern, namentlich in Nordamerika. — Seinen Studien gemäß bewegte sich die Mehrzahl seiner früheren Arbeiten auf physiologischem und weiterem naturwissenschaftlichen Gebiete, doch zeigte sich sein philosophischer Sinn schon zeitig in den „Vorlesungen über Menschen- und Thierseele“, sowie in den „Physikalischen Axiomen“. Als solche nimmt er sechs an: 1. Alle Ursachen in der Natur sind Bewegungsursachen. 2. Jede Bewegungsursache ist außerhalb des Bewegten. 3. Alle Bewegungsursachen wirken in der Richtung der geraden Verbindungslinie ihres Ausgangs- und Angriffspunktes. 4. Die Wirkung jeder Ursache verharret. 5. Jeder Wirkung

entspricht eine ihr gleiche Gegenwirkung. 6. Jede Wirkung ist äquivalent ihrer Ursache.

Ehe er an die Veröffentlichung seiner metaphysischen Anschauungen ging, hielt er es für nötig, sich eingehender mit einzelnen Gebieten der Philosophie noch zu beschäftigen, und so erschienen seine drei ausführlichen Werke über Physiologische Psychologie, Logik und Ethik. Im „System der Philosophie“ gibt er seine abgerundete Weltanschauung, so daß wir über dieses hier etwas ausführlicher berichten werden, ohne doch von der Fülle des benutzten Materials und den Gedankengängen eine deutliche Vorstellung geben zu können. So selbständig Wundt auch als Denker ist, so läßt sich doch leicht die Wirkung des deutschen Idealismus, namentlich Kants, aber ebenso die Spinozas, Leibnizens und Fechners auf ihn bemerken, wie auch der Evolutionismus bei ihm zur vollen Geltung kommt, wenn auch in ganz anderer Art als bei Spencer.

Nach einer Einleitung handelt er in seinem „System“ im ersten Abschnitt von den Merkmalen und Formen des Denkens und den in diesen sich äußernden Denkgesetzen, im zweiten von der Erkenntnis, im dritten von den Verstandesbegriffen, die sich auf Form und auf Inhalt der Erfahrung beziehen (Substanz, Kausalität, Zweck) und die Grundlagen für die Mathematik wie für die empirischen Natur- und Geisteswissenschaften ausmachen, sodann im vierten von den transzendenten Ideen, welche die von der Einzelkenntnis nicht zu erreichende Einheit der Weltbetrachtung herstellen sollen; im fünften werden die Hauptpunkte der Naturphilosophie erörtert und im sechsten die Grundzüge der Philosophie des Geistes gegeben. — Die Philosophie soll nicht die Grundlage für die Einzelwissenschaften bilden, sondern diese vielmehr mit vollem Bewußtsein als Grundlage brauchen; sodann tritt sie den Einzelwissenschaften regulierend gegenüber, indem sie die Widersprüche zwischen den Auffassungen verschiedener Gebiete in ihren Gründen aufklärt und beseitigt. So ist denn die wissenschaftliche Philosophie zu definieren als „die allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen hat“, indem der Zweck der Philosophie, freilich ihr nicht ausschließlich zukommend, der ist, „unsere Einzelerkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemüths befriedigenden Welt- und Lebensanschauung“ zusammenzufassen.

Der Inhalt des ganzen Wissens kann untersucht werden entweder in bezug darauf, wie er entsteht, oder in bezug darauf, wie seine Prinzipien systematisch verbunden werden. So bilden sich als Hauptteile der wissenschaftlichen Philosophie: die Erkenntnislehre, die auf das werdende, und die Prinzipienlehre, die auf das gewordene Wissen geht. Die erstere hat wieder zwei Teile: die formale und die reale Erkenntnislehre. Die formale, die gleich der formalen Logik ist, verhält sich zu der realen, wie die Mathematik zu den Erfahrungswissenschaften. Die reale gliedert sich wieder in die Geschichte der Erkenntnis, die sich mit der tatsächlichen Entwicklung des Erkennens beschäftigt, wie sie in der Geschichte der Wissenschaft hervortritt, und in die Theorie der Erkenntnis, die auf die logische Entwicklung des Erkennens geht. Diese letztere faßt zwei Teile unter sich, nämlich die allgemeine Erkenntnistheorie, d. h. Untersuchung der Bedingungen, Grenzen und Prinzipien der Erkenntnis im allgemeinen, und die Methodenlehre, die sich mit der Anwendung dieser Prinzipien auf die wissenschaftliche Forschung erstreckt.

Die Prinzipienlehre, der zweite Hauptteil der Philosophie, für welchen Wundt den Namen „Metaphysik“ beibehalten will, und der die oben angegebene Definition der Philosophie zu erfüllen hat, teilt sich wiederum in einen allgemeinen

und in einen besonderen Teil. Die allgemeine Prinzipienlehre geht zugleich in die philosophischen Einzelgebiete über, indem so die Vermittelung zwischen ihr und den vorzüglichen Teilen der Einzelwissenschaften hergestellt wird. Die spezielle Prinzipienlehre teilt sich in die Philosophie der Mathematik, der Natur- und der Geisteswissenschaften. Von der allgemeinen Naturphilosophie hängen ab Kosmologie und Biologie, und da die geistigen Erscheinungen immer an Lebenserscheinungen gebunden sind, bildet die Biologie den Übergang zur Philosophie des Geistes. Diese versucht unter Benutzung der Ergebnisse der Psychologie sowie der Prinzipien der Erkenntnistheorie eine zusammenhängende Grundauffassung des geistigen Lebens zu gewinnen. Dieser philosophischen Psychologie sind die einzelnen Disziplinen untergeordnet, welche die einzelnen Formen des geistigen Lebens behandeln: Ethik, verbunden mit Rechtsphilosophie, dann Ästhetik und Religionsphilosophie. Eine Anschauung des ganzen äußeren und inneren Lebens der Menschheit auf Grund der einzelnen Teile der Geistesphilosophie und der Kenntnis der allgemeinen Entwicklung der Menschheit wird endlich in der Philosophie der Geschichte gebildet. Da der Erkenntnistheorie die Untersuchung der Prinzipien wesentlich mit zufällt, die den realen Inhalt der Erfahrung bestimmen, so wird es eine vorzügliche metaphysische Aufgabe sein, die von den Einzelwissenschaften ausgehenden „hypothetischen Ergänzungen der Wirklichkeit“ kritisch zu prüfen und fortzubilden. — Aus formellen Rücksichten deckt sich übrigens diese logische Einteilung nicht mit der oben angegebenen Gliederung des Stoffs in dem „System“.

Das Denken ist subjektive Tätigkeit, aber nicht die einzige, auch Fühlen, Vorstellen, Wollen sind subjektive Tätigkeiten, und zwar die elementaren Funktionen, die allem Denken zugrunde liegen. Es gibt kein Denken ohne Vorstellungsinhalt, kein solches ohne Gefühlsregung und wiederum keine solche ohne Willensrichtung. Das Denken, welches stets ein Wollen ist, hat es nur mit Vorstellungen zu tun, die zueinander in Beziehungen treten; es hat nicht danach zu fragen, ob die Vorstellungen Objekten entsprechen, dagegen ist das Erkennen ein Denken mit der Überzeugung von der realen Bedeutung der Vorstellungen. Zuerst unterscheidet das reine Erkennen gar nicht zwischen Vorstellung und Objekt, erst das reflektierende stellt den Objekten die Vorstellungen als von ihnen verschieden gegenüber. Es gibt kein Objekt, das von unserm Denken unabhängig wäre, aber ebensowenig wie unser Denken seine Objekte selbst hervorbringt, ist das Erkennen nur passiv oder ein bloßes Nachbilden von ihm unabhängiger Objekte. Als Stufen der Erkenntnis sind zu betrachten die Wahrnehmungs-, Verstandes- und Vernunfterkennnisse, ohne daß diese drei etwa spezifisch verschiedene, auf besonderen Geistesvermögen beruhende Funktionen oder in der Wirklichkeit bestimmt voneinander getrennt wären.

In der Wahrnehmungserkenntnis ist ein fundamentaler Unterschied zwischen Form, d. h. Raum und Zeit, und Stoff, d. h. Empfindungsinhalt, festzustellen, indem die räumlich-zeitliche Form auf eine bei allem Wechsel der Wahrnehmung vom Subjekt nicht aufzuhebende Ordnung der Dinge hinweist, der Stoff der Empfindung dagegen in das Subjekt zurückgenommen werden muß. Da aber die Form immer an Empfindungen gebunden ist, verliert auch sie ihre objektive Bedeutung. Das Vorstellungsobjekt hört auf, reales Objekt zu sein, und hat nur noch den Wert eines Symbols, das auf ein reales Objekt hinweist, und dieses kann nach Stoff und Form nur begrifflich bestimmt werden; das Subjekt ist dagegen rein anschaulich gegeben. Die Verstandesfunktionen haben nur zur Aufgabe, die Erfahrung zu erklären durch ihre Unterordnung unter gemeinsame Begriffe, während das Einheitsbedürfnis der Vernunft höher geht: es will

die Erfahrung ergänzen. Der Grundsatz der Verbindung der Erkenntnisobjekte nach dem Zusammenhang von Grund und Folge, dessen sich der Verstand für die Erkenntnis bediente, führt notwendig weiter zu transzendenten Begriffsbildungen, die Wundt nach dem Vorbilde Kants (Vernunft-) Ideen nennt, um sie von den allerdings auch nur hypothetischen Begriffsbildungen des Verstandes zu unterscheiden. Der Verstand will den Zusammenhang der Welt begreifen, die Vernunft will ihn ergründen.

Neben den empirischen Einzelbegriffen, allgemeinen Erfahrungsbegriffen und Beziehungsbegriffen gibt es reine Verstandesbegriffe, die nicht a priori in uns liegen, sondern die letzten Stufen der logischen Verarbeitung des Wahrnehmungsinhalts sind, die mit den empirischen Einzelbegriffen anfängt. Sie teilen sich in reine Form- und reine Wirklichkeitsbegriffe; die wichtigsten der ersten Art sind: Mannigfaltigkeit, Zahl, Funktion, der zweiten: Substanz, Kausalität, Zweck. Dem Substanzbegriff der Naturwissenschaft erkennt Wundt Wert zu, da die logischen Abstraktionen, welche dessen wissenschaftlicher Fassung vorausgingen, nicht nur vorläufige Hypothesen wären, die durch die nachfolgende Erfahrung bestätigt werden sollten, sondern die in ihnen enthaltenen Grundbestimmungen stehen geblieben wären, ja sich sogar gegen widerstrebende Einflüsse der Erfahrung siegreich gehalten hätten. Dagegen weist ihn Wundt aus der Psychologie mit Entschiedenheit hinaus, da bei seiner Aufnahme der Widerspruch zutage käme, daß die Seele beharrlich (Substanz) und veränderlich zugleich sein solle. — Die Kausalität faßt er nicht als substantielle, sondern als aktuelle, die das geistige Geschehen ebenso wie den Verlauf der Naturerscheinungen umfaßt, wiewohl bei der Naturkausalität ein beharrendes Substrat, die Materie, vorausgesetzt wird, so daß hier die substantielle Kausalität noch als Hilfsbegriff stehen bleiben muß, während in der Psychologie die reine Kausalität des Geschehens das Erklärungsprinzip ist, die seelischen Erscheinungen also ganz anders hergeleitet werden müssen als die der äußeren Natur. Auf dem Gebiet dieser herrscht auch in vollem Unterschied zu den Naturvorgängen das Prinzip der Äquivalenz von Ursache und Wirkung nicht, sondern im geistigen Leben ist intensiv wie das Gesetz des Wachstums der Energie anzuerkennen; intensiv, da die geistigen Entwicklungen sich immer mannigfaltiger gestalten, intensiv, da die Werte dieser Entwicklungen stets wachsen. Die Energie des psychischen Geschehens ist also geradezu schöpferisch; hier ist der Zweck das leitende Prinzip. Die organischen Bildungen sind zweckmäßig, weil sie eine sich immer vervollkommnende Ausübung der Lebensfunktionen ermöglichen, aus deren ersten Betätigungen sie sich selbst entwickelten; auch die geistigen Schöpfungen sind zweckmäßig. Gegen die darwinsche Entwicklungstheorie und ihre Durchführung erheben sich Bedenken, da es im höchsten Grade unwahrscheinlich ist, daß der ganze Reichtum der organischen Welt, die sich in ihren höheren Erzeugnissen zu einem von Zwecken geleiteten und darum auch objektiv zweckmäßigen Handeln erhebt, aus einer Fülle reiner Zufälle entstehe. Vielmehr erzeugt der Wille objektive Naturzwecke. Auch die Bewegungen in der niedersten Tierwelt zeigen nach ihren objektiven Merkmalen ganz die Form von einfachen Willenshandlungen. Schon das Protozoon erscheint „als ein in allen seinen Teilen nach Willensimpulsen handelndes Wesen“. Der Aufbau des Organischen ist das erste Glied in der Reihe der Veranstaltungen, durch die sich der Wille als tätige geistige Macht der Naturkräfte bedient, um die Erfolge des geistigen Wirkens bleibend zu befestigen und neue Unterlagen für die fortgesetzte Steigerung dieses Wirkens zu gewinnen. Durch Gewöhnung und Übung wird dann eine Willenshandlung automatisch, worin sich ein unabsichtlicher Nebenerfolg zeigt. So tritt das Prinzip der Heterogonie

der Zwecke schon auf der physischen Seite der organischen Entwicklung, noch viel mehr aber in der geistigen-Entwicklung hervor, wonach der objektiv erreichte Zweck regelmäßig das ihm vorausgehende Zweckmotiv überschreitet, weshalb man auf psychischem Gebiet keineswegs die Wirkungen aus Gegebenem ableiten oder vorherbestimmen kann, während man wohl zu den Wirkungen die gegebenen Ursachen suchen darf. Diese Regel der Vervielfältigung der Zwecke hängt eng mit dem Gesetz von dem Wachstum der Energie zusammen. Das Zweckprinzip läßt so in das Unabsehbare blicken, so daß ein Widerspruch entsteht zwischen dem idealen unendlichen Ziel und der realen Beschränktheit des geistigen Lebens. Auch bei dem Anfang der zwecksetzenden Willenstätigkeit zeigen sich Schwierigkeiten in der Frage nach dem Ursprung des geistigen Lebens; so entsteht das Bedürfnis, den Tatbestand der Erfahrung durch transzendente Voraussetzungen zu ergänzen.

Dies sind die Ideen, deren Wundt drei Arten unterscheidet: die kosmologischen, die psychologischen und die ontologischen. Der kosmologischen sind es vier: die des unendlichen Raums, der unendlichen Zeit, der unbegrenzten Materie und der unaufhörlichen Kausalität der Erscheinungen. Der Begriff des Universums schwankt immer zwischen der Idee des Unendlichen und der des Endlichen. Die Idee der Seele, als der Einheit aller geistigen Vorgänge, verlangt zwei Gedankenreihen, einmal die Beziehung der Erfahrung auf das einzelne Subjekt, sodann aber den Zusammenhang des einzelnen Denkens und Wollens mit andern geistigen Einheiten, der in seinem Fortschritt nirgends begrenzt erscheint. So kann der letzte Grund der inneren Erfahrung in einer individuell oder in einer universell gedachten Einheit gefunden werden. Die Idee der Seele als geistiger Substanz, der absolute Einfachheit und Selbständigkeit zukommt, ist zunächst kein hypothetischer Hilfsbegriff wie die Materie, sodann erfüllt sie auch ihren Vernunftzweck, als Ergänzung, nicht; zu ihrer Bildung ist die Forderung der Unvergänglichkeit des Individuums besonders mit tätig gewesen. Die eigene Tätigkeit, die Quelle unseres Tuns und Leidens, nennen wir Ich. Dieses isoliert gedacht ist Wollen. Nichts gibt es außer dem Menschen und in ihm, das er ganz sein eigen nennen könnte, als seinen Willen, der tätiges Element im inneren Vorstellen, in der Apperzeption der Vorstellungen, und ebenso in den äußeren Willenshandlungen ist. Als Endpunkt des individuellen psychologischen Regressus ist demnach der innere Wille oder die reine Apperzeption anzusehen, die nicht als ruhiges Sein, sondern als nie ruhende Tätigkeit zu denken, darum auch kein Erfahrungsbegriff, sondern eine Vernunftidee ist, ein transzendenter Seelenbegriff, von der empirischen Psychologie als letzter Grund der geistigen Vorgänge gefordert, aber für ihre Zwecke nicht brauchbar. So tritt dem substantiellen Seelenbegriff der aktuelle als der vorzuziehende gegenüber. Soll aus ihm ein zur empirischen Ableitung der Tatsachen innerer Erfahrung anwendbarer Seelenbegriff gewonnen werden, so muß er zu einer zusammengesetzten Einheit erweitert werden, die eine Vielheit vorstellender Tätigkeiten ermöglicht. Das ist dann keine untellbare und inhaltsleere Tätigkeit, sondern die einer geistigen Organisation, die mit der körperlichen Organisation eines beseelten Leibes eins ist, so daß Seele und Leib nicht an sich, sondern nur in unserer Auffassung verschieden sind, indem wir einmal den lebenden Körper unmittelbar innerlich wahrnehmen und weiter ihn als Objekt der äußeren Natur betrachten. Nach Anleitung dieses ganz und gar der Verstandeserkenntnis zugehörigen empirischen Seelenbegriffs, als der einzig annehmbaren Hilshypothese zur Erklärung der inneren Erfahrung, suchen wir zu jedem physischen Vorgang eine psychische Begleiterscheinung und fragen bei jeder physiologischen Funktion nach der psychischen Bedeutung. Hierbei

ist das Physische nicht direkt als Bedingung des Psychischen und umgekehrt das Psychische nicht direkt als die des Physischen zu betrachten, da Grund und Folge stets ein gleichartiges Ganzes voraussetzen, dessen Glieder sie sind. Aber dennoch berechtigt uns die vorausgesetzte Einheit der physischen und geistigen Organisation, wenn der Kausalnexus auf der einen Seite einmal unterbrochen erscheint, ihn auf der andern Seite aufzunehmen und fortzuführen, also psychische Vorgänge durch physische Mittelglieder und umgekehrt zu verbinden.

Da für das transzendente Wollen äußere Bedingungen nötig sind, damit es nicht ganz inhaltsleer bleibe, die man sich als Willenstätigkeiten wieder denken wird, so wird von dem individuellen zu dem universellen psychologischen Fortschritt der Zugang ermöglicht. Ein gemeinsames Wollen, wo es sich auch zeigt, hat nicht weniger Realität als ein individuelles, wenn auch der Gesamtwille nur in der übereinstimmenden Willensrichtung der einzelnen bestehen kann; ja wenn die Stärke der Realität bemessen wird nach ihren Wirkungen, so muß der Gesamtwille als der realere gelten. Der menschliche Gesamtwille vereinigt die gesamte Menschheit in der bewußten Vollbringung bestimmter Willenszwecke. Wenn auch der Endpunkt der Reihe nie eine Erfahrungsatsache werden wird, so darf man doch annehmen, daß sich alle Entwicklung nach diesem Ziele hin bewegt, und so verwandelt sich die Humanitätsidee in ein praktisches Ideal. Die unendliche Totalität, die wir in dem vorgestellten sittlichen Menschheitsideal nicht zu erreichen vermögen, wird in der Idee dadurch hergestellt, daß wir einen unendlichen Grund des Ideals fordern, der es als seine Folge enthält.

So finden wir die religiöse Idee als die Ergänzung des sittlichen Ideals. Sobald diese klarer vorgestellt wird, denkt man sich in ihr Gott als den Grund der sittlichen Weltordnung. Legen wir in ihn den Inhalt unsers sittlichen Ideals, so entsteht die Idee der Vollkommenheit Gottes, erweitern wir diese, so entsteht die der Unendlichkeit Gottes. Hiermit wird das sittliche Ideal in eine übersittliche Idee umgewandelt, die gleichwohl der Grund des sittlichen Ideals bleiben muß.

Da die Gottesidee sowohl dem Geiste als auch der Natur gegenüber als ein absolut Transzendentes erscheint, so ist sie mit der Frage nach dem letzten Grund alles Seins, d. h. nach der transzendenten Einheit des Natürlichen und Geistigen, verbunden. Diese Frage bildet den Inhalt des ontologischen Problems. In diesem Teil gelangt Wundt zu folgenden Ergebnissen: Alles Sein ist nach den kosmologischen Ideen als eine unendliche Vielheit einfacher Einheiten zu denken, die in durchgängigen Beziehungen zueinander stehen; den Inhalt des Seins aber bildet nach den psychologischen Ideen eine Vielheit individueller Willenstätigkeiten, deren Wechselbeziehungen die Vorstellungen sind; hieraus folgt, daß die Welt die Gesamtheit der Willenstätigkeiten ist, die durch ihre Wechselbestimmung, die vorstellende Tätigkeit, in eine Entwicklungsreihe von Willenseinheiten verschiedenen Umfangs sich ordnen. Die letzten Prinzipien des Seins und Werdens sind aktuelle geistige Einheiten, d. h. Willenseinheiten. Im pflanzlichen Leben entstehen und vergehen viele einfache Bewußtseinseinheiten neben- und nacheinander, ohne daß sich ein Zentralbewußtsein bildete. Bei den Tieren dagegen sind die einzelnen Organe einem einzigen herrschenden Organkomplex untergeordnet, womit sich ein Zentralbewußtsein verbindet. Unser eigener Wille ist nur ein relativer Individualwille, in Wahrheit schon ein Gesamtwille, eine Willenseinheit, die schon an unzählige niedere Willen gebunden ist; diese Annahme stimmt mit dem empirisch geforderten Seelenbegriff überein (s. vor. Seite), nach welchem unser Körper diejenige Einheit materieller Objekte ist, welche wir nach ihrer eigenen Natur unsere Seele oder

genauer unseren vorstellenden Willen nennen. — Das Weltganze kann nicht wahrgenommen, auch nicht begriffen werden, aber es muß zu jedem einzelnen Inhalt des Weltgeschehens hinzugedacht werden, weil erst in der Idee des Ganzen die vergänglichen Teilzwecke, denen das Einzelne nachgeht, bleibenden Wert gewinnen. So weist die individuelle Einheit auf die universelle hin; das ist die letzte ontologische Einheitsidee, von der schlechthin nur gesagt werden kann, daß sie als letzter Grund des sittlichen Menschheitsideals (s. ob.) zugleich als der letzte Grund alles Seins und Werdens gedacht wird, insofern dies als Mittel zu ihm, als dem zu erreichenden Zweck, anzusehen ist. Ungeachtet der Mängel religionsphilosophischer Begründung — Gottesbeweise — wird der religiöse Glaube dann dazu getrieben, der Gottesidee einen Inhalt zu geben, der freilich nur dem sittlichen Inhalt entnommen werden kann. Aber der Grund ist in der Folge nur wirksam, wenn er in sie eingeht; so wird weiter gefordert, daß der Weltgrund nicht völlig losgelöst sei vom Weltinhalt, daß Gott als Weltwille, die Weltentwicklung als Entfaltung des göttlichen Willens und Wirkens gedacht werde. — Den Unsterblichkeitsglauben darf man nur als eine Vorstellungsform betrachten, welche dem menschlichen Gemüte die Idee des ewigen Wertes der sittlichen Güter nahe bringt. Mit dieser Idee ist die Überzeugung von der Unvergänglichkeit des Geistes in der Art gegeben, daß, weil der Geist selbst nur als fortwährendes Schaffen und Werden zu denken ist, „jede geistige Kraft ihren unvergänglichen Werth in dem Werdeprocess des Geistes behauptet“. Der Glaube an die persönliche Fortdauer nach dem Tode dagegen entsteht aus egoistischem Hedonismus, weil man meint, daß nur so das unbegrenzte subjektive Glücksbedürfnis seine Befriedigung finde (Syst. 672 f.). — Den eigentlichen Kern der Ideen kann nur die gesetzmäßige Wirksamkeit der Vernunft klarlegen. Werden sie als allgemeingiltig bewiesen, so ist ihre Notwendigkeit auch dargetan. Außer der Notwendigkeit der Ideen kann die Vernunft aber nicht etwa noch eine ihnen entsprechende Realität aufzeigen. Die Notwendigkeit des Glaubens kann die Philosophie beweisen, Wissen aus ihm zu machen, ist sie nicht imstande.

Aus Wundts Logik heben wir besonders die eingehende Untersuchung und Darstellung der Methoden für die einzelnen Wissenschaften hervor, wobei er möglichst aus den Quellen der Einzelforschung schöpft und sehr in das Spezielle eingeht, indem er einen sehr reichen Stoff heranzieht. Wir finden da neben der Logik der Mathematik und der Naturwissenschaften auch eine ausführliche Logik der Psychologie, der Geschichtswissenschaften, der Gesellschaftswissenschaften und die Methoden der Philosophie.

Aufgabe der Psychologie ist es nach Wundt, den ganzen „Inhalt der Erfahrung in seinen Beziehungen zum Subjekt und in den ihm von diesem unmittelbar beigelegten Eigenschaften zu untersuchen“, während die Naturwissenschaft „die Objecte der Erfahrung in ihrer vom Subject unabhängig gedachten Beschaffenheit“ zu betrachten hat. Der Standpunkt der Naturwissenschaft ist der der mittelbaren, der psychologischen derjenige der unmittelbaren Erfahrung. Wundt verwirft so die beiden älteren Begriffsbestimmungen der Psychologie als der Wissenschaft von der Seele, nach der man aus den psychischen Erscheinungen auf eine metaphysische Seelensubstanz schließt, und als der Wissenschaft der inneren Erfahrung oder des inneren Sinnes. Die psychischen Tatsachen sind nicht Gegenstände, sondern Vorgänge, Ereignisse, die in der Zeit verlaufen und in keinem Zeitmoment dieselben sind wie im vorhergehenden. Für den psychologischen Voluntarismus ist der empirische Willensvorgang mit seiner Zusammensetzung aus Gefühlen, Empfindungen und Vorstellungen das typische Bei-

spiel eines Bewußtseinsvorgangs überhaupt. Ihm ist das Wollen ein zusammengesetztes Geschehen, das gerade deshalb, weil die verschiedensten Elemente an ihm beteiligt sind, diesen typischen Wert hat. In diesem Sinne hat Wundt nichts dagegen einzuwenden, daß man seine psychologische Richtung eine voluntaristische nenne, vorausgesetzt, daß man nicht einen metaphysischen Voluntarismus mit hineinziehe.

Die physiologische Psychologie benutzt die naturwissenschaftliche, vor allem die physiologische Forschung und die besonderen experimentellen Methoden der Psychologie, um vornehmlich die Beziehungen des äußeren und inneren Geschehens zu untersuchen. Sie stellt die innere Wahrnehmung unter „die Controle der experimentellen Beeinflussung durch willkürlich herbeizuführende und abzustufende äussere Einwirkungen“. Sie hat den Charakter einer Übergangsdizziplin, die jedoch wesentlich Psychologie ist; nur müssen in ihr die physiologischen Hilfskenntnisse behandelt werden. Im übrigen fällt sie mit der experimentellen Psychologie zusammen, ein Name, der auch der individuellen Psychologie nach der in dieser vorherrschenden Methode mit Recht zukommt. Das Bewußtsein ist für unsere innere Auffassung eine ähnliche Einheit wie für die äußere der leibliche Organismus, und da Physisches und Psychisches in durchgängiger Wechselbeziehung stehen, kommt Wundt zu der Annahme, daß, was wir Seele nennen, das innere Sein der nämlichen Einheit ist, die wir äußerlich als den zu ihr gehörigen Leib anschauen (s. ob. S. 308). Die Spitze der geistigen Entwicklung ist für uns das menschliche Bewußtsein, es bildet den Knotenpunkt im Naturlauf, in welchem die Welt sich auf sich selbst besinnt. Die Einheit des Ich beruht auf der Stetigkeit der Veränderungen unseres inneren Seins. Eine wichtige Rolle spielt in Wundts Psychologie sein Begriff der Apperzeption, unter der er versteht den „psychologischen Vorgang, der nach seiner objektiven Seite hin in dem Klarerwerden eines bestimmten Bewußtseinsinhaltes, nach seiner subjektiven in gewissen Gefühlen besteht, die wir mit Rücksicht auf irgend einen gegebenen Inhalt als den Zustand der Aufmerksamkeit zu bezeichnen pflegen“. Aufmerksamkeit und Apperzeption drücken schließlich einen und denselben Tatbestand aus, indem der erste vorzüglich gewählt wird, um die subjektive Seite des Tatbestandes, die Gefühle und Empfindungen, der zweite, um hauptsächlich die objektiven Erfolge, die Veränderung in der Beschaffenheit der Bewußtseinsinhalte anzudeuten. Stets wird die Aufmerksamkeit von einem Tätigkeitsgefühl begleitet.

Die Individualpsychologie bedarf der Völkerpsychologie, da sie keine Analyse der Erscheinungen gibt, die sich aus der geistigen Wechselbeziehung einer Vielheit von Einzelnen ergeben, nicht die an das Zusammenleben der Menschen gebundenen seelischen Vorgänge untersucht. In diese große Lücke tritt die Völkerpsychologie ein, deren Gegenstand nach Wundt diejenigen psychischen Vorgänge sind, die der allgemeinen Entwicklung menschlicher Gemeinschaften und der Entstehung gemeinsamer geistiger Erzeugnisse von allgemeingiltigem Werte zugrunde liegen. Die drei Hauptgebiete dieses Teils der Psychologie sind die der Sprache, des Mythos und der Sitte; dem Mythos schließen sich unmittelbar an die Anfänge der Religion, der Sitte, die Ursprünge und allgemeinen Entwicklungsfragen der Kultur.

In seiner Ethik, die auf der Völkerpsychologie fußt, sucht Wundt zunächst die ethischen Prinzipien in induktiver Weise auf durch eine Untersuchung einmal des ursprünglichen sittlichen Bewußtseins (der Tatsachen des sittlichen Lebens) und zweitens der wissenschaftlichen Reflexion über das Sittliche (die philosophischen Moralsysteme, geschichtliche Übersicht und allgemeine Kritik). Hierauf

entwickelt er in der systematischen Ethik auf dieser gegebenen Grundlage die Prinzipien, auf welchen alle sittlichen Werturteile beruhen, und prüft dieselben auf ihren wechselseitigen Ursprung und Zusammenhang (der sittliche Wille, die sittlichen Zwecke, die sittlichen Motive, die sittlichen Normen) und behandelt dann die sittlichen Lebensgebiete: einzelne Persönlichkeit, Gesellschaft, Staat, Menschheit.

Wundt nimmt hier wie auch sonst einen umsichtig vermittelnden Standpunkt zwischen Apriorismus und bloßem Empirismus ein. Die sittlichen Begriffe sind veränderlich, können deshalb nicht a priori gegeben sein, aber die Fortschritte in den sittlichen Anschauungen zeigen uns doch, daß die ganze sittliche Entwicklung auf ein Ziel losgeht, so daß die sittlichen Begriffe nicht als zufällig wechselnd angesehen werden können. Sie müssen gesetzmäßige Produkte der gesamten geistigen Entwicklung sein, in welche der Mensch als Glied eingeordnet ist. Von großer Bedeutung ist bei der ganzen sittlichen Entwicklung das Gesetz der Heterogonie der Zwecke (s. ob. S. 327 f.), nach welchem die Wirkungen der Handlungen über das ursprünglich Beabsichtigte hinausreichen, wodurch neue Motive für künftige Handlungen entstehen, die abermals unbeabsichtigte Wirkungen mit hervorbringen. Diese Heterogonie der Zwecke hat ihren Sinn darin, daß die Individuen Teile eines größeren geistigen Gesamtlebens sind (s. ob. S. 329). Für sie als solche ergibt sich auch die sittliche Forderung, ihre Einzelziele in Einklang zu bringen mit denen der gesamten Entwicklung, so daß der universelle Evolutionismus der einzig richtige Standpunkt ist. Nach dem, was sie für die gesamte Entwicklung der Menschheit für alle Zukunft geleistet haben, wird das sittliche Urteil über Menschen und Völker gefällt. — Manche seiner Grundgedanken kommen, wie Wundt selbst meint, der Ethik des auf Kant folgenden spekulativen Idealismus nahe.

§ 35. Eine Reihe von Denkern findet in der Psychologie die Basis für alle philosophischen Wissenschaften, namentlich auch, im Gegensatz zu den Kantianern, für Logik und Erkenntnislehre. Unter ihnen hat Brentano besonderen Anklang gefunden mit seinen Ansichten, die nach verschiedenen Seiten hin von seinen Schülern weiter entwickelt worden sind.

Zu den hervorragendsten Forschern auf dem psychologischen Gebiet, die hier sogleich angeschlossen werden mögen, gehört in der Gegenwart Stumpf, dessen „Tonpsychologie“ besonders hervorzuheben ist. Auch Lipps hat sich vornehmlich der Psychologie, sodann der Ästhetik und Ethik zugewandt. Nach ihm ist die Philosophie als Wissenschaft nichts anderes als Geisteswissenschaft und für diese wiederum die Psychologie die Grundwissenschaft. Psychologische Erkenntnistheorie ist das vorzügliche Gebiet von Uphues, der namentlich das Bewußtsein der Gegenständlichkeit psychologisch zu erklären sucht; auf Erkenntnistheorie, Psychologie und Ethik erstrecken sich die Schriften von Schwarz.

Franz Brentano, geb. 1838, war ursprünglich katholischer Theologe, habilitierte sich 1866 in Würzburg bei der philosoph. Fakult., wurde ebendasselbst bald Professor, gab 1873 seine Professur auf, ging dann nach Wien als Prof. d. Philos., legte diese Stelle auch nieder und blieb daselbst als Privatdozent, bis er in neuester

Zeit auf seine Lehrtätigkeit verzichtete. Sein Hauptwerk ist *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, 1. Bd. (mehr nicht erschienen) Wien 1874. Abgesehen von Schriften über Aristoteles (s. Grundr. I), veröffentlichte er noch: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Lpz. 1889, übers. ins Engl. 1902, m. e. Biographie u. kurzen Würdigung der Philos. Br.s., *Das Genie*, Votr., Lpz. 1892, *Das Schlechte als Gegenstand dichterischer Darstell.*, ebd. 1892, *Ueb. d. Zukunft d. Philosophie*, ebd. 1893, *Die vier Phasen der Philos. u. ihr augenblicklicher Stand* 1895, *Üb. d. L. v. d. Empfindung*, Vortrag auf d. Psychol. Kongr. 1890. Vgl. Wilh. Enoch, *Frz. Br.s Reform der Logik*, *Philos. Monatsh.*, 29, 1893, S. 433—458. *Vom Urspr. sittl. Erk. Wahle*, *Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr.*, 99, 1891, S. 117—124.

Der von der Psychologie erschienene Band behandelt die Psychologie als Wissenschaft und die psychischen Phänomene im allgemeinen, der zweite sollte umfassen die Eigentümlichkeit und Gesetze der Vorstellungen, der Urteile, der Gemütsbewegungen und des Willens, zuletzt sollte die Verbindung des physischen und psychischen Organismus dargestellt und die Frage nach dem Fortbestand des psychischen Lebens erörtert werden. Psychologie ist nach Br. die Wissenschaft von den psychischen Erscheinungen; die innere Wahrnehmung, die nicht mit innerer Beobachtung verwechselt werden darf, ist die erste Quelle für sie. Physiologische und psychophysische Untersuchungen sind nur Hilfsmittel, dagegen ist von großem Wert das Gedächtnis, welches uns frühere psychische Zustände betrachten läßt. Die gewöhnliche Dreiteilung der seelischen Erscheinungen ist zu beseitigen, auch dürfen Gefühl und Wille nicht als zwei verschiedene Grundklassen angesehen werden. Es zeigen die psychischen Phänomene allerdings auch einen dreifachen fundamentalen Unterschied hinsichtlich ihrer Beziehung zum Inhalte — oder hinsichtlich der Weise des Bewußtseins: sie zerfallen nämlich in die Klasse der Vorstellungen, die der Urteile und in die der Gemütsbewegungen (Liebe, Interesse und Haß). Das Urteilen, das demnach dem Vorstellen als besondere Tätigkeit zur Seite steht, ist wesentlich Anerkennen und Verwerfen oder Leugnen, so daß bejahendes und verneinendes die beiden einzigen Arten des Urteils sind. Freilich hat alles Urteilen unleugbar ein Vorstellen zur Voraussetzung, aber jeder Gegenstand, über den geurteilt wird, kommt in doppelter Weise zum Bewußtsein: als vorgestellt und als anerkannt oder gelehnet. Alle übrigen Unterschiede der Urteile neben der Bejahung und Verneinung, auch die der Quantität, gehören nicht zur Form, sondern zur Materie des Urteils. Die ganze Logik Brentanos ist demnach nicht mit Unrecht eine „qualitative“ gegenüber der quantitativen, namentlich der Engländer, genannt worden. Auch die gewöhnliche, aristotelische Lehre vom Schluß läßt Brentano nicht gelten: die vier Figuren werden verworfen, die alten Regeln sind nichtig, vielmehr besteht die *quaternio terminorum* zu Recht, da jeder kategorische Syllogismus vier Termini enthält, von denen zwei einander entgegengesetzt sind und die beiden andern zweimal zu stehen kommen. So soll die aristotelische Logik beseitigt sein, und eine neue an ihre Stelle treten. Die Verknennung des Wesens der Urteile hat nach Brentano nicht nur auf logischem Gebiete, sondern auch auf psychologischem und metaphysischem Verwirrung angerichtet, die durch Erkenntnis dieses Wesens gelöst werden muß.

In seiner die Ethik betreffenden Schrift betont Brentano, daß es bei dem Sittlichen ebenso wie bei dem Logischen nicht auf willkürliche Gebote ankomme, sondern vielmehr auf natürliches Vorziehen des Richtigen vor dem Unrichtigen, des Sittlichen vor dem Unsittlichen. Als Liebenswertes, als Gutes bezeichnen wir etwas, wenn die darauf gerichtete Liebe richtig ist. Wie es für die Richtigkeit des Urteils eine Evidenz gibt, so auch auf dem Gebiete der Gemüts-tätigkeit für die Richtigkeit des Liebens und Hassens. Der rechte Lebenszweck ist es,

das Gute möglichst zu fördern, bei dem nicht allein das eigene Selbst, sondern Familie, Stadt, Staat, die ganze gegenwärtige irdische Lebewelt, ja die Zeiten ferner Zukunft in Betracht kommen können.

Brentano, gut scholastisch geschult, hat durch seine scharfe Dialektik, durch die überzeugungsvolle Aufstellung seiner neuen Sätze und dadurch, daß er vielfach die Begründung mehr ahnen ließ, als wirklich gab, viele angeregt. Manches von ihm lebt nur in der Tradition der Schule fort.

Zu den Anhängern Brentanos gehören: A. Marty (geb. 1847, Prof. in Prag), Ursprung der Sprache 1875, Ueber subjectlose Sätze und das Verhältniss der Grammatik zur Logik und Psychologie, drei Artikel in Vierteljahrsschr. für wissenschaftl. Philosophie, 8, 1884, und nachdem die subjektlosen Sätze oder Impersonalien zum Teil auf Grund dieser Artikel Gegenstand lebhafter Erörterungen geworden waren, wiederum vier Artikel, ebd., 18, 1894 u. 19, 1895, ferner: Ueber Sprachreflex, Nativismus u. absichtl. Sprachbildung, zehn Artikel, ebd., 8, 1884 u. ff. Was ist Philosophie? Inaugurationsrede. Prag 1897, worin Philosophie als das Wissensgebiet bestimmt wird, „welches die Psychologie und alle mit der psychischen Forschung nach dem Prinzip der Arbeitsteilung innigst zu verbindenden Disziplinen umfaßt“: Metaphysik, Erkenntnistheorie, Ethik, Rechtsphilosophie, Politik, Soziologie, Logik, Ästhetik, Philosophie der Geschichte, auch Geschichte der Philosophie. Von Marty sind noch zu erwähnen: Die Frage nach der geschichtlichen Entwickel. des Farbensinns, ferner: Üb. d. Verhältn. v. Grammatik u. Logik, in Symbolae Pragenses 1893. Marty hat schon vor längerer Zeit ein psychologisches Kabinett in Prag eingerichtet. Der bekannte Sprachforscher Miklosich (1813—1891), der in seiner Schrift: „Subjectlose Sätze“, Wien 1883, der Lehre Brentanos vom Urteil zustimmt, Frz. Hillebrand (Prof. in Innsbruck), Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse, Wien 1891, worin eine Ausführung der Urtheilstheorie Brentanos auch nach der Seite des Syllogismus gegeben wird. Zur Lehre von d. Hypothesenbildung, 1896. Besonders bemüht ist, in seinen Arbeiten die Urteilslehre und ethische Prinzipienlehre Brentanos auf den Gebieten der Rechts- und Wirtschaftslehre als richtig und besonders fruchtbar darzutun, Oskar Kraus (geb. 1872, Privatdoz. an der deutschen Universität in Prag), von dessen Schriften hier zu erwähnen sind: Zur Theorie des Wertes. Eine Benthamstudie, Halle 1891, in welcher er auf der Grundlage Brentanoscher Ansichten auch nach der positiven und systematischen Seite hin weiter baut; Rechtsphilosophie u. Jurisprudenz, Ztschr. f. d. gesamte Strafrechtswissenschaft, 23, 1902, S. 763—794; Die Lehre von Lob, Lohn, Tadel u. Strafe bei Aristoteles, Halle 1905.

Als Brentano-Schüler ist ferner zu nennen Jos. Klem. Kreibitz (geb. 1863, Privatdoz. in Wien), der jedoch sowohl in der Psychologie als auch in der Ethik zu abweichenden Ansichten gelangte. Er hat u. a. veröffentlicht: Geschichte u. Kritik des ethisch. Skeptizismus, 1896, D. Aufmerksamkeit, 1897, Die fünf Sinne des Menschen, 1901, Psychol. Grundlegung eines Systems der Werttheorie, 1902. An Brentano haben sich auch angeschlossen A. Kastil, Die Frage nach der Erkenntniss des Guten b. Aristoteles u. Thomas v. A., Wien 1900, Zur Lehre v. d. Willensfreiheit in d. Nikomachischen Ethik, Prag 1901, u. E. Arleth, Die metaphysisch. Grundlagen der aristotelischen Ethik, 1903, s. auch Grundriß I. — Als Gegner Brentanos, besonders seiner logischen Neuerungen, ist aufgetreten Wilh. Jerusalem, s. über ihn unten § 38. Gegen Brentano haben ferner geschrieben Sigwart, Schuppe. Steinthal u. a.

Karl Stumpf (geb. 1848, nacheinander Prof. in Würzburg, Prag, Halle, München, seit 1894 in Berlin), hat besonders den Tonvorstellungen seine Arbeit zu-

gewandt und, von Brentano und Lotze namentlich angeregt, außer der Grundr. I., S. 196 erwähnten Abhandlung über Platon und der schon S. 299 genannten Schrift über den psycholog. Ursprung der Raumvorstellung u. a. veröffentlicht das grundlegende Werk: *Tonpsychologie*, 2 Bde., Lpz. 1883—1890, in welchem er, über Helmholtz hinausgehend, die Musiktheorie nicht aus der Physiologie, sondern aus der Psychologie heraus wissenschaftlich begründet; *Geschichte des Consonanzbegriffs*, 1. Th., a. d. Abh. der Kgl. bayrisch. Ak. d. W., Münch. 1897; *Psychologie und Erkenntnistheorie* (aus d. Schrift. der Akad. in München), München 1891, worin er die Abhängigkeit der Logik von der Psychologie zu beweisen sucht. Ferner: *Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärt. Philos.*, s. schon ob. S. 148, in 2. Aufl. zusammen mit Leib u. Seele, Rede zur Eröffn. des internationalen Kongresses f. Psychol. in München 1896, Lpz. 1903; *Zur Methodik der Kinderpsychologie*, a. d. Ztschr. f. pädag. Psych. u. Pathol., Berl. 1900; *Eigenartige sprachliche Entwicklung eines Kindes*, ebd. 1902; *Üb. d. Begriff der Gemütsbewegung* (S. A. a. Ztschr. f. Psych. u. Physiol. d. Sinnesorgane), Lpz. Seit 1900 gibt Stumpf auch Beiträge zur Akustik und Musikwissenschaft heraus, Lpz., zu denen er selbst schon eine Reihe von Abhandlungen geliefert hat, namentlich die beachtenswerten über Konsonanz und Dissonanz, ferner Beobachtungen über subjektive Töne und Doppelthören. Metaphysische Fragen streift Stumpf in seiner Rede über den Entwicklungsgedanken, wo er meint, wenn man das Höchste und Letzte in Begriffe zu fassen suche, komme man nur zu einer sehr abstrakten Formel. Bedeutungsvoll bleibe die Erkenntnis immerhin, daß durch die Materie des Materialisten das Welträtsel nicht gelöst sei, daß „alle Vielheit der Substanzen auf einer transscendenten Einheit ruhe und daß die Welt und ihr Werdeprocess nicht ein sinnloses Durcheinander, nicht einmal ein Organismus oder ein Kunstwerk, sondern der Organismus, das Kunstwerk schlechthin sei, im Vergleich mit welchem alle übrigen verschwänden“. — Den Dualismus auf psychophysischem Gebiete hält Stumpf durch die parallelistischen und monistischen Bestrebungen nicht für überwunden, ist vielmehr der Ansicht, daß wir auch künftighin unsere Sinnesempfindungen als Wirkungen der Außenwelt und unsern Willen als Ursache unsrer Handlungen bezeichnen werden, ohne daß dies bloße Worte seien. In einem bisher noch nicht gedruckten Vortrag über Erscheinungen und psychische Funktionen (s. Sitzungsber. der Kgl. Pr. Ak. d. W. 1905, III) spricht er sich dahin aus, daß die Erforschung der Erscheinungen an sich und ihrer immanenten Gesetzlichkeit prinzipiell weder der Physik noch den Geisteswissenschaften angehören, daß sie vielmehr eine selbständige Gruppe von Untersuchungen bilde.

Theod. Lipps (geb. 1851, seit 1894 ord. Prof. d. Philos. in München) hat u. a. geschrieben: *Grundthatsachen des Seelenlebens*, Bonn 1883 (eine Art Psychologie) *Psychologische Studien*, Heidelb. 1885, *Der Streit über die Tragödie*, Hamb. u. Lpz. 1891, *Aesthetische Factoren der Raumanschauung*, ebd. 1891, *Grundzüge der Logik*, ebd. 1893, *Psychologie der Komik*, sechs Artikel in *Philos. Monatsh.* 24, 25, 1888, 1889, *Zur Psychologie der Suggestion*, Vortr. (in d. Ztschr. f. Hypnotism.), Lpz. 1897, *Raumästhetik u. geometr.-optische Täuschungen*, Schrift. der Gesellsch. f. psychol. Forsch., 9 u. 10 f., Lpz. 1897, *Komik und Humor*. E. psychol.-ästhet. Untersuchung, in den Beiträgen zur Aesthetik, 1898, *D. ethischen Grundfragen*, 10 Vorträge, theilw. gehalt. im Volkshochschulv. in München, Hamb. 1899, 2., teilweise umgearbeitete Aufl., 1905. *D. Quantität in psychischen Gesamtvorgängen*, Sitzungsber. d. kgl. bayr. Akad. d. W. 1899, *Ueb. psychische Absorption*, ebd. 1901, *Das Selbstbewußtsein, Empfindung*

u. Gefühl, Wiesbaden 1901, Einheiten u. Relationen, Lpz. 1902, Aesthetische Einföhlung (in Ztschr. f. Psychol. u. Physiol. der Sinnesorgane), Lpz. 1900, Psychologie, Wissensch. u. Leben, Festrede, Münch. 1901, Grundlegung der Aesthetik (Aesthet. Psychologie des Schönen u. d. Kunst, 1. T.), Hamb. u. Lpz. 1903. Er betrachtet die Logik, Ästhetik und Ethik ihrer Wurzel nach als psychologische Disziplinen, so daß sie aus der Psychologie herauswachsen sollen. Die Psychologie darf aber auch nicht ohne Rücksicht auf die Tatsachen, die diese Disziplinen relativ geordnet betrachten, vorgehen. Sie gründet sich wie die ganze wissenschaftliche Philosophie auf Erfahrung, und zwar zunächst auf die unmittelbar psychologische, d. h. auf die Betrachtung und Analyse der Bewußtseinszustände. Das Experiment, die vergleichende Psychologie, die Psychopathologie sollen herangezogen werden, soweit es möglich ist, aber diese Methoden bringen ohne jene unmittelbare psychologische Erfahrung und Beobachtung nichts zutage. Auch die physiologische Psychologie, d. h. die Psychologie auf Basis von Physiologie, ist nicht anzuerkennen, wenngleich es wertvoll ist, die Ergebnisse der Psychologie nachträglich physiologisch zu deuten. Die Ästhetik erfordert die Begründung in der Psychologie, der sie die ästhetische Wirkung, die in dem Menschen ist, analysieren, beschreiben, überhaupt verständlich machen will. Sie hat die Gesetzmäßigkeit aufzuweisen, nach welcher die äußeren Bedingungen in ästhetischer Weise auf uns wirken. Die Ästhetik ist eigentlich eine Disziplin der angewandten Psychologie. Zugleich vermittelt sie die Kenntnis des Schönen in Natur und Kunst, da sie das Schöne nicht nur im allgemeinen behandeln, sondern in einzelnen verständlich machen und in seiner Gesetzmäßigkeit begreifen muß. Ebenso hat die Logik in den Wissenschaften, die Ethik im tatsächlichen menschlichen Verhalten ein zweites Erfahrungsgebiet. — In den Ethischen Grundfragen stellt L. drei höchste sittliche Normen auf: 1. Verhalte dich jederzeit innerlich so, daß du mit deinem inneren Verhalten dir selbst treu bleiben kannst. 2. Verhalte dich wollend so, daß du, wo immer die gleichen objektiven Gründe deines Wollens gegeben sind, jederzeit das Gleiche wollen kannst und mit innerer Notwendigkeit willst, eine Norm die auf Kants Formulierung hinausläuft: Verhalte dich so, daß du wollen kannst, es solle die Maxime deines Wollens allgemeines Gesetz sein. 3. Verhalte dich in allgemeingiltiger, d. h. in einer für das sittliche Bewußtsein aller gültigen Weise. Den Inhalt für diese drei Formeln bilden die natürlichen menschlichen Zwecke.

Goswin K. Uphues (geb. 1841, a. o. Prof. in Halle) hat außer den sich auf Platon beziehenden Arbeiten (s. Grundr. I) geschrieben: Reform des menschlichen Erkennens, 1874, Kritik des Erkennens, 1876, Grundlehren der Logik nach Rich. Shutes Discourse of truth, 1883, Wahrnehmen u. Empfind., Untersuch. zur empir. Psychologie, Lpz. 1888, Ueber d. Erinnerung, Lpz. 1889, Psychologie des Erkennens, Lpz. 1893, Sokrates u. Pestalozzi, zwei Vorträge, Berl. 1896, Pestalozzis Psychol. u. Ethik, 1898, Religiöse Vorträge, Berl. 1903, Vom Bewußtsein, Osterwieck, 1904, Vom Lernen, ebd. 1904, Sokrates u. Platon. Was wir von ihnen lernen können, ebd. 1904. Außerdem seien hier noch Aufsätze aus Zeitschriften erwähnt, weil in ihnen das eigentliche Ziel der philosophischen Bestrebungen von U. zutage tritt: Ueber die Existenz der Außenwelt, Neue Pädag. Zeit., 1894, 30, Rehmkes Allgem. Psychol., Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., 106, 1895, S. 175—216, Recension von Jerusalems Urtheilsfunction, Gött. Gel. Anz. 1896, Psychol. Grundfrage, Monatsh. der Comeniusgesellschaft, 1895, Das Bewußtsein der Transscendenz, Vierteljahrsschr. f. w. Ph., 21, 1897, S. 453—473. Für U. haben der Skeptizismus Shutes und die introspektive Psychologie seiner späteren

Arbeiten nur die Bedeutung von Vorbereitungs- und Vermittlungsstufen zur Philosophie des Transzendenten, indem er unter dem Transzendenten versteht das in den Wissensvorgängen Vergegenwärtigte, aber von ihnen Verschiedene, Inhalt und Gegenstand der Wissensvorgänge unterscheidend. Zwar enthalten Empfindungen und Vorstellungen nichts von ihnen Verschiedenes, das etwa der Gegenstand wäre, aber im Urteil schreiben wir den Empfindungen und Vorstellungen zu, daß sie Stellvertreter von Gegenständen seien. So entsteht zwar das Bewußtsein vom Gegenstand im Urteil, aber doch nur als „negatives Bewusstsein von dem, was nicht im Bewusstsein ist“. Dies Bewußtsein vom Gegenstand, der nicht Inhalt dieses Bewußtseins ist, bildet den Mittelpunkt von Uphues' Denken. — S. Herm. Schwarz, D. L. vom Inhalt u. Gegenst. der Vorgänge des Gegenstandsbewusstseins in Uphues' Psychologie des Erkennens, A. f. s. Ph., 3, 1897, S. 334–373. Emil Koch, Bewußtsein der Transscendenz oder Wirklichkeit, Halle 1896.

Den von Uphues gelehrten erkenntnispsychologischen Realismus strebt Herm. Schwarz (geb. 1867, Professor in Halle) zu erweitern: Das Wahrnehmungsproblem vom Standpunkte des Physikers, des Psychologen und des Philosophen. Beiträge zur Erkenntnistheorie u. empirisch. Psychologie, Lpz. 1891, Was will der krit. Realismus? E. Antw. an Herrn Prof. Martius in Bonn, ebd. 1894, Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode, nebst e. Beitr. üb. d. Grenzen der physiolog. Psychologie, ebd. 1895, Grundzüge der Ethik, Lpz. 1896, Psychologie des Willens, zur Grundlage der Ethik, Lpz. 1900, Das sittl. Leben, E. Eth. auf psychol. Grundlage, mit e. Anhang: Nietzsches Zarathustralehre, Berl. 1901, Glück u. Sittlichkeit, Halle 1902, D. Materialismus als Weltanschauung u. Geschichtsprinzip, 1905. Während Uphues in rein psychologischen Erörterungen die Erkennbarkeit transzendenter, d. h. bewußtseinsfremder Gegenstände ausspricht, deren Existenz oder Nichtexistenz aber ganz dahingestellt sein läßt, beschäftigt sich Schwarz vornehmlich mit dem dazu gehörenden metaphysischen Gegenstück. Er ergänzt den psychologischen Gedanken von Uphues, daß wir die Gegenstände so erkennen können, wie sie sind, durch den metaphysischen Gedanken, daß sie sein können, wie wir sie erkennen. Von dieser Auffassung aus kritisiert er die naturwissenschaftliche und philosophische Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten und kommt zu dem Ergebnis, daß in ihr gewisse methodische Voraussetzungen zum Range metaphysischer Dogmen erhoben worden seien.

Auf dem psychologisch-ethischen Gebiet unterscheidet Schwarz Naturgesetze des Willens, des unteren Begehrungsvermögens, Gefallen und Mißfallen, die Willensregungen sind, und Normgesetze des Willens, des oberen Begehrungsvermögens, das Vorziehen. So gibt es nach ihm neben dem Naturzwang einen Normzwang. Das synthetische oder schöpferische Vorziehen, das nicht wie das analytische die Kenntnis des Besseren anderswoher, sondern durch seine eigenen Akte gewinnt, ist zwei Normgesetzen unterworfen, die zugleich die höchsten Gesetze der Sittlichkeit sind: 1. „Das Wollen eigenen Personenwerths steht über der Rücksicht auf die eigenen Zustände“, 2. „Das Wollen religiöser, mitmenschlicher, socialer und ideeller Fremdwerte steht über dem Wollen von Eigenwerthen“. Auf diesen beiden Grundgesetzen der Personenwertmoral und der Fremdwertmoral beruht die Ethik, sie sind ihr objektiver Maßstab, die ganze ethische Lehre Schwarz' in ihren selbständigen Aufstellungen und in ihren Ausführungen ist von einem ernsten Idealismus getragen.

§ 36. Ausgegangen von Brentano ist Meinong, hat aber bald eigene Wege eingeschlagen, indem seine erkenntnispsychologischen Forschungen ihn auf Probleme geführt haben, die von den psychologischen grundsätzlich ganz verschieden sind. Für ihn legitimiert sich eine jede Wissenschaft, so auch die Philosophie, durch ein besonderes Forschungsgebiet: das Psychische. Philosophie ist der Komplex jener allgemeinen Wissenschaften, die sich entweder nur oder doch auch mit Psychischem beschäftigen. Hiermit ist gesagt, daß der Psychologie zwar eine Art Zentralstellung in der Philosophie zukommt, es aber sehr wohl Philosophie gibt, die nicht Psychologie ist. Besonders betont dies Meinong in bezug auf die von ihm prinzipiell erst postulierte „Gegenstandstheorie“, das apriorische Seitenstück zur Metaphysik, die, weil trotz ihrer Richtung auf Universalität doch nur dem Wirklichen zugewendet, stets den Grundcharakter empirischer Wissenschaft bewahren muß, während sich die Gegenstandstheorie ohne beschränkende Rücksichten auf Wirklichkeit dem Gegenstande als solchem, der von Natur außerseiend ist, zuzuwenden hat, wie dies auf ihrem Gebiet vorbildlicher Weise die Mathematik tut. — Von seinen wertpsychologischen Untersuchungen hat die moderne Bearbeitung der psychologischen Werttheorie ihren Ausgang genommen.

An Meinong schließen sich nach verschiedenen Seiten an: v. Ehrenfels, der Meinongs Gefühlstheorie des Wertes in eine Begehrungstheorie umzubilden sucht, Höfler, der auf psychologischem Gebiet erfolgreichst gearbeitet hat, ferner Oelzelt-Nevin, Martinak, Witasek, sowie jüngere philosophische Schriftsteller.

Husserl, Logische Untersuchungen, 1900, Cap. 3: Der Psychologismus, seine Argumente u. seine Stellungnahme zu den üblichen Gegenargumenten. S. namentlich Untersuchungen zur Gegenstandstheorie u. Psychologie. Herausgeg. von A. Meinong, Lpz. 1904. Darin außer der unten bei Meinong zu erwähnenden Abhandlung von diesem 10 Untersuchungen von Schülern desselben, Angehörigen des Grazer psychologischen Instituts. A. Höfler, Vortrag, am 26. April zur Eröffnung in der Sektion für introspektive Psychologie des Psychologenkongresses in Rom gehalten: Sind wir Psychologen? (Sehr klärend.)

Alexius Meinong, geb. 1853, seit 1882 außerord., seit 1889 ord. Prof. in Graz, hat durch Gründung des Grazer psychologischen Laboratoriums, 1894, den Betrieb der experimentellen Psychologie in Österreich eingeführt. U. a. hat er veröffentlicht: Hume-Studien, I. Zur Gesch. u. Krit. d. modernen Nominalismus, Wien 1877, II. Zur Relationstheorie, Wien 1882, Ueb. philos. Wissensch. u. ihre Propädeutik, Wien 1885, Zur erkenntnistheoret. Würdigung d. Gedächtnisses, Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. X, 1886, Ueb. Sinnesermüdung im Bereiche d. Weberschen Gesetzes, ibid. XII, 1888, Phantasievorstellung u. Phantasie, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, XCV, 1889, Zur Psychol. d. Komplexionen u. Relationen, Zeitschr. f. Psych. u. Physiol. d. Sinnesorg. II, 1891, Beiträge z. Theorie d. psychischen Analyse, ibid. VI, 1893, Psychologisch-eth. Untersuchungen z. Werttheorie, Graz 1894, Ueber Werthhaltung u. Wert, Arch. f. syst. Philos. I,

1895, Ueb. d. Bedeutung d. Weberschen Gesetzes, Zeitschr. f. Psych. u. Ph. d. S. O., XI 1896 (auch besonders), Zur experimentellen Bestimmung d. Tonverschmelzungsgrade, *ibid.* XV, 1897 (mit Witasek), Ueb. Gegenstände höherer Ordnung u. deren Verhältnis z. inneren Wahrnehmung, *ibid.* XXI, 1899, Ueber Annahmen, Leipzig 1902, Bemerkungen üb. d. Farbenkörper u. das Mischungsgesetz, Zeitsch. f. Ps. u. Ph. d. S. O., XXXIII, 1903, Ueber Gegenstandstheorie, in den von Meinong herausgegebenen „Untersuchungen z. Gegenstandstheorie u. Psychologie“, Lpz. 1904. — S. über M.: G. Spengler, M.s Lehre v. d. Annahmen u. ihre Bedeutung f. d. Schullogik, Jahresber. d. Erzherzog-Rainer-Gymn., Wien 1903. E. Lijevist, Meinong's allmänna världsteori, Göteborg 1904, B. Russell, M.s theory of complexes and assumptions I—III, *Mind*, N. S. XIII, 1904.

Grundlegende Partien der Gegenstandstheorie hat zuerst R. Ameseder und E. Mally (in Nr. II und III der „Untersuchungen“) zusammenhängend bearbeitet. Meinong selbst ist an diese Probleme von der psychologisch-erkenntnistheoretischen Seite herangetreten. Wie jede Vorstellung eine Vorstellung von etwas ist, also je nach ihrem Inhalt diesen oder jenen Gegenstand hat, so richtet sich alles Denken (zunächst Urteilen) darauf, daß der durch das Vorstellen erfaßte Gegenstand ist oder nicht ist. Dieses auch im Negationsfalle ausreichend Positive, um eventuell eine Tatsache ausmachen zu können, nennt M. das Objektiv, näher entweder Seins- oder Soseins-Objektiv: wahr und falsch, notwendig, zufällig usw. sind zunächst nicht die Objekte, sondern die Objektive. In der Sprache, an der Meinong Ausdruck und Bedeutung auseinanderhält, bedeutet im großen Ganzen das Wort ein Objekt, der Satz ein Objektiv, indes jenes ein Vorstellungs-, dieser ein Denkerlebnis ausdrückt. Da die Objektive selbst als Objekte fungieren können (nicht nur die Erde „ist“, sondern es „ist“ z. B. auch, daß die Erde nicht stille steht), so empfiehlt sich die Konvention, Objekte und Objektive unter den Terminus „Gegenstände“ zusammenzunehmen. Manche dieser Gegenstände, die Relationen und Komplexionen (zunächst Relate und Komplexe) sind auf andere gleichsam aufgebaut als „Gegenstände höherer Ordnung“. Ist ein solches „Superius“ mit Notwendigkeit auf seine „Inferioren“ gestellt, so heißt es durch diese „fundiert“: die Vorstellungen solcher fundierten Gegenstände gehen aus der Vorstellung ihrer Fundamente unter günstigen Umständen durch Vorstellungsproduktion hervor. Spezielle Untersuchungen hat M. dem Vergleichen und dessen Ergebnissen zugewendet: grundsätzliche Auseinanderhaltung von Unterschied und Verschiedenheit führt ihn auf seine „relationstheoretische Deutung“ des Weberschen Gesetzes, der zufolge dieses nichts weiter besagt, als daß gleichen Reizverschiedenheiten gleiche Empfindungsverschiedenheiten entsprechen.

Gegenstandstheorie ist nicht Erkenntnistheorie, aber unentbehrliche Voraussetzung derselben. Erkennen ist Erfassen von Objektiven, die „sind“, d. h. von Tatsachen, — u. zw. nicht ein Erfassen per accidens, sondern vermöge der Natur der erfassenden Urteile, d. h. vermöge der Evidenz der letzteren. Evidenz ist entweder apriorisch (auf die Natur des Beurteilten gegründet) oder empirisch; sie tritt aber nicht nur bei gewissen, sondern auch bei ungewissen Urteilen auf, es gibt berechnigte Vermutungen. Das erkennt man deutlichst an Gedächtnisurteilen, die man niemals mit absoluter Gewißheit zu fällen ein Recht hat, und für die eine außer ihnen liegende Legitimation (mittelbare Evidenz) nie ohne jeden Regreß auf andere Gedächtnisurteile, also nie ohne Zirkel zu erreichen wäre.

Gegenstandstheoretisch belangreich, von Natur aber rein psychologisch sind jene Aufstellungen Meinongs, die in einer wesentlichen Erweiterung des Phantasiebegriffes gipfeln. Er weist auf Erlebnisse hin, die mehr sind als bloßes

Vorstellen, insofern sie den Gegensatz von Ja und Nein aufweisen, der dem Vorstellen fehlt, — aber doch weniger als Urteilen, indem ihnen das Überzeugtsein abgeht: die Annahmen, die sich nicht nur explicite beim Konzipieren von Fiktionen u. Hypothesen aller Art, sondern auch mehr oder minder implicite beim Verstehen des Gehörten oder Gelesenen, beim Fragen, bei Spiel und Kunst, sowie sonst vielfach nicht nur bei intellektuellen, sondern auch bei emotionalen Betätigungen unter den verschiedensten Umständen einstellen. Die sog. hypothetischen Urteile sind zumeist, ähnlich den Schlüssen aus suspendierten Prämissen, nichts als „Annahmeschlüsse“, und am Erfassen unanschaulich vorgestellter Gegenstände kommt den Annahmen ein ganz wesentlicher Anteil zu. Ihre Hauptleistung besteht darin, im Erfassen des Objektivs das Urteil zu vertreten, wie die Phantasievorstellung im Erfassen des Objektes die Wahrnehmungsvorstellung und ihresgleichen vertritt: insofern ist die Annahme eine Art „Phantasieurteil“. Aber auch Gefühle und Begehrungen haben Surrogate, die keine eigentlichen Gefühle resp. Begehrungen, dennoch diesen ähnlich sind, „Phantasiegefühle“ resp. „Phantasiebegehrungen“, so daß so zu sagen die ganze eine Hälfte psychischer Elementarerlebnisse ihre ähnlichen und zugeordneten Gegenstücke in den Phantasieerlebnissen aufweist.

M.s psychologische oder allgemeine Werttheorie geht von den „psychologischen Voraussetzungen“ aus, nach denen sich Elementargefühle teils als „Vorstellungsgefühle“ (sinnliche, ästhetische Gefühle), teils als Urteilsgefühle charakterisieren. Bei letzteren ist entweder das Urteil selbst maßgebend („Wissensgefühle“) oder das im Urteil erfaßte Objektiv, zunächst die Existenz oder Nicht-Existenz eines Objektes („Wertgefühle“). Wert ist die Eignung eines Objektes, unter günstigen Umständen den Gegenstand eines solchen Wertgefühles abzugeben, aber nicht etwa nur seiner Existenz, sondern auch seiner Nichtexistenz nach, woraus folgt, daß bei vollem Erfassen eines Wertes günstigenfalles neben einem das eine Objektiv betreffenden Wertgefühle („Werthaltung“) auch ein das andere (nicht tatsächliche) Objektiv berücksichtigendes Annahme-Phantasiegefühl („Wertung“) beteiligt sein muß. Es gibt keinen Wert, der nicht seiner Natur nach auf ein Subjekt bezogen wäre: insofern ist aller Wert unvermeidlich relativ. — In der Werttheorie sieht M. den psychologischen Unterbau aller Ethik: er selbst hat das ihm zugänglichst scheinende „Zentralgebiet“ des Ethischen, das „Moralische“, werttheoretisch bearbeitet. Als Wertobjekt findet er hier den „unpersönlichen Anteil“, als Wertsubjekt die „umgebende Gesamtheit“. Auch Sollen und Zurechnung unterstehen der werttheoretischen Betrachtungsweise.

Zu selbständigen, teils ergänzenden, teils modifizierenden Weiterführungen seiner Forschungen hat M. eine Reihe jüngerer, meist am Grazer Institute herangebildeter Kräfte angeregt, insbesondere: Konrad Zindler (geb. 1866, Prof. d. Math. a. d. Univ. Innsbruck), Beiträge z. Theorie d. mathemat. Erkenntnis, Wien 1889, Ueber räumliche Abbildungen d. Kontinuums d. Farbenempfindungen u. seine mathemat. Behandlung, Zeitschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg., XX, 1899. Eduard Martinak (geb. 1859, o. Prof. in Graz), Schrift über Locke s. Grundriß III, Zur Begriffsbestimmung d. intellektuellen Gefühle und des Interesses, Südd. Blätter f. höhere Unterrichtsanstalten, IV, 1896, Psycholog. Untersuchungen z. Bedeutungslehre, Leipzig 1901, pädagog. Arbeiten. Stephan Witasek (geb. 1870, Pr. D. in Graz), Ueber willkürliche Vorstellungsverbindungen, Zeitschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg. XII, 1896, Beiträge zur Psychologie d. Komplexionen, ibid. XIV, 1897, Beiträge z. speziellen Dispositionspsychologie, Arch. f. system. Philos. III, 1897, Ueber d. Natur d. geom. opt. Täuschungen, Zeitschr. f. Psych. Phys. d. Sinnesorg. XIX, 1898, Zur psycholog. Analyse d. ästhet. Einfühlung,

ibid. XXV, 1901, Wert u. Schönheit, Arch. f. syst. Philos. VIII, 1902, Grundzüge d. allg. Aesthetik, Leipzig 1904. — Dr. V. Benussi (Graz), experimental-psychologische Arbeiten bes. üb. geometr.-opt. Täuschungen in der Zeitschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg. sowie in Meinongs „Untersuchungen“, ferner die teilweise bereits erwähnten übrigen Mitarbeiter an diesen „Untersuchungen“: Dr. R. Ameseder (Graz), Dr. W. Frankl (Görz), W. v. Liel (Graz), Dr. E. Mally (Graz), Dr. R. Saxinger (Linz).

Der von Meinong eingeschlagenen Richtung folgt Alois Höfler (geb. 1853, ord. Prof. in Prag), der um das Schulwesen sich sehr verdient gemacht hat, namentlich mit Meinong zusammen für Beibehaltung des Unterrichts in Logik und Psychologie an den österreichischen Gymnasien erfolgreich eingetreten ist. Geschrieben hat er u. a. Logik, Wien 1890, Psychische Arbeit, Hamb. 1893, Psychologie, Wien 1897, Lehrbb. zur Logik u. Psychologie, auf Lehranstalten viel eingeführt. Studien zur gegenwärtig. Philos. der Mechanik, s. Grundr. III, S. 340. Die Logik fundiert Höfler auf der Psychologie. Sein größeres Werk über Psychologie behandelt den Stoff eingehend, indem auch dem Physikalischen und Physiologischen ausreichender Raum gewidmet ist, führt in die Probleme der Gegenwart, z. B. in das der Beziehung zwischen Leib und Seele, trefflich ein, hält sich aber in den Entscheidungen etwas vorsichtig, keinesfalls einseitig, und ist anregend, namentlich bei glücklicher Wahl von Beispielen, geschrieben. Eine seiner Hauptaufgaben sieht Höfler darin, die psychischen Tatsachen zu beschreiben, statt sogleich zur Erklärung zu schreiten. Die psychischen Erscheinungen teilt er in die des Geisteslebens und die des Gemütslebens ein, indem er die ersten wiederum teilt in Vorstellungen und Urteile, die zweiten in Gefühle und Begehungen. Neuerdings hat er veröffentlicht: Zur gegenwärtigen Naturphilosophie (Abh. zur Didaktik u. Philos. der Naturwissensch.) Berl. 1904. Der I. Th. gibt Anknüpfungen an W. Ostwalds Vorlesungen u. Annalen, der II. T. Weiterführungen. — Einige Aufgaben einer (künftigen) Philosophie der Physik. Höfler erörtert hier in sehr beherzigenswerter Weise Fragen aus der Psychologie, der Theorie der Relationen und Konplexionen, der Logik und Erkenntnistheorie, der Metaphysik und schließt mit einem physikalischen Ausschnitt aus einer philosophischen Weltanschauung. Eine Philosophie der Natur gibt es nicht, aber wohl eine Philosophie der Physik oder eine solche wird es wenigstens geben. Die Psychologie ist zwar nicht die einzige, aber doch eine unentbehrliche Basis für alle philosophischen Wissenschaften. An die Logik Höflers knüpft an K. Twardowski in seiner Schrift: Zur Lehre vom Inhalt u. Gegenstand der Vorstellungen, Wien 1894. — Von Meinong mehr oder weniger beeinflusst ist ferner Anton Oelzelt-Newin (geb. 1854, lebt in Wien), Die Unlösbarkeit der ethisch. Probleme, 1883, Ueb. Phantasievorstellungen, 1882, Ueb. sittl. Dispositionen, 1892, Kosmodicee, 1897. Kleinere philos. Schriften, Lpz. u. Wien 1902. Er hat eine Neigung zum Agnostizismus.

Mehr Schüler Meinongs als Brentanos ist Christian v. Ehrenfels (geb. 1850, Prof. in Prag), Ueber Fühlen und Wollen, Sitzungsber. d. Kaiserl. Akad. d. W., Wien 1887, Üb. Gestaltqualitäten, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 14, 1890, Werththeorie u. Ethik, fünf Artikel in Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., 17, 1893 u. f., Von d. Werthdefinition zum Motivationsgesetze, A. f. s. Ph., 2, 1896, S. 102 bis 122, System der Werththeorie, 1. Bd.: Allgemeine Werththeorie, Psychologie des Begehrens, 2. Bd.: Grundzüge einer Ethik, Lpz. 1897, 1898, der interessante Angaben darüber macht, wie Brentano auf Grund seiner Aufstellungen weitverbreitete Überzeugungen zu rechtfertigen imstande ist, Vierteljahrsschr. f. w. Ph., 18, 1894, S. 79 f. Mit seiner Konzeption der Gestaltqualität hat er vielfach

Zustimmung gefunden und im besondern Meinongs Begriff der Gegenstände höherer Ordnung wesentlich vorbereitet. Die Ethik bestimmt v. Ehrenfels als Psychologie der sittlichen Werttatsachen.

§ 37. Dilthey ist von geschichtlichen Studien ausgegangen und stellt sich in seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ die Aufgabe, dem Übergewicht des naturwissenschaftlichen Geistes innerhalb der philosophischen Gedankenbildung gegenüber die Eigenart und Selbständigkeit der Geisteswissenschaften zur Geltung zu bringen, sowie durch eine Erkenntnistheorie, Logik und Methodenlehre der Geisteswissenschaften die genannten philosophischen Disziplinen zu fördern („Kritik der historischen Vernunft“). Mit dieser Richtung auf die Geschichte und auf die sie hervorbringende Lebendigkeit trat er in Gegensatz gegen Intellektualismus, Metaphysik und die unhistorische Abstraktion in den einzelnen Geisteswissenschaften. — Um Kant hat sich Dilthey, abgesehen von Einzelveröffentlichungen, insofern wesentlich verdient gemacht, als er die Herausgabe der gesamten Werke Kants durch die Akademie der Wissenschaften in Berlin veranlaßt hat und an der Spitze der leitenden Kommission steht.

Die Arbeiten Diltheys über Schleiermacher und seine sonstigen historisch. Arbeiten, so die tiefgehenden u. fein ausgeführten üb. d. entwicklungsgesch. Pantheismus, üb. d. Auffass. u. Analyse des Menschen im 15. u. 16. Jahrh., üb. d. Berliner Akad. u. a. sind Grundr. III u. ob. in dies. Bd. erwähnt. Außer ihnen schrieb er u. a.: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundleg. für d. Studium der Gesellschaft u. der Geschichte, 1. Bd., Lpz. 1883 (vergl. dazu Otto Gierke, E. Grundleg. f. d. Geisteswissenschaften, Preuss. Jahrb. 53, 1889, S. 105—144). Dichterische Einbildungskraft u. Wahnsinn, Rede, Lpz. 1886. Die Einbildungskraft des Dichters, Bausteine f. eine Poetik. Philos. Aufsätze, Ed. Zeller z. s. 50j. Doctorjub. gewidm., Lpz. 1887, S. 303—482. Ueb. d. Möglichkeit einer allgemeintätigen pädagogischen Wissenschaft, Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wissensch., 1888. Beiträge zur Lösung d. Frage vom Ursprung unsers Glaubens an d. Realität der Aussenwelt u. seinem Recht, ebd. 1890. Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, ebd. 1894, S. 1309—1402. Beiträge zum Studium der Individualität, ebd. 1896, S. 295—335. D. Entsteh. der Hermeneutik, in Philos. Abhandl. Sigwart gewidm., Tüb. 1900, S. 187—202. D. Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. u. 17. Jahrh., Sitzungsber. d. Preuß. Ak. d. W. 1904, I. Halbjahr, S. 2—33, 316—347. Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, 1. Studie. I. Aufgabe u. Anordnung der Grundlegung, II. Deskriptive Vorbegriffe, Sitzungsber. d. K. Pr. A. d. W. 1905, S. 322—342.

Wilhelm Dilthey, geb. 1833, habilitierte sich für Philosophie in Berlin, wurde Prof. in Basel, dann in Kiel, hierauf in Breslau und 1882 in Berlin. Nach ihm müssen die Geisteswissenschaften ihres Zusammenhangs, ihrer Methoden und Voraussetzungen sich bewußt werden, um den ihnen zukommenden Einfluß auszuüben. Da in ihnen Erkenntnis der Wirklichkeit, Wertbestimmungen, Normen und Zwecksätze verbunden sind, ist ihre Grundlegung nicht bloße Erkenntnistheorie, sondern Selbstbesinnung, welche auf Totalität und Zusammenhang des Seelenlebens zurückgeht. In der Selbstbesinnung ist überhaupt die philosophische Grundlegung gegeben. Denn in der Philosophie erhebt sich das einheitliche Wesen des Menschen, das sich in den verschiedenen Lebenssphären gesondert und in zeitlicher Bestimmtheit äußert, zum Bewußtsein des Zusammenhangs dieser Äußerungen und damit zu autonomer Selbstgewißheit des Daseins und

Wirkens. Die Selbstbesinnung findet die letzten Bedingungen allgemeingiltiger Wirklichkeitserkenntnis, Wertbestimmung und Zwecksetzung im Strukturzusammenhang des Seelenlebens.

Daß Zusammenhang in diesem primär gegeben ist, darin besteht der Grundunterschied psychologischer Erkenntnis vom Naturerkennen. Wir werden desselben in seinen einzelnen Gliedern inne, mit geringer Merklichkeit, müssen ihn gegenständlich machen und festhalten, ergänzen und verbinden. Letzteres geschieht durch die elementaren logischen Operationen von Unterscheiden, Gleichfinden, Grade des Unterschieds Auffassen, Verbinden, Trennen, Abstrahieren usw. Wie eine Wahrnehmung höheren Grades durchziehen diese Operationen die innere Erfahrung (Intellektualität der inneren Wahrnehmung) und ändern an ihrem objektiven Charakter nichts. Hinter den Strukturzusammenhang kann das Denken nicht zurückgehen. Enthalten doch die Sinnesdata und die primären logischen Operationen keinen Realzusammenhang, nur Koexistenz und Abfolge in der Zeit, Gleichheit, Abhängigkeit usw., und so ist Erfassung des realen Zusammenhangs an das in der Struktur Enthaltene gebunden. Nach deren allgemeinstem Zug sind seelische Zustände durch ein Bewußtsein von Selbigkeit verbunden; von diesem Verhalten ist jede Fassung des Ich als einer konstanten Einheit, an der verschiedene und wechselnde Vorgänge auftreten, nur eine begriffliche Interpretation. Dann sind in dieser Struktur Wahrnehmung und Denken mit Trieben und Gefühlen, und diese mit Willenshandlungen zu einem realen Zusammenhang verknüpft; in diesem ist Zweckmäßigkeit gegeben. Endlich differenziert die Struktur sich in einer zunehmenden Artikulation der seelischen Leistungen, In solchen Eigenschaften des strukturellen Zusammenhangs ist Selbigkeit, Wirken, Leiden, Ganzes, Wesen, Zweck enthalten. Hieraus werden die weiteren realen Kategorien von Substanz und Kausalität (im Sinn der Formeln des Kausalgesetzes) an der Außenwelt entwickelt und sind daher nicht rückwärts auf das Leben übertragbar. Die Struktur enthält auch eine immanente Erkenntnissschranke an der Unvergleichbarkeit dessen, was in ihr verschiedenen Ursprung hat. Unter diesen Bedingungen stehen nun Wirklichkeitserkenntnis, Wertbestimmungen, Zwecksätze und Normen. Das in ihnen enthaltene Denken und seine Logik können durch Vergleichung herausgestellt, die primären logischen Operationen so festgesetzt werden; aus ihnen entstehen durch Abstraktion die formalen Kategorien. Auf Grund dieser Sätze ergibt sich dann weiter die Objektivität des in der inneren Erfahrung Gegebenen und die Realität eines vom Selbst Unabhängigen, dessen Wirken sein Zeichensystem in den Wahrnehmungen hat. Nicht Denkvorgänge, sondern denkvermittelte Erfahrungen von Impuls, Intention, Widerstand und Druck der Außenwelt bewirken die Sonderung des Eigenlebens von einem Unabhängigen. So wird das empirische Bewußtsein gerechtfertigt, welches in der Realität des Selbst, der Gegenstände und Personen und den Relationen zwischen ihnen lebt, und für die Anwendung der Gesetze, Formen und Kategorien des Denkens wird der Rechtsgrund gefunden.

Hat die Selbstbesinnung Wirklichkeitserkenntnis, Wertgebung und Zweckhandlung analysiert, so entsteht hieraus die Würdigung von Kunst, Religion, Mythos, Dogma und Metaphysik, in denen dieser Lebenszusammenhang sich objektiviert und projiziert hat. Kunst, besonders Poesie, ist die dem Leben nächststehende, wahrste, allseitigste, doch bildliche Darstellung seines Zusammenhangs und Sinnes: Organon des Lebensverständnisses. Die Religiosität stellt mit psychologischer Notwendigkeit ihre Erlebnisse in der Symbolsprache des Mythos und Dogmas dar; selbst die Transzendenz ist nur Symbol höchster, die Naturbegriffe überschreitender ethischer Erfahrung. Erst Metaphysik ist die gedanken-

mäßige Projektion des Zusammenhangs von Wirklichkeitserkennen, von Wertgebung und Zweckhandlung. Sie vermag aber diesen Zusammenhang im Weltgrund nicht widerspruchsfrei zu denken. Ihre Denkmittel, Substanz und Kausalität, sind nicht durchsichtig und eindeutig bestimmbar. Unser enger Erfahrungskreis ermöglicht keine Erklärung des Charakters der Welt und des Übels. Das Ideal eines logischen Weltzusammenhangs ist undurchführbar. So zersetzen sie unauflösbare Antinomien. Die metaphysischen Systeme drücken nur einzelne Seiten der schließlich unergründlichen Wirklichkeit aus. Es gibt gewisse Typen der Systeme, welche zu den Seiten der Wirklichkeit in Verhältnis stehen: Sie entwickeln sich in der Geschichte der Philosophie und formen sich um nach den geschichtlichen Lagen des Geistes. Solche sind der Positivismus (unkritische Ausschreitung des Materialismus), der objektive Idealismus und der Idealismus der Freiheit. Durch die vergleichende Theorie der Systeme erhebt sich der Geist im geschichtlichen Bewußtsein über die einzelnen und erfährt ihre relative Wahrheit.

Die Selbstbesinnung bestimmt anderseits den Erkenntniswert und Zusammenhang der Erfahrungswissenschaften. Die Geisteswissenschaften beruhen auf der inneren Erfahrung und dem kunstmäßigen Verstehen anderer. Ihre Grundwissenschaft ist die Psychologie. Diese schreitet in der Einzelforschung durch das Verfahren fort, welches für einen Tatsachenkreis die Erklärungselemente analytisch (tunlichst experimentell) gewinnt, durch Hypothesen ergänzt, hieraus den Tatsachenkreis erklärt und so die Probe macht. Die Vieldeutigkeit psychischer Tatsachen, die engen Grenzen ihrer quantitativen Bestimmung, die Unzugänglichkeit der inneren Verhältnisse zwischen erworbenem seelischen Zusammenhang und bewußten Einzelakten machen auf unabsehbare Zeit die Erprobung eines Hypothesenkomplexes für das Ganze der Psychologie problematisch. So können die Geisteswissenschaften eine einigermaßen verlässliche Grundlage nur in einer beschreibend-zergliedernden Psychologie finden. Hypothesen, wie psychophysischen Parallelismus, Determinismus, unbewußte Vorstellungen, muß diese vermeiden. Als generelle Psychologie geht sie vom strukturellen Zusammenhang aus, zergliedert ihn und ordnet ihm die empirischen Regelmäßigkeiten ein, für welche ein innerer Zusammenhang nicht gegeben ist. Als vergleichende erforscht sie die individuellen Unterschiede, beschreibt die Verbindungen bestimmter Züge in typischen Grundformen und untersucht die bedingenden Prozesse. Die Analysis der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit vollzieht sich durch die Sonderung der in ihr enthaltenen Zweckzusammenhänge (Kultursysteme und äußere Organisation), sonach in den Einzelwissenschaften. Diese behandeln die einzelnen Erfahrungsgebiete, analytisch, vergleichend, unter Benutzung der Zusammenhänge, in denen sie stehen. Es gibt also keine abgesonderte philosophische Ästhetik, Ethik usw. Die Grundzüge einer Poetik hat D. in den Zeller gewidmeten Abh. gegeben (Ausgangspunkt Selbstzeugnisse der Dichter). Auf die Verwertung des in den Einzelwissenschaften für die Zweckzusammenhänge Erkannten gründen sich Geschichtswissenschaft und Prinzipien der Leitung der Gesellschaft. Eine abgesonderte Philosophie der Geschichte ist unmöglich.

§ 38. Neben den vorgeführten ist eine Reihe anderer Systeme, teils sogenannter idealistischer, teils realistischer, zu erwähnen, die sich z. T., wie die Philosophie der Phantasie Frohschammers, die Willensatomistik Hamerlings, die sich auf das Ich gründende Philosophie Gerbers, ihre Prinzipien in Analogie mit dem in uns Erfahrenen

bilden. Auf die Seele oder das Ich gehen auch Wyneken und Opitz, nur in verschiedener Weise, zurück. Einen Ausgleich zwischen Theismus und Pantheismus suchte der schon in etwas früherer Zeit lebende Rohmer, einen Realismus nüchterner Art, der aber nicht Materialismus sein will, vertrat v. Kirchmann. Vielfach spielt der Einheitsgedanke eine hervorragende Rolle, so namentlich bei Rülff, Noiré u. a. Von einigen wird das religiöse Moment besonders betont. Auch der Dualismus hat seine Verteidiger.

Ein eigentliches System oder eine Metaphysik hat Sigwart nicht veröffentlicht, aber aus seiner Logik ersieht man deutlich seine metaphysische, und zwar teleologische Weltanschauung, so daß wir ihn hier mit zu nennen berechtigt sind.

Christoph Sigwart (geb. 1830, Prof. in Tübingen, gest. im Aug. 1904) hat veröffentlicht: Logik, 2 Bde., Tüb. 1873—1878, 2. Aufl., Frb. i. Br. u. Lpz., 1889—1893 (eine der vorzüglichsten der neueren Zeit, 1. Bd.: D. L. vom Urtheil, vom Begr. u. vom Schluss, 2. Bd.: D. Methodenl.), Beiträge zur Lehre vom hypothet. Urtheil, Tüb. 1879, Kleine Schriften, 2 Bde.; Frb. i. Br. 1881, 3. Ausg. 1904 (hervorzuheben: Ueb. d. sittl. Grundlagen d. Wissensch., D. Kampf geg. d. Zweck, D. Begr. des Wollens u. s. Verh. zur Ursache), Vorfagen der Ethik, Festschr. f. E. Zeller zur Feier sein. 50j. Doctorjub., Frb. 1886 (eine treffliche Erörterung der Hauptprobleme der Ethik). Die Logik ist Sigwart Kunstlehre des Denkens, welches den Zweck hat, zu allgemeingiltigen und gewissen Sätzen zu gelangen. Diese Kunstlehre im engeren Sinne, die eigentlich technische Anweisung, ist die Methodenlehre, die angibt, wie man zu richtigen Begriffen und brauchbaren Voraussetzungen von Urteilen und Schlüssen gelangt. Die Induktion wird in der „Methodenlehre“ besonders ausführlich behandelt, und die methodischen Voraussetzungen der Psychologie und der von ihr abhängigen Geschichtswissenschaft, die statistischen Methoden, die methodischen Prinzipien der Ethik, werden eingehend erörtert. Wir wollen aus diesen Teilen nur hervorheben, daß S. die Annahme von Kausalbeziehungen zwischen Vorgängen im Bewußtsein und äußeren Veränderungen für gerechtfertigt hält durch die allgemeinen Voraussetzungen der empirischen Psychologie, und daß nach ihm die Lehre vom psychophysischen Parallelismus weder durch den Begriff der Kausalität oder das Prinzip der Erhaltung der Energie gefordert wird, noch sich ihrer Konsequenzen wegen durchführen läßt.

In den Schlußergebnissen der Logik legt Sigwart die Aufgabe der Metaphysik in Kürze dar und erklärt sich durchaus für die Teleologie. Die Voraussetzungen der Methoden enthalten eine Übereinstimmung dessen, was unser bewußtes Denken und Wollen fordert, mit dem, was durch die unwillkürlichen, äußerlich bedingten Tätigkeiten gesetzt ist. Da diese beiden Gebiete kausal voneinander unabhängig erscheinen, muß für diese Übereinstimmung die teleologische Betrachtung Platz greifen. Soll diese aber wirklich erklären, so muß ein einheitlicher Grund des bewußten Denkens und seiner Gesetze, sowie der dem Denken gegenüberstehenden, von ihm unabhängigen Objekte angenommen werden, der unbedingt sein muß als letzter Erklärungsgrund von Subjekt und Objekt. So weisen die Prinzipien der Methodenlehre auf die Gottesidee hin, die nur genauer bestimmt werden kann durch die unserem Denken und Wollen vorschwebenden Ideale. Das schwierigste Problem der Metaphysik ist, das Verhältnis darzulegen, in welchem die Notwendigkeit, die alle Erkenntnis des Seienden leitet, zu der Freiheit steht, die von

dem bewußten Wollen gefordert wird. Die Selbständigkeit des Wollens kann aber die Metaphysik unmöglich im Namen der logischen Methoden aufheben, da die Logik selbst aus dieser Selbständigkeit hervorgeht.

In der Ethik verwirft Sigwart den Formalismus Kants, dessen Forderung, daß der Gegenstand des Wollens gar keinen Einfluß auf den Willen haben solle, gar nicht ausführbar sei: sie verlange einen Willen, der das nicht wolle, was er wolle. Der höchste Zweck, der für alle Menschen gelten soll, kann nur aus der menschlichen Natur abgeleitet werden und muß ein eudämonistischer sein. Auch wenn wir andern helfen, muß uns dies eigene Lust gewähren. Die konkrete und individuelle Gestalt bekommt das höchste Gut nur durch die harmonische Befriedigung, die es der Gesamtheit der natürlichen menschlichen Willensrichtungen gewährt. Obwohl die einzelnen sich durch das unterscheiden, worin sie ihr Glück finden, so hindert dies keineswegs, die Idee der Glückseligkeit im weitesten Sinne für Feststellung des höchsten Gutes zu gebrauchen. Es müßten nur durch die Einrichtung der Gesellschaft die Mittel gegeben werden, um die verschiedensten Individuen zu befriedigen. Soziale und individuelle Ethik schließen sich nicht aus, sie setzen vielmehr einander voraus. Die sittliche Gesinnung ist die konstante Richtung des Wollens auf das höchste Gut. — Vgl. H. Lachelier, *La théorie de l'induction d'après S.*, Rev. philos. 20, 1895. M. Wartenberg, *Die Theorie der Causalität im Verhältn. zur kantischen*, Kantst., V., S. 1—20, 182—206.

Frohschammer, Herausgeb. der Ztschr. Athenäum 1862 u. ff. (des Organs für freisinnige katholische Forscher), Ursprung der menschl. Seele, Rechtfertigung des Generationismus, Münch. 1854. Menschenseele und Physiologie, Münch. 1855 (geg. K. Vogt gerichtet). Einleitung in d. Philos. u. Grundr. der Metaph., Münch. 1858. Ueb. d. Aufg. der Naturphilos. u. ihr Verh. zur Naturwissensch., Münch. 1861. Ueb. d. Freiheit der Wissenschaft, Münch. 1861. Darstell. u. Kritik der darwinsch. L., im Athenäum 1862. D. Christenth. u. d. moderne Naturwissenschaft, Wien—Lpz. 1868. Das Recht der eigenen Ueberzeugung, Lpz. 1869. Das neue Wissen u. d. neue Glaube, Lpz. 1873. D. Phantasie als Grundprinc. des Weltprocesses, Münch. 1877. Monaden u. Weltphantasie, Münch. 1879. D. Bedeutung der Einbildungskr. in d. Philos. Kants u. Spinozas, Münch. 1879. Ueb. d. Principien der aristotel. Ph. u. d. Bedeut. der Phant. in derselb., Münch. 1881. Ueb. d. Genesis der Menschheit u. deren geistige Entwicklung in Relig., Sittlichk. u. Sprache, Münch. 1883. Die Philos. als Idealwissensch. u. System, Münch. 1884. Ueb. d. Organisat. u. Cultur d. menschl. Gesellsch. Philos. Untersuchung. üb. Recht u. Staat, sociales Leben und Erzieh., ebd. 1885. D. Philosophie des Thomas v. Aquino, krit. gewürdigt, Lpz. 1889. Ueb. d. Mysticismum Magnum des Daseins, Lpz. 1891. System d. Philos. im Umriss (Philos. als Idealwissensch. u. System) 1. Abth. 1892. S. übrigens ob. die Litterat. geg. d. Materialismus. — Briefe von u. üb. Jak. Frohschammer, hersg. v. Bernh. Münz, Lpz. 1897. Alb. Attensperger, Jak. Fr.s Philosoph. System im Grundriss. Nach Fr.s Vorlesung. herausg., Zweibrücken 1899.

Ueb. Frohschammer s. seine Autobiographie in: Deutsche Denker u. ihre Geisteserschöpfungen, Berl. 1888. Fr. Kirchner, Ueb. d. Grundprinc. des Weltprocesses mit besonderer Berücksichtig. Fr.s, Cöthen 1882. Ed. Reich, Weltanschauung u. Menschenleben, Relig., Sittlichk. u. Sprache. Betrachtung. üb. d. Philosophie Fr.s, Grossenhain u. Lpz. 1884. Bernh. Münz, Jak. Frohschammer, D. Philosophie der Weltphantasie, Breslau 1895. Joh. Friedrich, J. Fr. E. Pädagoge unter den modern. Philosophen, Fürth 1896; ders., Systemat. u. krit. Darstell. der Psychologie J. Fr.s, Diss., Zürich 1899; ders., J. Fr.s Stellung im Streite des Materialismus, Monatsh. der Comenius-Gesellsch., VIII, 1899. Geo. Sievert, D. Bedeutung des frohschammerschen Einheitsprinzips für die Pädagogik, Vortr., Rhein. Blätter, 1897, 1, 2. F. A. Steglich, Neue Beiträge zur Würdigung der Frohschammerschen Philos. u. Paedag., Allgem. deutsche Lehrerzeitung, 1899, 51 f., wo auch noch weitere Litteraturangaben. M. Heinze, Allgem. Deutsche Biogr.

Jak. Frohschammer (geb. 1821, längere Zeit kathol. Priester und an der theol. Fakultät in München habilitiert, seit 1855 Prof. der Philos. ebd., gest. 14. Juni 1893 in Bad Kreuth) kämpfte in seinen früheren Schriften, von denen verschiedene auf den Index gesetzt wurden, mit großer Entschiedenheit, Überzeugungstreue und Aufopferung für die Selbständigkeit der Philosophie gegenüber der katholischen Theologie. Er weist die Beschränkung der Philosophie auf bloße Erkenntniswissenschaft oder Wissenschaftslehre ab; die Philosophie ist ihm die Wissenschaft von der idealen Wahrheit, als Idealwissenschaft sowie als Weltklärung aus einem Prinzip, aber sie muß immer in Beziehung stehen zu der empirischen Wissenschaft. Dieses Eine, Allgemeine ist die Phantasie, die in weiterem Sinne als gewöhnlich zu fassen ist, objektiv, das eigentliche Grundprinzip alles Wirkens und Werdens, und anderseits subjektiv, auch das Erkenntnis- und Erklärungsprinzip von allem. Schon Kant hatte der Phantasie Bedeutung für die Erkenntnis zugeschrieben, indem er ihr die Stellung zwischen Sinnlichkeit und Verstand anwies, sie als synthetisches Prinzip anerkannte und sie als produktive für eine Bedingung a priori der Zusammensetzung des Mannigfaltigen in der Erkenntnis ansah (s. Grundr. III, S. 325). Auch bei Fichte und andern Idealisten spielte sie eine große Rolle. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß jede wissenschaftliche Entwicklung unter ihrem Einfluß steht, und doch ist ihre bedeutsame Stellung gerade in den neuesten Systemen wenig anerkannt worden, so daß sie öfter kaum dem Namen nach erwähnt wird. Es kann aber nach ihrem Einfluß im geistigen Leben nicht wunderbar erscheinen, daß man versuchte, auch sie zum Weltprinzip zu erheben. Das tat Frohschammer, indem er von dem in uns Tätigen aus auch die Welt außer uns zu begreifen suchte, wie man dies mit Vernunft und Willen schon häufiger getan hat.

So ist ihm die Phantasie das Gestaltende in den Individuen, nicht minder im Weltganzen, das Bildende in der Natur, nicht minder in der Geschichte; sie macht die Einheit und Gesetzmäßigkeit in dem Einzelnen wie in dem Organismus der Welt aus. Es findet eine vollständige Analogie zwischen unserem Innern und dem Äußern statt, die aber noch mehr als bloße Analogie ist, nämlich Wesenseinheit und genetischer Zusammenhang. Letzterer insofern, als die Phantasie im Naturprozeß durch die Betätigung der Weltphantasie im organischen und lebendigen Gebiete der Naturproduktion das Leben, die Empfindung, das Bewußtsein hervorbringt, als Generationsprozeß sich zuerst objektiv betätigend und durch Konzentration und Verinnerlichung allmählich zur Seele individualisiert. Aus dieser bildet sich dann wiederum die subjektive Phantasie, die ihrerseits nach Analogie des allgemeinen Gestaltungsprinzips oder der Weltphantasie sich betätigt, gestaltet und umgestaltet, bildet und schafft. Dieses Weltprinzip befriedigt alle philosophischen Forderungen, während bei Annahme eines materiellen Urprinzips das Geistige sich nicht ableiten läßt, bei Annahme der absoluten Vernunft das Unbewußtsein im Dasein nicht zu begreifen ist, und bei der des vernunftlosen Allwillens das Entstehen der Vernunft nicht erklärt werden kann. Dagegen produziert die Weltphantasie Sinnlichkeit und Geistigkeit, Vernünftiges und Unvernünftiges und als Einheit zugleich eine unendliche Vielheit, im sinnlichen Gebiet als Generationsprozeß, im geistigen als subjektive Phantasie oder freie Gestaltungskraft. Auch im sozialen Leben betätigt sie sich, indem das Volksleben mit seinem gewöhnlichen Verkehr und seinen verschiedenen Verhältnissen auf die Phantasietätigkeit sich gründet, auf die ideale Tendenz und die verbindende Macht derselben. Zwar wird die Phantasie zunächst nur als ein der Welt immanentes Prinzip gefaßt, aber wenn je ein Versuch gelingen sollte, Dasein und Beschaffenheit eines absoluten göttlichen Wesens darzutun, so möchte sie

auch dazu am geeignetsten sein. Bei dieser Annahme würde der Pantheismus vermieden und ein Verhältnis des persönlichen Schöpfers zur Welt statuiert werden können. Die Welt wäre dann aufzufassen als Imagination Gottes, von Gott stammend, aber doch ein anderes seiend gegenüber dem göttlichen Wesen und der göttlichen Kraft. Göttliche subjektive Imagination wäre das schaffende Prinzip und setzte sich als objektive Imagination im Weltprozesse fort, sich ausgestaltend in unendlichen Gebilden bis zum bewußten Menscheng Geist, der in seinem Streben nach Erkenntnis und Realisierung der Ideen Gott ähnlich werden kann.

Nachdem das Gedankensystem Frohschammers lange teils unbeachtet geblieben, teils abfällig beurteilt worden war, hat es allmählich auch Anerkennung gefunden, so bei Frdr. Kirchner (geb. 1848, Oberl. u. Prof. in Berlin, gest. das. 1900): Die Hauptpunkte der Metaphysik, Cöthen 1879. Ueb. die Notwendigkeit einer metaphysischen Grundlage f. d. Ethik, Berlin 1881. Ueb. d. Grundprinc. des Weltprocesses, s. Litt. zu Frohschammer. Ueb. d. Zufall, 1887. Schematismus zur Philosophie, 1888. Ueber das Gedächtniss, 1892. D. Weg zum Glück, 1895. Außerdem ist er Verf. verschiedener auf die Geschichte der Philos. bezüglicher Monographien (s. Grundr. III b. Leibniz) und kürzerer Darstellungen („Katechismen“) der Psychol., Logik, Ethik, Gesch. der Philos. sowie eines Wörterbuches d. philos. Grundbegriffe, Heidelb. 1886, 2. Aufl. 1890. Er vertritt einen „empirisch-rationalen Realismus“. Das Absolute ist das höchste Gut, d. h. das Gute, das Wahre, das Schöne. Tätigkeit ist sein Wesen, sein Sein und sein Zweck: Es ist der lebendige Gott. Ferner ist hier zu erwähnen Bernh. Münz (geb. 1856, lebt in Wien), der außer verschiedenen auf die alte Philosophie gehenden Arbeiten (s. Grundr. I) und der Monographie üb. Frohschammer geschrieben hat: Lebens- und Weltfragen, 1894. Mit Frohschammer hat man die Fröbelsche Pädagogik in Verbindung gebracht: F. A. Steglich, Die pädagogischen Ideen Fr. Fröbels in ihrer philos. Begründ. durch Frohschammer, Diss., Bern 1898.

Robert Hamerling (1830—1889), der bekannte Dichter, sagt von sich selbst, er habe sich nie ausschließlich als Dichter gefühlt, sondern vor allem als Mensch, als ganzer voller Mensch, und da hätten ihm von allen geistigen Interessen die großen Probleme des Daseins und Lebens am nächsten gelegen. Seit seiner Jugend habe er sich stets mit ihnen beschäftigt, indem er die Philosophie nie als besondere Fachwissenschaft erblickt, sondern sie als Erforschung desjenigen betrachtet habe, was jedem das Nächste, Wichtigste und Interessanteste sei. Die Resultate seiner längjährigen Gedankenarbeit sind niedergelegt in dem Werke: Die Atomistik des Willens. Beiträge zur Kritik der modernen Erkenntnis, 2 Bde., Hamb. 1891. Die Form ist keine streng systematische, vielmehr aphoristische, aber doch wohlgeordnet. Es war dem Autor nicht mehr möglich gewesen, eine volle Abrundung, wie er es gewünscht hatte, zu geben. Wenn auch der Inhalt bisweilen an den Dichter erinnert, wie ja jeder Philosoph etwas von dichterischer Phantasie in sich haben muß, so ist doch die Sprache einfach, sachgemäß, ohne besonderen poetischen Schwung. In vier Büchern behandelt er die Theorie der Erkenntnis, die des Seins, die der Wirkung und die des Willens. Daß er in einer Beziehung auf Schopenhauer fußt, geht schon aus dem Titel hervor, wenn er auch selbst meint, er habe sein Werk ebensogut als Atomistik des Lebens bezeichnen können. Wie sehr er aber von Schopenhauer abweicht, sieht man ebenfalls aus dem Titel „Atomistik“; außerdem bekämpft er den schopenhauerschen Pessimismus auf das entschiedenste.

In der Erkenntnislehre schließt sich Hamerling unter Polemik gegen neukantianische Deutungen und allen konsequenten Idealismus viel an Kant an, betont nur das Ding an sich schärfer, indem er es als die Voraussetzung dessen bestimmt, was von dem Wahrgenommenen übrig bleibt, wenn man die Wahrnehmung abzieht. Er geht weiter von dem Gefühl des eigenen Seins aus, das uns den Begriff eines Seins gibt, das nicht nur gedacht wird, sondern auch denkt. Das Seiende ist subjektiv betrachtet Ich, objektiv betrachtet Atom. Ich habe gleichsam das „Atomgefühl“ in mir. Atom und Ich sind beide identisch mit dem, was man das Ding an sich oder das Ansich der Dinge nennt. Es gibt also ausdehnungslose Atome, selbstwollende Wesenheiten, die das allgemeine Sein und Leben oder Wollen in individueller Vervielfachung darstellen. Die Substanz hat Realität und ebenso die Seele als Substanz: das Reale, welches wirkt und auf welches gewirkt wird, ist Träger aller sinnfälligen Phänomene, indem die Materie nichts weiter ist als Erscheinung des Wirkenden.

Neben dem Ichsinn trägt jedes Individuum den Sinn des großen Ganzen, dem es angehört, in sich, den Allsinn, auf den sich die Sittlichkeit gründet, ohne daß damit ein Monismus gelehrt würde, da das Allgemeine sein Leben doch nur im Besondern, das Unendliche nur im Endlichen sein Wirken hat. Die Lösung des Glückseligkeitsproblems sowie des moralischen Problems liegt für den Menschen darin, die strengste Abgeschlossenheit von der Außenwelt mit der unbedingten Selbstlosigkeit für das Ganze und seine Zwecke zu vereinigen. Es geht alle Lebenstendenz, aller Lebenswille auf das Ganze ebensowohl wie auf das Individuelle, und dadurch entsteht das Sittliche. Im All waltet nicht nur eine Tendenz zum Zweckmäßigen, sondern auch eine zum Schönen; je mehr die erstere zurücktritt, um so mehr waltet die andere vor. Prinzip des ästhetischen Wohlgefallens ist das Schöne selbst. Die Kunst entsteht dadurch, daß der Mensch, was ihn umgibt, doppelt haben will, es zu seinem Vergnügen nachbildet, freilich dabei das den ästhetischen Eindruck Störende weglassend und das ihn Ergänzende hinzufügend. Es hängt der ästhetische Trieb in seiner tiefsten Wurzel mit dem Lebenswillen und der Lebensfreude, der Freude an dem, was ist, zusammen. — Vgl. über Hamerling seine Selbstbiographie: Stationen meiner Lebenspilgerschaft, Hamburg 1889, und über seine Philosophie besonders Vinc. Knauer, Hauptprobleme der Philosophie, S. 339—408, der früher Anhänger Günthers war (s. ob. S. 166), in diesem Werke aber von Hamerling mit warmer Begeisterung spricht und mit ihm die Entwicklung und Lösung der philosophischen Probleme vorläufig ihren Abschluß finden läßt.

Gust. Gerber (geb. 1820, Realgymnasialdir. a. D. in Berlin) sucht in seinem inhaltreichen und gelehrten Werke: „Die Sprache als Kunst“, 2 Bde., 2. Aufl., Berlin 1885, die Thesis des Titels in dem Sinne zu beweisen, daß Kunst ein freies Können bedeute. Weder durch Natur noch durch menschliche Satzung bestehe die Sprache, sondern, wie der Mensch selbst, sei sie eine Durchdringung von Resultaten der Notwendigkeit mit der Betätigung der Freiheit und entstehe infolge der eigentümlichen Gabe unseres Wesens, die man Kunsttrieb nenne. Das Werk: „Die Sprache und das Erkennen“, Berl. 1884, will die Grundzüge einer Kritik der Sprache entwerfen. Kommt nämlich Sprache zur Untersuchung, soweit sie die Form hervorbringt, in welcher die Akte unseres Bewußtseins sich darstellen, so versucht die Kritik der Sprache zum Verständnis dieser Form durchzudringen als derjenigen, durch welche unser Erkennen bestimmt wird. Hebt Gerber in dieser Schrift das Ich schon ganz besonders hervor, so stellt er es in den Mittelpunkt der Untersuchung in seinem spezifisch philosophischen Werk: „Das Ich

als Grundlage unserer Weltanschauung“, Berl. 1893. Die Menschen haben den Vorzug vor allen anderen organischen Wesen der Erde, daß sie Selbstbewußtsein in sich entwickeln und damit zugleich eine Weltanschauung, deren Grundzüge dem Wesen des Menschen in seinem Verhältnis zum Weltganzen entsprechen. Es ist uns deshalb nur möglich, diese Grundzüge zu erkennen, wenn wir den ganzen Menschen betrachten, den wir, in seiner Einheit gefaßt, unser Ich nennen. Es genügt nicht, wenn wir im Denken allein ein Weltbild fertig bringen, da die Voraussetzungen unseres Denkens nicht zu beweisen sind, sondern es muß ein Fühlen dazu kommen; denn wir fühlen, wie wir die Welt erleben und uns zu ihr verhalten, und zwar nicht sowohl zu den einzelnen Teilen der Welt, die uns erscheinen, als vielmehr zur Welteinheit, die uns nicht erscheint. Dies Fühlen treibt uns auch, die Bewußtseinswelt in uns durch ein Denken in der Sprache auszugestalten zur Erkenntnis des Weltbildes. So müssen sich Fühlen und Denken durchdringen, um wahre Weltanschauung hervorzubringen. — Zu nennen ist hier wenigstens F. v. Feldegg, *D. Gefühl als Fundament der Weltordnung*, Wien 1890, *Grundlegung einer Kosmobiologie*, ebd. 1891, *D. Verh. d. Philos. z. empir. Naturwissensch.*, Wien 1894. Beiträge zur Philosophie des Gefühls. Gesammelte kritisch-dogmat. Aufsätze über zwei Grundprobleme, Lpz. 1900. Das Gefühl soll Feldegg metaphysisches Prinzip, als identische Verbindung des Subjektiven mit dem Objektiven Träger aller Wirklichkeit sein.

Erwähnung verdient hier der vielfach verkannte und geschmähte Friedrich Rohmer (1814—1856), *Speculationis initium et finis*, Münch. 1835, *Kritik des Gottesbegr. in d. gegenwärtig. Weltansichten*, Nördling. 1856 (anonym), *Gott u. seine Schöpfung*, ebd. 1857, *D. natürliche Weg d. Menschen z. Gott*, ebd. 1858. Diese drei Schriften vereinigt als 1. Bd. v. Fr. R.s *Wissenschaft u. Leben* unter d. Titel: *D. Wissenschaft v. Gott*, etwas verändert herausgegeb. v. J. C. Bluntschli, Nördling. 1871; 2. u. 3. Bd., *Wissensch. vom Menschen*, auf Gr. mündl. Ueberliefer. u. schriftl. Aufzeichnung bearbeitet v. Rud. Seyerlen, Nördl. 1885 (1. Hälfte: *D. sechzehn Grundkräfte*, 2. H.: *D. [Individual-] Psychologie*); 5. u. 6. Bd.: *Frdr. R.s Leben u. wissenschaftlicher Entwicklungsgang*. Entworfen v. Dr. Joh. Casp. Bluntschli, bearb. u. ergänzt v. Rud. Seyerlen, Münch. 1892. R. spielte eine Zeitlang als Politiker eine Rolle, verfaßte auch politische Schriften, in welchen sich die physiologische Fassung vom Staate findet. Er selbst hielt sich in politischer philosophischer, religiöser Beziehung für ein Genie ersten Ranges, ja für eine Art Messias. Als Philosoph dachte er selbständig und energisch und suchte den Theismus mit dem Pantheismus auszugleichen. Alles Sein zerfällt nach ihm in zwei wesentlich verschiedene Arten, nämlich in die eine ursprüngliche und unendliche Einheit, das ist der Makrokosmos, und in die Menge abgeleiteter, notwendig endlicher Existenzen, das sind die Mikrokosmen. Das Weltall ist nicht ein Wesen, es besteht aus dem einen Gott und den Geschöpfen Gottes. Vermischt dürfen diese beiden Welten nicht werden, und es gilt einen Schritt zu tun, welcher die Irrtümer des Pantheismus und Theismus überwindet und zugleich die in ihnen enthaltenen Wahrheiten anerkennt. Das Universum oder die makrokosmische Natur ist der Körper Gottes, ist nicht von Gott geschaffen, sondern ist in Gott geworden. Der in ihm lebende Geist ist Gottes Geist. Raum und Zeit sind Bestandteile Gottes, der ein ewiges Werden ist. Geschaffen ist die organische Welt, und jeder Mensch ist eine andere Person, weil er eine eigentümliche Idee Gottes ist. Mit dem Tode gehen der Leib und das an ihn gebundene seelische Element in die makrokosmische Materie, aus der sie genommen waren, der Individualgeist, die Einzelidee Gottes, aber in diesen zurück. Vgl. H. Späth, *Fr. R.s makrokosmischer Gott*, in: *Prot. K. Z.* 1867, S. 649—656, 673—685, Fel. Dahn,

Fr. R.s Gott u. s. Schöpf., in: Philos. Studien, Berl. 1883, H. Staeps, Ueb. Fr. R.s „Wissensch. v. Gott“, Diss., Erlang. 1897, auch die Denkwürdigkeiten des Staatsrechtslehrers Bluntschli, der ein großer Verehrer Rohmers war.

v. Kirchmann, Die Philos. des Wissens, Berl. 1864. Ueber die Unsterblichkeit, Berl. 1865. Aesthetik auf realistischer Grundlage, 2 Bde., Berl. 1868. Ueber die Principien des Realismus, Lpz. 1875. Grundbegriffe des Rechts u. der Moral, 2. Aufl., Berl. 1873. In d. v. ihm herausgeg. „Philos. Bibliothek“ hat K. auch seinen Standpunkt systematisch und kritisch entwickelt. Über ihn: Lasson u. Meineke, J. H. v. K. als Philosoph, in: Philos. Vorträge herausgeg. v. d. ph. Ges. z. Berl., N. F., 9. Heft, Halle 1885.

Der Realismus J. H. v. Kirchmanns (1802—1884, seines Amtes als Appellationsgerichts-Vizepräsident. enthoben wegen eines in einer Arbeiterversammlung gehaltenen Vortrags über den Kommunismus der Natur, 3. Aufl. 1882) will im Gegensatz stehen zum Materialismus, der das Wissen leugnet und in ihm nur eine Besonderung des Seins sieht, und zu dem Idealismus, der das Sein leugnet und es nur als Besonderung des Wissens ansieht. Sein und wahres Wissen sind ihrem Inhalt nach identisch und nur in der Form, welche diesen Inhalt befaßt, unterschieden. Nicht das Denken, sondern das Wahrnehmen ist dasjenige Vorstellen, welches den Inhalt des Seienden in das Wissen überleitet. Nur aus dem Wahrnehmen erhält das Wissen seinen Inhalt. Das Denken ist entweder nur ein Wiederholen, Trennen und Verbinden des wahrgenommenen Inhalts, oder ein Beziehen. Das Denken ist kein Mittel, um dem Sein näher zu kommen. Dagegen bin ich im Wahrnehmen dem Gegenstande unendlich nahe, da eben sein Seiendes und mein gewußter Inhalt identisch sind. Als die beiden Fundamentengesetze der Wahrheit gelten bei Kirchmann: 1. das Wahrgenommene ist, 2. das sich Widersprechende ist nicht. Erst wenn sich ergibt, daß das Wahrgenommene weder sich noch anderem bereits erkannten Wahren widerspricht, gilt es als wahr. Es gibt auch Vorstellungen in der Seele, welche nicht als Bild eines Seienden sich darbieten, die sogenannten Beziehungen. Solche sind das Nichts, Und, Oder, Gleich, Zahl, Alle, das Ganze und die Teile, Ursache und Wirkung, Substanz und Akzidens usw. Das Sittliche gründet v. Kirchmann auf das Gefühl der Achtung vor einer erhabenen Autorität; seine Ethik ist also eine durchaus heteronome. Was die Autorität gebietet, das ist für den ihr untergebenen Menschen sittlich. Durch seinen Inhalt ist das Moralische in keiner Weise bestimmt; deshalb kann es auch nach Zeiten und Orten wechseln. Auch in der Ästhetik will v. Kirchmann Realist sein. Er definiert das Schöne als das idealisierte, sinnlich angenehme Bild eines seelenvollen Realen. Teilweise gegen v. Kirchmanns Basierung der Ethik richtet sich F. A. Struhneck, Herrsch. u. Priesterth., Berl. 1871. — Ein entschiedenes Verdienst um die Philosophie hat sich v. Kirchmann durch Herausgabe der philosophischen Bibliothek erworben, deren einzelne Bände freilich nicht gleichwertig sind.

An v. Kirchmann hatte sich früher im wesentlichen angeschlossen Herm. Wolff (geb. 1842, gest. 1896, Schuldirektor u. Privatdozent in Leipzig): Ueber den Zusammenhang unserer Vorstellungen mit Dingen außer uns, Lpz. 1874. Speculation u. Philos., I. Bd., der speculat. Rationalismus, II. Bd., der empirische Realismus, Lpz. 1878. Logik u. Sprachphilos., Berl. 1880. Beide Werke in 2. Ausgabe, Lpz. 1883. Handb. d. Logik, Lpz. 1884. Wegweiser f. d. Studium d. kant. Phil., Lpz. 1884. *Κόσμος*. Die Weltentwicklung nach monistisch-psychologischen Principien auf Grundlage der exacten Naturforschung, 2 Bde., Lpz. 1890 (1. die naturwissenschaft.-psycholog. Weltauffass. der Gegenwart, 2. Biontologie. Vers. e. psychol. ethischen Erklär. des Daseins). Neue Krit. d. rein. Vern. Nominalismus u.

Realismus in der Philosophie, Lpz. 1897. In diesem erst nach dem Tode des Verf. veröffentlichten Werke vertritt er auch den philosophischen Empirismus, indem die Metaphysik möglich sein soll als Realwissenschaft der Psychologie, die mit der Naturforschung vereint Kosmologie wird und die letzten Fragen des kosmischen Seins beantwortet. Es finden sich darin manche Anklänge an Ed. v. Hartmann. S. P. Natorp, A. f. G. d. Ph., 6, 1900, S. 230—235. In dem vorletzten Werke bekennt sich Wolff zu einem empirisch-psychischen Realismus, gründet seine Ansichten auf Psychologie, knüpft an die dynamische Atomistik an und macht den Versuch, das letzte essentielle Sein zu bestimmen. Die Atome, ihrem Wesen nach erklärt, lösen sich in „Bionten“ oder einfache Lebenszentren auf, mit deren Hilfe in drei ansteigenden Teilen (anorganische, organische Natur, Mensch) das sinnlich phänomenale Naturleben erklärt wird. Aber auch in der psychischen Entwicklung zeigt sich das biogenetische Grundgesetz, und das eigentliche Wesen der Welt soll moralische Entwicklung sein. Die individuell-psychische Unsterblichkeit wird aus der Biontologie erwiesen.

H. Späth, Welt u. Gott, Berl. 1867, D. drei Grundideen einer gesunden Weltanschauung, Vortr., Oldenb. 1877; Theism. u. Pantheismus, ebd. 1878, vertritt in besonnener Weise die theistische Weltanschauung. C. S. Barach, Die Wissenschaft als Freiheitsthat, Wien 1869, wiederabgedruckt in kleinen philos. Schriften, Wien 1878, nimmt den Standpunkt des ethischen Idealismus ein. Hugo Delff (geb. 1840, lebte in Husum, gest. 1898), Ueber d. Weg, zum Wissen u. zur Gewissheit zu gelangen, Lpz. 1882, Die Hauptprobleme der Philos. u. Relig., Lpz. 1886, Philosophie des Gemüths. Begründung und Umriss der Weltanschauung des sittl. religiös. Idealismus, Husum 1892, nimmt ein Erschauen ungefähr im Sinne Jacobis, ein Erfahren der Wahrheit gegenüber dem schulmäßigen Folgern an. Aug. Dorner (geb. 1846, Prof. d. Theol. in Königsberg), Das menschliche Erkennen. Grundlinien der Erkenntnisstheorie u. Metaphysik, Berl. 1887, Das menschliche Handeln. Philos. Ethik, Berl. 1895, Zur Geschichte des sittl. Denkens u. Lebens, 9 Vorträge, Hamb. 1901. Grundriß der Religionsphilosophie, Lpz. 1903; Grundprobleme der Religionsphilos., acht Vorträge, Berl. 1903, steht mit dem deutschen Idealismus in Verbindung, lehnt sich in seiner Erkenntnislehre vielfach an Kant an, modifiziert aber dessen Raum-, Zeit- und Kategorienlehre und weicht in der Metaphysik weit von ihm ab. Vielfach geht er in den Spuren von Schleiermacher. Auf die Wechselwirkung legt er besonderen Nachdruck, da der Raum, metaphysisch betrachtet, das Produkt der Wechselwirkung ist, mit der gegenseitigen Aktion der Substanzen als deren Form gegeben. Geist und Materie stehen einander gegenüber; im menschlichen Leibe ist der Geist das Zentralorgan. Gott ist transzendent außer Raum und Zeit, die absolute Ursache, auch für Raum und Zeit Ursache durch die ewige Zusammenordnung und Hervorbringung der Substanzen. Die Ethik ist bei Dorner ihren Prinzipien nach keine Normalwissenschaft, sondern die Darstellung des in der ganzen Geschichte sichtbaren Prozesses, in welchem die Vernunft Natur, und die Natur Vernunft wird. Das Sittliche, das bei Dorner nicht in das Natürliche aufgeht, ist das Unbedingte für den Willen und sein Handeln. Die Einteilung in Pflichten-, Tugend- und Güterlehre besteht zu Recht. Pflicht ist es, die Intelligenz so zu bilden, daß sie in jedem Fall richtig zu unterscheiden vermöge, was Pflicht sei. Ohne Metaphysik würde die Ethik Illusion sein. — Nicolas Stürken, Metaphys. Essais, Hamb. 1882, will auf empiristische Weise zum Theismus kommen.

Ludw. Noiré (1829—1889, Gymnasiallehrer in Mainz), Grundlag. einer zeitgemässen Philosophie, Lpz. 1875. Der monistische Gedanke, eine Concordanz der Philos. Schopenhauers, Darwins, R. Mayers u. L. Geigers, ebd. 1875. Die Doppel-

natur der Causalität, Lpz. 1876. Einleitung und Begründung einer monist. Erkenntnisstheorie, Lpz. 1877. Aphorismen zur monist. Philos., Lpz. 1877. Der Ursprung der Sprache, Mainz 1877. Das Werkzeug u. seine Bedeutung f. d. Entwicklungsgesch. der Menschheit, Mainz 1880. D. Lehre Kants u. d. Ursprung d. Vernunft, Mainz 1882. Logos. Urspr. u. Wesen der Begriffe, Lpz. 1885. Noirés geschichtl. Einleit. z. d. englisch. Übersetz. d. Krit. d. rein. Vern. v. Kant s. Grundr. III, 297, u. d. Entwickel. d. abendländisch. Philosophie Bd. I dieses Grundr. Nach Noirés „Monismus“, der vielfach nach Spinoza und Schopenhauer gebildet ist, kommen der Welt zwei einzige, ganz identische Eigenschaften zu als innere und als äußere, Empfindung und Bewegung, „aus welchen durch Entwicklung alle besonderen Daseinsformen hervorgegangen sind, aus welchen die Vernunft sich selbst wie alles Uebrige herzuleiten berechtigt ist“. Noiré teilt seinen Standpunkt mit Lazarus Geiger (1829—1870, Lehrer an d. israelit. Realschule in Frankfurt a. M.), Umf. u. Quelle der erfahrungsfreien Erkenntnis, Frkf. 1865, D. Ursprung d. Spr., Stuttg. 1869, Urspr. u. Entwicklung d. menschl. Sprache u. Vernunft, 2 Bde., Stuttg. 1872, 2. Aufl., ebd. 1899. Vgl. Peschier, L. G., s. Leb. u. Denk., Frankf. 1871, Jul. Keller, L. G. u. d. Krit. d. Vern., Pr., Wertheim, 1883, ders., D. Urspr. d. Vern., e. krit. Studie, Heidelb. 1884, Ludw. A. Rosenthal, Die monistische Ph., Berl. 1880, wo in schlimmster Übertreibung die Lehre Noirés und Geigers als der Gipfel der Weisheit hingestellt wird; ders., Laz. Geiger, s. L. vom Urspr. d. Sprache u. Vern. und sein Leben, Stuttg. 1883.

Isaac Rülff (geb. 1831, Rabbiner in Memel), Einheitsgedanke als Fundamental-Begr., 1880, Wissensch. d. Weltgedankens u. der Gedankenwelt, Bd. 1 u. 2 des Systems einer neuen Metaphysik, Lpz. 1888, Wissensch. d. Krafteinheit (Dynamo-Monismus), Th. 3 des Syst. d. n. Metaph., ebd. 1893, Th. 4: Wissensch. der Geistesinheit, ebd. 1897, Th. 5: Wissenschaft der Gotteseinheit (Theo-Monismus), ebd. 1903, hat ein, wie er meint, auf Grund wissenschaftlicher Erfahrung aufgebautes festgeschlossenes System fertiggestellt. Für den Philosophen gilt es, aus zweien eins zu machen, zunächst aus Stoff und Kraft; das geschieht so, daß man die Atome als Kraftpunkte ansieht, aber doch als etwas Resistentes; kommen mehrere zusammen, so besteht ein Konsistentes. Hiernach ist die Kraft das Urfängliche. In der Philosophie stehen sich die Objektivitäts- (Realismus) und die Subjektivitätsphilosophie einander gegenüber. Dingliches und Begriffliches sind zwei feststehende Tatsachen und führen zu selbständigen Gedankensystemen: Wissenschaft des Weltgedankens und der Gedankenwelt, die in der Wissenschaft der Krafteinheit auf die Einheit zurückgeführt werden; aber dem gegenüber erkennt sich der erkennende Geist noch als selbständiges, freitätiges Wesen. Natur und Geist stehen noch nebeneinander. Allein die Allkraft ist die Allwirklichkeit, diese das Allsein, das Allsein ist das Allbewußtsein, der Allgedanke, und dieser der Allgeist. So gelangt man von der Krafteinheit zur Geistesinheit. Die Welt ist zweckmäßig in allen ihren Teilen, gut und schön, das Gute ist der zweckmäßige Inhalt, das Schöne die zweckmäßige Form. — Zu erwähnen ist hier noch Thdr. v. Varnbüler, D. Organismus der Allvernunft u. d. Leben der Menschheit in ihm, Prag—Lpz. 1891, ferner: L. Dilles, Weg zur Metaphysik als exakter Wissensch. Erster Th.: Subjekt u. Außenwelt, ihr wahres Wesen u. Verhältniss, Stuttg. 1903.

R. Grassmann (geb. 1815, lebte in Stettin, gest. 1901), Die Wissenschaftsl. od. Philos., Th. I: Die Denkl., Th. II: Die Wissensl., Th. III: Die Erkenntniszl., Th. IV: Die Weisheitsl., Stettin 1875. Die Einleit. in das Gebäude des Wissens, 4 Theile in 1 Bd., Stettin 1882. Das Gebäude des Wissens, in einzelnen Theilen (D. Weltleben od. d. Metaphys., D. Pflanzenleb. od. d. Physiol. d. Pfl., D. Thierleben od. d. Phys. der Wirbelthiere, D. Menschenlehre, D. Sittenl., D. Staatsl.,

Stettin 1882—1891). Die Logik u. die anderen logisch. Wissensch., Stettin 1890. D. Sprachlehre. 1. Buch der Wissenslehre oder Philos., Stuttg. 1890. Wesenslehre 1890, D. Gesch. der Philos., Stettin 1900. D. Menschenl. od. d. geistige Leben der Menschen, ebd. 1900. Die Gotteslehre od. die Theologie, 2 Teile, Die Geschichte des Gottesreiches nach strengwissenschaftl. Methode u. a. Die Werke größtenteils in zweiten (Titel-)Auflagen. S. über Gr. L. Weis, R. Gr.: Das Gebäude des Wiss. in: Ph. Monatsh. 1885, S. 243—260. In seiner Metaphysik will sich Grassmann ganz auf den Boden der Erfahrung stellen und nur nach mathematischen Gesetzen eine streng wissenschaftliche Lehre vom Weltleben aufbauen. Es ist ihm dies die Lehre von den „Körben“ und „Korbbällen“, wie er in seinem Streben, Fremdwörter zu vermeiden, die Atome und Moleküle nennt. O. Caspari (geb. 1841), Die Urgesch. der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwicklung des frühesten Geisteslebens, 2 Bde., 2. Aufl., Lpz. 1877. Die Grundprobleme der Erkenntnisthätigkeit, 1. u. 2. Th., 2. Ausg., Berl. 1879. Der Zusammenhang der Dinge: gesammelte philos. Aufsätze, Bresl. 1881. Das Erkenntnisproblem mit Rücksicht auf die gegenwärtig herrschenden Schulen, Bresl. 1881. Drei Essays üb. Grund- und Lebensfragen der philos. Wissenschaft, Heidelb. 1886, 2. Ausg. 1888. Caspari gab einige Zeit den „Kosmos“, s. ob. S. 280, mit heraus und vertritt einen kritischen Empirismus, indem er den Unterschied, aber auch die Verträglichkeit des subjektiven und des objektiven Faktors in der Erkenntnis betont. — Der Hauptinhalt eines anonym erschienenen Werkes ist schon durch den Titel ersichtlich: Der ewige allgegenwärtige Stoff, der einzige mögliche Urgrund alles Seins und Daseins von einem freien Wandersmann (R. A. Kessel-meyer) durch die Gebiete menschlichen Wissens, Denkens und Forschens, 4 Bde., Lpz. 1895—1897. Der Verf. vertritt einen hylozoistischen Monismus und bringt sehr viele Zitate. A. Wiessner, Das Atom od. d. Kraftelement der Richtung als letzter Wirklichkeitsfactor. Naturphilos. Erörterung. ohne mystisch. Hintergrund, Lpz. 1875. Vom Punkt zum Geiste! oder: Der unbewegte Bewegte. E. Versuch zur Lösung des metaphysischen Knotens. I. Th.: Die actuelle Seinsform der Punctualenergien oder die objective Weltseele, Lpz. 1877, Die wesenhafte oder absolute Realität des Raumes. Begründet in einer Kritik der idealist. Theorien. Ein Beitrag zur Erkenntnislehre und eine Friedensbotschaft an die Menschheit (als Completorium zur Schr.: Vom P. zum G.), ebd. 1877, der aus dem materialistischen Atomismus plötzlich in das Lager des Theismus überging. Die Atome sind als Akte zu denken, Akte sind aber Kraftäußerungen eines Könnenden, eines Kraftwesens, des Universal-Ichs, das unter dem Modus der Punctualenergie seine Lebendigkeit betätigt. Dieser unendliche Untergrund der Welt umgibt uns, er ist die Einheit, das Geistige, die Seele des Alls — der Raum.

Konr. Dieterich (geb. 1847, gest. als Prof. in Würzburg 1888), Grundzüge der Metaphysik, Freib. i. B. 1885. Philosophie und Naturwissenschaft., ihr neuestes Bündniß und die monistische Weltanschauung, 2. Ausg., ebd. 1885. Dieterich tritt für das Recht der Metaphysik ein und neigt sich dem spinozistischen Monismus zu. Den Dualismus von Geist und Natur lehrt J. L. A. Koch (Direktor der Staatsirrenanstalt Zwiefalten), Erkenntnistheoret. Untersuchungen, Göpping. 1883. Grundriss d. Philos., ebd. 1884, 2. Aufl. 1885. Die Wirklichk. u. ihre Erkenntnis, ebd. 1886. Dem eleatischen Monismus nähert sich L. Stern (geb. 1844, Rabbiner in Triesch, Mähren), D. Philos. u. Anthropogenie E. Haeckels, Berl. 1879, Philos. u. naturwissenschaftlich. Monismus, ein Beitr. zur Seelenfrage, Lpz. 1885, indem er meint, die vergangenen Dinge und Erscheinungen seien geradezu in den späteren Erscheinungen enthalten und erhalten. Er gerät aber dabei, ebenso wie bei seinen Aufstellungen über die Seelensubstanz, ins Phan-

tastische. Gust. Ratzenhofer, *Wesen u. Zweck der Politik*, 3 Bde., D. sociolog. Erkenntniss, D. positive Monismus u. d. einheitl. Princip aller Erscheinungen, Lpz. 1899, *Positive Ethik*, D. Verwirklichung des sittlich Seinsollenden, Lpz. 1901. Der Verf. nimmt an Stelle der Substanz oder Materie eine Urkraft als physikalisches Prinzip der Weltentwicklung an, das zweierlei Energien hat, aktuelle und potentielle. Auch das Geistige leitet sich von der Urkraft her, die von der Phantasie als mit einem Allbewußtsein begabt gedacht werden kann. Die Kritik des Intellekts. Positive Erkenntnistheorie, Lpz. 1903. Das Wollen ist die höchste aktuelle, das Bewußtsein die höchste potentielle Energie. Das Individuum hat sich als Teil des Ganzen den Gesetzen der Urkraft zu unterwerfen, die darauf hinauslaufen, daß Harmonie der Sonderinteressen mit den Sozialinteressen zustande kommt. Die politische Wissenschaft muß über die Gesellschaft herrschen; in der Erforschung des Wesens der Politik und der Darlegung ihrer Gesetze sieht Ratzenhofer eine seiner Hauptaufgaben. Die Wissenschaft hat einen positiven Zweck: die Vervollkommenung der menschlichen Gattung. S. O. Gramzow, Gust. R. u. seine Philosophie. Zur Einführung u. Kritik, Berl. 1904.

Julius Duboc (geb. 1829, früher Redakteur der Nationalzeitung, lebte in Dresden und starb daselbst 1903), der zu Feuerbach neigt, will in der Schrift: *Leben ohne Gott, Untersuchungen über den ethischen Gehalt des Atheismus*, 1875, nachweisen, wie mit Aufgeben der gewöhnlichen Gottesvorstellung und des Unsterblichkeitsglaubens noch keine Unsittlichkeit einreißen müsse. Fernere philosophische Schriften von ihm sind: *Der Optimismus*, s. ob. § 18. *Grundriss einer einheitlichen Trieblehre vom Standpunkte des Determinismus*, Lpz. 1892. *Jenseits vom Wirklichen*, Lpz. 1896 (darin u. a. Frd. Nietzsches Uebermenschlichkeit). *D. Psychologie der Liebe*, Dresd. 1880, 2. Aufl. (Titel-) 1897. *100 Jahre Zeitgeist in Deutschland*, Gesch. u. Kritik, 2. Aufl. Lpz. 1899. *D. Lust als social-ethisches Entwicklungsprinzip*, Lpz. 1900. Die ethische Maxime bei Duboc lautet: *Thue, was Du willst, d. h. erfülle den Inhalt Deines menschlichen Willens.* „Den dem höchsten Gute nachstrebenden Glückseligkeitstrieb voll und thatsächlich bejahen, heisst die Menschlichkeit vollenden, und dies fällt mit der Sittlichkeit zusammen.“ Vereinigung von Gerechtigkeit und Güte ist der Wesensgehalt der objektiven Sittlichkeit. S. dazu Fr. Jodl, *Philos. Monatsh.* 29, 1893, S. 330—337, und dagegen Duboc, ebd., 30, 1894, S. 49—57. Ernst Fr. Wyneken (geb. 1840, Pastor in Edesheim, Hannover), *Das Naturgesetz der Seele oder Herbart u. Schopenhauer, e. Synthese*, Diss., Hannover 1869, *Das Ding an sich u. das Naturgesetz der Seele. E. neue Erkenntnistheorie*, Heidelb. 1900, *Selbstanzeige in Kantst.* VI, 1901, S. 98 ff. Die Annahme eines realen Dings an sich ist zwar nur eine Hypothese, aber eine berechnigte, die darauf hinausläuft, daß man sich gegenüber der materialistischen Theorie auf die Seele, als das einzige im Gebiet der Erfahrung unteilbare Wirkliche, die zugleich unsere Bewußtseinseinheit abgibt, angewiesen sieht. Sie ist auch als die der Erscheinungswelt zugrunde liegende Realität anzuerkennen. Als Naturgesetz der Seele ergibt sich, daß ein Überwältigtwerden von einem Eindruck im Fühlen das erste ist, daß dieses aber durch das Erkennen als Gleichgewicht zum Überwältigten des Objekts im Wollen hindurchgehen muß, worauf dann wieder ein Rückgang zum Subjekt stattfindet.

Als ein Autor, der die philosophischen Probleme eigenartig faßt und bearbeitet, ist zu nennen H. G. Opitz, *Grundriss einer Seinswissenschaft*, 1. Bd. *Erscheinungslehre*, I. Abth. *Erkenntnislehre*, II. Abth. *Willenslehre*, Lpz. 1897, 99, 2. Bd. *Wesenslehre*, 1904. Er zeichnet sich auch dadurch aus, daß er Fremdwörter vermeidet, ohne so, wie dies bei Krause der Fall war, der Verständlichkeit Eintrag zu tun. Unser inneres Ich bringt jede Wissenschaft und jede Erkenntnis

hervor, so muß sich alle Erkenntnis und alle Wissenschaft auf dieses beziehen, und deshalb muß die Wissenschaft von unserm innern Ich die Grundlage jeder anderen Wissenschaft bilden. Diese Grundwissenschaft ist die Philosophie, d. h. Seinswissenschaft, welche unser inneres Ich zunächst nach jeder Erscheinung darzustellen hat, also zuerst Erscheinungslehre ist. Diese hat die beiden Gebiete der Vorstellungserregungen und der Bewegungserregungen zu behandeln, also Erkenntnislehre und Willenslehre zu sein. Sodann hat die Seinswissenschaft unser inneres Ich auch nach seinem Wesen darzustellen, Wesenslehre — nach der alten Bezeichnung Metaphysik — zu sein. Hier kommt zur Behandlung das Verhältnis der inneren Erscheinung des Ich zur äußern Erscheinung desselben, d. h. zum Leibe, sowie das Verhältnis unsers Ich zum All der Dinge, wobei auch die Frage behandelt werden muß nach dem im All der Dinge zur Erscheinung kommenden Zweckbegriff. Nur durch innere Erfahrung und lebendige Beobachtung wird der Stoff für die Untersuchungen geliefert, aller Apriorismus, alle Annahme einer unmittelbaren intuitiven Erkenntnis des Wesens der Dinge muß beseitigt werden. Bei den Vorstellungs- wie bei den Bewegungserregungen scheidet Opitz, was für ihn sehr wichtig ist, zwischen der Form der Gebundenheit und der der Freiheit. Auf dem Wege der Wirklichkeits-, nicht der „gewillkürten“ Vorstellungen, steigt er auf zu einer alle Wirklichkeitsercheinungen in sich fassenden Urkraft und einem Urwillen, die wir als Wesen, als höchstes Wesen, als alles erschaffendes und erhaltendes, d. h. als Gott vorstellen müssen, in welchem auch die Wurzeln unserer höheren Erkenntnis, unseres höheren Willens zu finden sind. In dem Alleinen heben sich die Widersprüche der Erscheinungswelt auf, und aus ihm erklärt sich die Welt. — Mit den hauptsächlichsten Lehren der christlichen Religion weiß der Verfasser seine Ansichten in Einklang zu bringen.

Selbständig im Denken ist hervorgetreten Wilh. Jerusalem (geb. 1854, Gymnasialprof. u. Privatdozent an der Univ. in Wien, s. schon oben S. 334), der u. a. veröffentlicht hat: Ueb. philosophische Sprachbetrachtung, 1886, Lehrbuch der empirischen Psychologie, als 3. vollständig umgearbeitete Aufl. als Lehrbuch der Psychologie erschienen, Wien u. Lpz. 1902, Grillparzers Welt- u. Lebensanschauung, 1891, L. Bridgmann, 2. Aufl. 1891, D. Urteilsfunktion, Wien u. Lpz. 1895, Psychologie im Dienste der Grammatik u. Interpretation 1896, Einleitung in d. Philosophie, Wien 1899, 2. verb. Aufl. 1903 (mit Recht geschätzt u. viel gebraucht), Kants Bedeut. f. d. Gegenwart, 1904, Gedanken u. Denker, gesammelte Aufsätze, Wien u. Lpz. 1905, Der kritische Idealismus u. d. reine Logik. Ein Ruf im Streite, ebd. 1905. Jerusalem tritt entschieden gegen den kritischen Idealismus und die reine Logik auf, verteidigt den Dualismus als wissenschaftlich möglich und fordert für die Philosophie, daß sie sich der Auffassung des gesunden Menschenverstandes nähere und das Leben befruchte; sie muß Weltanschauungslehre werden, so daß die Metaphysik nicht als beseitigt anzusehen ist. In der Behauptung, „die Existenz der Welt erschöpfe sich im Gedachtwerden,“ erblickt er „das Resultat einer Hypertrophie des Erkenntnistriebes“. Die Gesichtspunkte, die durch den Entwicklungsgang der Natur- und Geisteswissenschaften im letzten Jahrhundert der Philosophie jetzt gegeben werden, sind die genetische, die biologische und die soziale Betrachtungsweise des psychischen Geschehens. Diese drei Methoden müssen dann auf die verschiedenen philosophischen Disziplinen angewandt werden. Notwendiger Abschluß einer Weltanschauung ist der Begriff der Gottheit. In der Psychologie legt Jerusalem besonderes Gewicht auf die biologische Betrachtungsweise, indem bei allen psychologischen Vorgängen gefragt wird, welche Bedeutung sie für die Lebenserhaltung der Individuen und der Gat-

tung haben. Auch der Erkenntnisprozeß soll biologisch gedeutet werden. Im Urteil erfährt nach Jerusalem der Vorstellungsinhalt eine bestimmte Förderung in der Art, daß der Vorgang auf ein selbständig vorhandenes Kraftzentrum bezogen und als dessen Kraftäußerung hingestellt wird. Die Urteilsform ist die ganz allgemeine, aber doch durch Erfahrung gewonnene Apperzeption. Der wissenschaftlichen Ethik stellt Jerusalem die schwierige, aber wichtige Aufgabe, „die moralische Beurteilung von den niedrigsten Kulturstufen an geschichtlich zu verfolgen, um vielleicht die Gesetze ihrer Entwicklung kennen zu lernen“.

Eine „glottologische Philosophie“ hat Georg Runze zu schaffen versucht (geb. 1852, a. o. Prof. d. Theol. an d. Univ. Berlin). Veröffentlicht hat er u. a.: Schleiermachers Glaubenslehre, 1877; Der ontologische Gottesbeweis, 1881; Die Bedeutung der Sprache für das wissenschaftliche Erkennen, Verhandlung. der Philos. Gesellsch., 1886; Studien zur vergleichend. Religionswissenschaft, I. Die Sprache u. Religion, II. Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens, 1889, 94; Prakt. Ethik 1891; F. Nietzsche als Theolog u. als Antichrist, 1896; Katechismus der Religionsphilosophie, 1901; Katechismus der Metaphysik, 1905 (beide viel ausführlicher, gründlicher und selbständiger, als man in Katechismen erwartet). Den Grundriß der Gesch. der Philosophie von Deter hat er neu herausgegeben. — Runze geht von der erkenntnistheoretischen Voraussetzung aus, daß alles Denken von der Sprache abhängig sei, und führt die Ausdrücke Glottologik, Glottopsychik und Glottoethik in die Philosophie ein, indem er zugleich die Notwendigkeit dazu begründet. Auch auf das Wollen und Handeln übe die Sprache einen bestimmenden Einfluß aus. Zwar ist nach ihm unser ganzes Denken durch die metaphorische und mythenbildende Natur der Sprache bedingt und bleibt auch durch sie bedingt, aber es erfährt die dadurch begründete Skepsis insofern eine kompensierende Einschränkung, als die Fähigkeit der Sprache, Probleme zu formulieren nicht wesentlich weiter reicht als ihre Fähigkeit, Probleme zu lösen. Es ergibt sich, daß, soweit unser Bedürfnis geht, über den Rahmen der Wahrnehmung und der verstandesmäßigen Formelbegriffe hinaus im Ernst Probleme zu formulieren, auch die Möglichkeit des Erkennens, d. h. des problemlösenden Urteils, vorliegt. Hierdurch wird der allem „Willen zur Wahrheit“ vorausgehende Glaube an die Möglichkeit des Erkennens bestätigt, und in diesem Punkte berührt sich die Philosophie mit der Religion.

Die Metaphysik, die Runze als analytisch faßt, hat die Probleme von so allgemeiner Art zu erörtern, daß sie „in jede sonstige Wissenschaftssphäre als elementare Kategorien“ einfließen, in denen auch eine Beziehung auf die Frage enthalten sei, „wie sich die beiden sonst allgemeinsten Kategorien des Realen und Idealen, der Wahrnehmungs- und der Vorstellungswelt zu einander verhalten“. Die metaphysischen Probleme betreffen nach Runze 1. die apriorischen Grundformen des Denkens über die Welt (Möglichkeit, Notwendigkeit, Wirklichkeit), 2. die apriorischen Grundformen des wirklichen Daseins der Welt (Raum, Zeit, Ruhe und Bewegung), 3. den allgemeinsten denknötwendigen Inhalt des erkennbaren Daseins (Materie, Kausalgesetz, Freiheit, Zweck), 4. die Einheit der gedachten und der wirklichen Welt (Idealismus und Realismus, Dualismus und Monismus).

Zwei Werke mögen hier auch Erwähnung finden, die vorzüglich didaktische Bedeutung haben, aber in die philosophischen Gedanken der Gegenwart unter selbständiger Kritik einführen und zugleich Eigenes geben: Grundriss der Philosophie von Johannes Eitle, Freib. in Br. 1892, und Einleitung in die Philosophie von Osw. Külpe, Lpz. 1895, 3. Aufl. 1903. Der erstere (Prof. am ev. theol. Seminar in Urach) vertritt einen entschiedenen Theismus. Ihn kann weder die

idealistische noch die materialistische noch die spiritualistische Entwicklungshypothese (Wundt) befriedigen, ja der Gedanke der Entwicklung bringt nach ihm überhaupt die einheitliche Auffassung der Natur als eines Ganzen nicht zustande. Die absolute Intelligenz, die in der Form des Wollens wirkt, soll der letzte Grund für die einzelnen Kreise in der Natur, wie für ihren Zusammenhang sein. So tritt die Schöpfungshypothese in ihr Recht ein, wenn auch auf dem Gebiete der Philosophie nur als Postulat. Die letzte Entscheidung, ob Pantheismus oder Theismus anzunehmen sei, soll viel mehr auf dem Gebiete des Wollens als auf dem des Erkennens liegen: der freie Wille, der sittliche Charakter entscheidet hier.

Oswald Külpe (geb. 1862, Prof. d. Philos. in Würzburg), der besonders auf psychologischem Gebiet tätig gewesen ist (s. ob. S. 262), hat sich und zwar mit Erfolg vorgenommen, die verschiedenen Richtungen der Philosophie in unbefangener Weise und besonnener Abwägung des Für und Wider richtig zu würdigen. So erkennt er im Gegensatz zu der Überzahl der Stimmen für den Monismus den Dualismus als eine noch heutigentages mögliche metaphysische Interpretation der Tatsachen und der wissenschaftlichen Erkenntnisse an; er nimmt sich ferner der neuerdings mehr und mehr verpönten Lehre von der Substantialität der Seele insofern an, als er die Argumente gegen sie keineswegs zwingend findet, demnach ihre Möglichkeit immer noch anerkannt werden müsse. Auch entscheidet er sich nicht betreffs des Seelenlebens für den Voluntarismus, ebensowenig freilich für den Intellektualismus; wir müssen nach seiner Ansicht vielmehr den niedersten Organismen ein nicht näher bestimmbares Ganzes seelischer Art zuschreiben, aus dem sich allmählich sowohl intellektuelle als auch Willensvorgänge entwickeln. Der Atheismus ist theoretisch nicht zu widerlegen, aber vom ethisch-religiösen Standpunkt aus wird hier eine Ergänzung unserer Weltansicht verlangt, und zwar ist der Theismus für unsere praktischen Interessen am angemessensten. — Külpe hat noch veröffentlicht: *D. Philosophie der Gegenwart in Deutschland*, 1902, 2. Aufl. 1904.

Mit der bisherigen Philosophie geht scharf ins Gericht Gideon Spicker (geb. 1840, Prof. d. Philos. in Münster), der das religiöse Element hervorhebt. Seine philosophiegeschichtlichen Arbeiten, auch die über Lessing, sind *Grundr. III* genannt. Weiter hat er geschrieben: *Die Ursachen des Verfalls der Philosophie in alter und neuer Zeit*, Lpz. 1892, worin er neben Kapiteln über Empirismus, Rationalismus, Transzendentalismus ein besonderes über Religion und Philosophie hat, die er miteinander vereinigen will, und zwar so, daß die Religion, die ein ursprüngliches Bedürfnis nach einer geistigen Ursache sei, den eigentlichen Inhalt gebe. Ihre Hintansetzung sei schuld an den Mißerfolgen der Philosophie. Es erinnert dies an die Scholastik, die Spicker auch hoch hält, nur weicht er von der Neuscholastik oder dem Neuthomismus insofern ganz ab, als er keine Gebundenheit durch Kirche und Dogmatik haben will: „Lieber keine Philosophie und keine Religion, als die unerträgliche Tyrannei einer Schule oder einer Secte! Gerade Religion und Philosophie bedürfen der Freiheit am meisten.“ Später ist von ihm noch veröffentlicht worden: *D. Kampf zweier Weltanschauungen. E. Kritik der alten und neuesten Philosophie mit Einschluss der christl. Offenbar.*, Stuttg. 1897. Um die Weltanschauungen zu versöhnen, muß ein neuer Gottesbegriff gebildet werden, in dem die Materialität als Attribut Gottes, der nicht nur Geist sein kann, gedacht werden könnte. — Diesen Gedanken hat er weiter ausgeführt in seinem neuesten Werke: *Versuch eines neuen Gottesbegriffs*, Stuttg. 1902. Die Materie als einzige ist „die unendliche Kraft, vermöge welcher Gott existieren und wirken kann“. Bei der Bildung der Welt entsteht keine neue Kraft und kein

neuer Stoff, nur die potentielle Materie, die in der Gottheit gebunden lag, wird aktuell. Die Persönlichkeit Gottes ergibt sich aus den in der Natur verwirklichten Zwecken, die Intelligenz und Willen in der höchsten Ursache zur Voraussetzung haben.

Zu einem neuen Systeme, ohne Anknüpfung an frühere, sucht Abrah. Eleutheropulos zu kommen (geb. 1870, absolvierte das Gymnasium und die priesterliche Schule in Konstantinopel, studierte in Leipzig und ist seit 1896 Privatdozent in Zürich). Er kritisiert und verwirft die bisherige Philosophie; sie könnte keinen wissenschaftlichen Wert besitzen, weil ihr die Grundlage dazu fehlte und sie von anderen Motiven geleitet wurde (I. zwar auch von dem vorhandenen Quantum des exakten Wissens, das aber besonders die Natur betraf, II. von den sozialen Verhältnissen, III. von der psychischen Eigenart der Nation und IV. von der Persönlichkeit des Philosophen). In der zeitgenössischen Philosophie findet er schon die Tendenz zu einer wissenschaftlichen Philosophie. Diese ist nach ihm eine allgemeine Welt- und Lebensanschauung, die sich auf den Ergebnissen aller Einzelforschung aufbauen muß. Es ist also nach ihm vor aller Philosophie jedes Objekt der Außenwelt (die materiell genannte Natur) und jede Erscheinung des Geistes (auf individuellem Gebiete: das Bewußtsein, Erkenntnis, Gott, Sittlichkeit, das Schöne, auf völkerpsychischem Gebiete die Entwicklung der Völker überhaupt und die sozialen Verhältnisse) für sich zu behandeln (s. darüber seine Abhandlung: Einführung in eine wissenschaftliche Philosophie auf Grund einer Kritik der bisherigen, 1901). Nach diesem Verfahren, welches als Methode für die Einzelprobleme erkenntnistheoretisch nur die Induktion anerkennt, erforscht er das Gebiet der Sittlichkeit (s. d. Abh.: Die Sittlichkeit und der philosophische Sittlichkeitswahn, 1899), der Religion (vgl. die Schrift: Gott, Religion, 1903), die Entwicklung des Griechentums und der germanisch-romanischen Völker, ohne die ideelle Seite von der materiellen, die Entwicklung der Ideen von der der ökonomischen und politischen und überhaupt sozialen Verhältnisse zu trennen, wie sie denn im Leben der Völker miteinander gegeben werden (s. das Werk: Wirtschaft und Philosophie, I. 1900, II. 1901), das gesellschaftliche Leben als solches (s. die Schrift: Sociologie, 1904), die ästhetischen Werte (s. d. Schr.: Das Schöne. Ästhetik auf d. allg. menschl. u. das Künstlerbewußts. begründet, 1905) und hofft bald auch die übrigen Gebiete nach und nach speziell zu betrachten, um so das allgemeine philosophische Welt- und Lebensbild gewinnen zu lassen.

Seine bisherigen Ergebnisse, die zu einer neuen Philosophie führen sollen, sind: Die Religion ist die Tendenz, Gott (die Götter, Geister) zu versöhnen; sie entstand ihrem logisch primären Bestandteile nach (Geister, Gott) auf Grund der Seelenannahme wegen der beschränkten Macht des Menschen auf Erden, dem dann (logisch, nicht zeitlich gedacht) der zweite Bestandteil des Begriffs, die Versöhnungstendenz folgte, bedingt durch die Glückseligkeitstendenz des Menschen. Die Religion ist also „ein Wahn“ des menschlichen Bewußtseins, freilich unverteilbar, insofern der Mensch als eine bestimmte geschichtlich gegebene Wesenheit gedacht wird. — Was Sittlichkeit genannt wird, hat im Volksbewußtsein, analytisch betrachtet, zwei Seiten: den Inhalt und die Form; der Inhalt (das sind die jeweiligen Lebensgesetze) wechselt, die Form ist überall und zu jeder Zeit die gleiche, ein religiöses, metaphysisches Gewand; erst durch diese Form tritt das Lebensgesetz als Sittlichkeit auf. Es haben sich also die Philosophen bisher getäuscht, indem sie die Sittlichkeit begründen wollten; sie haben zwischen Form und Inhalt nicht unterschieden, und da die Form die Sittlichkeit ist, so versteht es sich, daß sie keiner weiteren Begründung bedarf und fähig ist als der Versöhnungstendenz in der Religion; es sind ja die Versöhnungsmittel, als welche die Lebensgesetze (als Sittlichkeit) auftreten. Einer Begründung bedarf nur der

Inhalt, das jeweilige Gesetz. In „Wirtschaft und Philosophie“ stellt sich nun für Eleutheropulos heraus, daß dieser Inhalt ein jeweiliges Lebensgesetz ist. In seiner Soziologie findet er, daß die Ursachen der Entwicklung sowohl ideell als auch materiell sind, daß also jenes Lebensgesetz eine eigene Ursächlichkeit haben müsse da es in seiner Entwicklung sogar eine Richtung (freilich keine Zielstrebigkeit) zeige: Geltendmachung des Menschen als Menschen. Die Ursache dieser Entwicklung, also des „jeweiligen geistigen Inhaltes“, der als Lebensgesetz (und dann als Sittlichkeit) auftritt, hat nun nach Eleutheropulos die Philosophie zu bestimmen, nachdem der Mensch durch die Einzelforschung auch hinsichtlich seiner übrigen Fähigkeiten begriffen sein wird. Das sind das Bewußtsein, die Erkenntnis und die Wertung der Objekte als schön usw. Eleutheropulos findet das Schöne sei ein Begriff für die Harmonie zwischen Form und Inhalt (Idee, Wesen) im Objekte; die Form ist aber in der Natur Kristallisation einer Wesenheit; somit ist klar, daß das Urteil „schön“ eine Erkenntnis des Objektes ist (freilich intuitive Erkenntnis); es handelt sich also um einen Schönheitssinn als eine speziellere Form der Erkenntnisfähigkeit des Menschen (zugleich Bewußtsein). Die Erkenntnisfähigkeit ist das Spezifische im Menschen. Hierin wird also die Philosophie auch die Begründung der geistigen Entwicklung (Geltendmachung des Menschen als Menschen) finden müssen; es ist der Schönheitssinn des Menschen, der sich aus einer Erkenntnis zu einem Sollen verwandelt. So ist also das Ideal in uns selbst, freilich wegen seiner psychologischen Notwendigkeit nicht bei allen Rassen und Nationen zu finden und auch nicht durchgängig zu verwirklichen (darum Ideal genannt), da im Individuum noch so viele andere psychologische Notwendigkeiten (die tierischen) vorhanden sind. S. Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 123, S. 104—107.

§ 39. Eine volle Loslösung des Individuums von allen Autoritäten, seien es Personen oder Ideen, lehrte Max Stirner, der den liberalen Radikalismus, wie er sich bei Feuerbach und Bruno Bauer zeigte, noch überbieten wollte durch seine Lehre, daß nur der Einzige existiere und alles dessen Eigentum sei, daß er alles für sich benutzen könne.

Max Stirner, Pseudonym für Caspar Schmidt, geb. 25. Nov. 1806, lebte lange in Berlin als Lehrer an Schulen und starb 26. Juni 1856 daselbst in dürftigen Verhältnissen. Außer seinem bekannten Werk: *Der Einzige und sein Eigentum*, Lpz. 1845, 3. Aufl. 1900, auch in der Universal-Biblioth. 1892, herausgegeben mit einer kurzen Einleitung v. Paul Lauterbach, übers. ins Französ. unter d. Titel: *L'unique et sa propriété*, Par. 1900, kleineren Schriften und seinen Entgegnungen auf d. Krit. seines Werks „D. Einz. u. s. Eigenth.“ aus d. Jahren 1842—1847, herausgeg. v. John Henry Mackay, Berl. 1898, hat er verfaßt: *Geschichte der Reaction*, 2 Bde., Berl. 1852, u. übersetzt J. B. SAYS *Lehrb. d. prakt. Ökonomie*, Lpz. 1845, 1846, u. Ad. Smiths *Untersuchung üb. d. Nationalreichtum*.

Sein Hauptwerk hat nach einer Einleitung mit der Überschrift: *Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt*, zwei Abteilungen: *Der Mensch und Ich*, läßt aber an Ordnung und an Verständlichkeit zu wünschen übrig. Stirner tritt dem Liberalismus entgegen, namentlich den Ansichten Feuerbachs und Bruno Bauers, die ihm viel zu wenig radikal sind. „Der Mensch ist dem Menschen das höchste Wesen, sagt Feuerbach. Der Mensch ist nun erst gefunden, sagt Br. Bauer. Sehen wir uns denn dieses höchste Wesen und diesen Fund genauer an!“ Bauer und Feuerbach vergessen bei ihrem abergläubischen Standpunkte die Hauptsache:

Den Einzelnen, das Ich, welches das einzig Wahre ist. Ein Zusammenhang Stirners mit Fichte ist zu erkennen, nur ist es bei Stirner nicht das absolute Ich, welches die Welt schafft, sondern das individuelle, weil nur dies nach ihm wirklich, das absolute dagegen nur in der Einbildung existiert. Zu diesem theoretischen Egoismus gesellt sich der praktische in voller Konsequenz. Ich habe keinem höheren Wesen, keinem Gott, keiner Idee, keiner Gemeinschaft, also auch nicht der Menschheit zu dienen — alles das anzunehmen, ist ja noch immer Religion, d. h. Aberglauben. Auch nicht einem Menschen — als Ich dem Du — habe ich mehr zu dienen, auch nicht der Gesellschaft, wie die Kommunisten, sondern unter allen Umständen nur mir. Ich bin ja für mein Bewußtsein der Einzige, also auch dem Sein und der Tat nach. So wäre es ganz absurd, nicht alles, Welt und Menschen, zu meinem eigenen Genuß zu benutzen.

Durch die Aufklärung hat man allerdings Gott überwunden, aber der Mensch hat den Gott getötet, um „alleiniger Gott“ in der Höhe zu werden. Das Jenseits außer uns ist weggefezt, aber das Jenseits in uns ist ein neuer Himmel geworden und ruft uns zu erneutem Himmelstürmen auf: „Der Gott hat Platz machen müssen, aber nicht uns, sondern dem Menschen. Wie mögt Ihr glauben, dass der Gottmensch gestorben ist, ehe an ihm ausser dem Gott auch der Mensch gestorben ist? So existirt der Mensch für mich nicht mehr. Was ich irgendwie brauchen kann, will ich eben, und das will ich mir auch verschaffen. Das Gesamtwohl kümmert mich nichts; das Gemeinwohl als solches ist eben nicht mein Wohl, sondern nur die äusserste Spitze der Selbstverleugnung und so Verkenning des wirklichen Sachverhalts. Das Göttliche ist Gottes Sache, das Menschliche Sache des Menschen. Meine Sache ist weder das Göttliche noch das Menschliche, ist nicht das Wahre, Gute, Rechte, Freie usw., sondern allein das Meinige, und sie ist kein allgemeines, sondern ist einzig, wie Ich einzig bin. Mir geht nichts über Mich. Das Ideal „der Mensch“ ist realisiert, wenn die christliche Anschauung umschlägt in den Satz: „Ich, dieser Einzige, bin der Mensch.“ „Man sagt von Gott: »Namen nennen Dich nicht.« Das gilt von Mir: Kein Begriff drückt Mich aus, nichts, was man als Mein Wesen anführt, erschöpft Mich. Gleichfalls sagt man von Gott, er sei vollkommen und habe keinen Beruf, nach Vollkommenheit zu streben. Auch das gilt allein von Mir. Eigner bin ich meiner Gewalt, und Ich bin es dann, wenn ich mich als Einzigen weiss. Im Einzigen kehrt selbst der Eigner in sein schöpferisches Nichts zurück, aus welchem er geboren wird. Jedes höhere Wesen über Mir, sei es Gott, sei es Mensch, schwächt das Gefühl meiner Einzigkeit und erbleicht erst vor der Sonne dieses Bewusstseins. Stell' ich auf Mich, den Einzigen, meine Sache, dann steht sie auf dem Vergänglichen, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt, und ich darf sagen: Ich hab' mein Sach' auf Nichts gestellt.“ — Mit diesen ihren Schlußworten endet die Schrift eigentlich in einen Nihilismus, so daß wohl die Ansicht auftauchen konnte, sie sei nur eine Karikatur feuerbachscher Lehren; allein in dem Ganzen ist doch zu viel Ernst, als daß diese Auffassung richtig wäre; auch widerspricht ihr das andere Werk Stirners.

Stirners Buch hatte in der Bewegung der vierziger Jahre, die hegelschen Ursprungs war, einiges Aufsehen erregt, war aber von keiner nachhaltigen Wirkung und so gut wie vergessen, bis v. Hartmann in der Philosophie des Unbewußten und in der Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins wieder mit Nachdruck auf dasselbe hinwies. Seit der Zeit ist es namentlich in Verbindung mit den Ansichten Nietzsches wieder mehr hervorgezogen worden, obwohl die Ähnlichkeit zwischen beiden Denkern nur oberflächlich ist, auch Nietzsche das Werk Stirners wahrscheinlich gar nicht gekannt hat. Aber weil er neuerdings erst eigentlich

genauer und weiter bekannt geworden ist, haben wir Stirner erst hier behandelt, obwohl er seine Stellung hinter Fichte oder hinter dem hegelschen Radikalismus als Gegner desselben hätte finden können. Sein Wiederaufleben wird auch jetzt nur von sehr vorübergehendem Einfluß sein.

Wie Stirner gegen den Kommunismus für eine Art Anarchismus eintrat, so auch Pierre Joseph Proudhon (1809—1865), der mit Stirner öfter zusammen genannt wird und deshalb hier mit erwähnt sein mag. Sein Hauptwerk ist: *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère*, Par. 1846 u. ö., wogegen Marx seine Schrift: *La misère de la philosophie* richtete. Proudhon wollte an Stelle des Zwangs durch den Staat einfach eine staatenlose Regierung der Vernunft setzen. S. über ihn K. Diehl, P. J. Pr., 3 Theile, Jena 1888—1896. — Vgl. über Stirner: Bolin, Ludw. Feuerbach usw., S. 98—112. Jos. Clem. Kreibitz, *Gesch. u. Krit. des ethisch. Skepticism.*, Wien 1896, S. 100—122. Rob. Schellwien in d. ob. S. 267 angef. Schr. Jul. Duboc, *Das Ich u. d. Uebrigen* (für und wider M. Stirner). E. Beitr. zur Philos. des Fortschritts, Lpz. 1897. M. J. P. Lucchesi, *D. Individualitätsphilos. St.s, Diss.*, Lpz. 1897. J. H. Mackay, M. Schmidt, s. Leben u. s. Werk, Lpz. 1898. M. Kronenberg, *Moderne Philosophen, Porträts u. Charakteristiken*, Münch. 1898. K. Joël, *Philosophenwege*, Berl. 1901, S. 228 bis 262.

§ 40. Nietzsche (1844—1900) ist weit davon entfernt, dem theoretischen oder praktischen Solipsismus zu huldigen; er will aus Liebe zum Leben das Leben verklären und heben, eine höhere Kultur schaffen durch das vornehmere aristokratische Individuum. So macht er das Recht des Stärkeren über den Schwächeren geltend, indem er keine gleichen Rechte für alle annimmt, die Herrenmoral gegenüber der Sklavenmoral stellt, das „Pathos der Distanz“ predigt. Schwächliche Menschenliebe, weichliches Mitleid, das selbst schwächt, verurteilt er, und den Willen zur Macht, den stärksten Instinkt, will er ohne Rücksicht auf Schwächere sich befriedigen lassen. Die bestehenden Werte alle umwertend, über die gewöhnliche Moral hinaufsteigend, schafft er das Ideal des Übermenschen, den höchsten Gipfel der Kultur; denn des Philosophen, als eines befehlenden Gesetzgebers, Sache ist es, Werte zu schaffen. Die Moral ist ihm ein System von Wertschätzungen, welches mit den Lebensbedingungen eines Wesens sich berührt.

Nietzsches philologische Arbeiten beziehen sich auf die Geschichte der theokritischen Spruchsammlung, auf die Kritik der griechischen Lyriker, auf Diogenes Laërtius, namentlich auf dessen Quellen (s. Grundr. I) u. a. und finden sich zum größeren Teil im Rheinisch. Museum. Später veröffentlichte er: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Lpz. 1872. *Unzeitgemässe Betrachtungen*, 4 Stücke, ebd. 1873—1876 (D. Strauss der Bekenner u. Schriftsteller, Vom Nutzen u. Nachtheil der Historie für d. Leben, Schopenhauer als Erzieher, Rich. Wagner in Bayreuth). *Menschliches, Allzumenschliches*. E. Buch für freie Geister, 3 Bde., Chemn. 1878—1880 (der 3. Th. zuerst unter dem Sondertitel: *Der Wanderer u. sein Schatten*); der erste Theil trug auf der Vorderseite des Titelblattes den Zusatz: „dem Andenken Voltaires geweiht zur Gedächtnissfeier seines Todestages, des 30. Mai 1878“ (12. Tausend erschienen). *Morgenröthe*, *Gedanken über moralische Vorurtheile*, ebd. 1881. *Die fröhliche*

Wissenschaft, ebd. 1882. Also sprach Zarathustra, 1.—3. Th., Chemn. 1883 bis 1884, 4. Th., Lpz. 1891 (auch in einer Miniaturausgabe erschienen, in den verschiedenen Ausgaben schon etwa 5. 000 gedruckt). Jenseits von Gut u. Böse. Vorspiel zu e. Philos. der Zukunft, Lpz. 1886. Zur Genealogie der Moral, das. 1887. Der Fall Wagner, ebd. 1888. D. Götzendämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt, ebd. 1888 (alle in einer Reihe von Auflagen gedruckt).

Eine Gesamtausgabe von Nietzsches WW. ist in zwei Abteilungen erschienen. Vieles davon hat Fritz Koegel herausgegeben, einiges Ed. v. d. Hellen. Die erste Abteilung enthält in 8 Bdn., Lpz. 1895, das früher Veröffentlichte, in verschiedenen Aufl., mit Ausnahme der philologischen Abhandlungen, und als neu hinzugekommen: N. contra Wagner; Der Antichrist, Versuch einer Krit. des Christenthums; Gedichte. Der Antichrist bildet das erste Buch des nicht zum Abschluß gekommenen philosophischen Hauptwerkes N.s. Die zweite Abt. d. WW., 7 Bde., vollendet 1904. Herausgeber: Ernst und Aug. Horneffer, Peter Gast u. Ernst Holzer, enthält Schriften u. Fragmente, Entwürfe, Nachträge, Aphorismen, die noch nicht gedruckt waren, Bd. 5 u. 6 unveröffentlichtes aus der Umwertungszeit, Bd. 7 (15. der sämtlichen Werke, schon 1901 erschienen) Den Willen zur Macht, Versuch einer Umwertung aller Werte, Studien und Fragmente. Es finden sich in diesen Bänden seine akad. Antrittsrede in Basel: Homer u. d. classische Philologie u. Die Philosophie im tragisch. Zeitalter der Griechen. An Stelle der ersten Ausgabe von Bd. XI u. XII ist eine zweite völlig neu gestaltete Ausgabe getreten, 1901, besorgt von Ernst u. Aug. Horneffer. Eine schon 1893 begonnene Gesamtausgabe der WW. N.s von Peter Gast (Hnr. Köse-litz), der aus grammatischen, stilistischen, logischen Gründen manche nicht unwesentliche Textänderungen vorgenommen hatte, wurde nach dem Erscheinen des 5. Bds. abgebrochen. Eine Ausgabe der 1. Abt. der WW. in kleinerem Format u. zu billigerem Preise ist Lpz. 1899 herausgekommen. Von N.s. Gesammelten Briefen ist Bd. 1, hrsg. v. Pet. Gast u. Arth. Seidl, Berl. u. Lpz. 1900 erschienen, Bd. 2, herausgeg. v. Elisab. Förster-Nietzsche, 1902, enthaltend den Briefwechsel mit Erwin Rhode (sehr wertvoll), Bd. 3, 1904 f., herausgeg. v. Elis. F.-N., Curt Wachsmuth u. Peter Gast (u. a. Briefwechsel mit Fr. Ritschl, Jac. Burckhardt, Geo. Brandes, Malw. v. Meysenburg). „Gedichte u. Sprüche“ N.s sind von Frau Förster-Nietzsche herausgegeben worden, Briefe, Auszüge a. d. Tagebl. sind schon vorher mancherlei veröffentlicht worden von ders., v. Geo. Brandes, H. Lichtenberger, in verschiedenen Zeitschriften. Manuskripte sind von N. noch vorhanden, z. T. als Hefte für seine Vorlesungen, im Nietzsche-Archiv zu Weimar aus denen voraussichtlich noch manches zum Druck kommen wird. — Uebersetzungen der WW. ins Englische und Französische sind zum Teil erschienen, so *La généalogie de la Morale*, 3. éd., Paris 1900, *Ainsi parlait Zarathustra*, 1898, *Par de là le Bien et le Mal*, Paris 1898, *Le crépuscule des idoles*, *Le cas Wagner*, 1898, fast alles übersetzt v. H. Albert.

Die Literatur über N. ist sehr umfangreich, so daß wir uns hier fast nur auf selbständige Schriften beschränken müssen. Selbst diese können wir nicht sämtlich anführen. Von seiner Schwester Elisab. Förster-Nietzsche ist eine Biographie: *Das Leben Fr. N.s*, Lpz. 1. Bd. 1895, 2. Bd., I. Abt. 1897, II. Abt. 1904, erschienen, die über seine Entwicklung und sein Leben trefflich orientiert und viele Briefe und Aufzeichnungen von ihm enthält. Im 2. Bd., S. 696—759 u. 767—815 gibt Frau F.-N. eine wertvolle Darstellung der Gesamtanschauung Fr. N.s als Auszug des Willens zur Macht, in der sie ihn allein mit seinen eigenen Worten sprechen läßt. Lou. Andreas Salomé, Frdr. N. in s. WW., Wien 1894 (in der Auffassung N.s nicht immer zutreffend). Ola Hansson, Fr. N., Lpz. 1889. Herm. Türck, Fr. N. u. s. philos. Irrwege, Dresd. 1891. Max Zerbst, Nein u. Ja. Antw. auf Türcks Broschüre, Lpz. 1892. Hugo Kaatz, D. Weltanschauung Fr. N.s, 1. u. 2. Th., Lpz. 1892 f. Kurt Eisner, Psychopathia spiritualis. Fr. N. u. die Apostel d. Zukunft, ebd. 1892. Stanisł. Przybyszewski, Zur Psychol. des Individuums. Chopin u. N., Berl. 1892. Rob. Schellwien, M. Stirner u. Fr. N., Lpz. 1892. Ludw. Stein, Fr. N.s Weltanschauung u. ihre Gefahren, Berl. 1893. Wilh. Weigand, Fr. N. E. psychol. Versuch, Münch. 1893. Geo. Brandes, Menschen u. Werke, Frankf. a. M. 1894. Eug. Kretzer, Fr. N. Nach persönl. Erinnerungen u. a. s. Schriften, Lpz. u. Frankf. a. M. 1895. Th. Achelis, Fr. N., Samml. gemeinverst. wissensch. Vortr., Hamb. 1895. Maxi, „Nietzsche-Kritik“. E. Beitrag zur Culturbeleucht. der Gegenw., Zür. 1895. Rud. Steiner, Fr. N. E. Kämpfer geg. seine Zeit, Weim. 1895. Laurentius, Krapotkins Morallehre u. deren Bez. z. N., Dresd. 1896. E. v. Hartmann, N.s neue Moral, Preuss. Jahrbh., 1891, Mai. Max Nordau, Entartung, 1892, 2. Bd. Alex. Tille, Von Darwin bis Nietzsche.

E. Buch Entwicklungseth., Lpz. 1895. Jos. Clem. Kreibitz, Gesch. u. Krit. des ethisch. Skepticism., Wien 1896, S. 122—143. Rich. M. Meyer, D. Kampf um d. Einzelnen, Deutsche Rundschau, 22. Jahrg., 1896. G. Simmel, Fr. N., E. moralphilos. Silhouette, Ztschr. f. Ph., 107, 1896, S. 202—215. Kurt Breysig, N.s eth. u. sociol. Anschauung., Jahrb. f. Gesetzgeb. u. Verw., 1896.

Al. Riehl, Frd. N., der Künstler u. d. Denker (Frommanns Klass. d. Ph.), Stuttg. 1897, 3. Aufl. 1901. Meta v. Salis-Marschlins, Philosoph u. Edelmensch. E. Beitrag zur Charakterist. Fr. N.s, Lpz. 1897. Paul Ew. Kalina, Fundament u. Einheit in Fr. N.s Philos., Lpz. 1898. Eug. Hnr. Schmitt, Frd. N. an d. Grenzscheide zweier Weltalter, Lpz. 1898. E. Zoccoli, Frd. N., La filosofia religiosa. La morale. L'estetica, Modena 1898, 2. ed., Tor. 1901. Gallwitz, Fr. N., E. Lebensbild, Dresd. u. Lpz. 1898. Henri Lichtenberger (Prof. in Nancy), La philosophie de N., Par. 1898; dasselbe: D. Philosophie Fr. N.s. Eingeleit. u. übers. v. Elis. Förster-Nietzsche, Dresd. 1899, 2. Aufl. 1900; ders., Frdr. N. E. Abriss seines Lebens u. seine Lehre (aus d. Französ.), Dresd. 1900. Ed. Grimm, Das Problem Fr. N.s, Berl. 1899. Jul. Kaftan, D. Christenth. u. N.s Herrenmoral, 2. Aufl., 1897. Otto Ritschl, N.s Welt- und Lebensanschauung, in ihrer Entstehung u. Entwicklung dargestellt u. beurtheilt, 2. Aufl. 1899. Geo. Tienes, N.s Stellung zu den Grundfragen der Ethik, Bern 1899. Th. Ziegler, Fr. N., Berlin 1899. Henne am Rhyn, Anti-Zarathustra, Altenb. 1899. Ernst Horneffer, N.s Lehre von d. ewigen Wiederkunft u. deren bisherige Veröfentlichung, Lpz. 1900; ders., Vorträge üb. N., Versuch e. Wiedergabe seiner Gedanken, Götting. 1900 u. öfter. J. H. Wilhelm, Th. Carlyle u. Frdr. N., Wie sie Gott suchten u. was für einen Gott sie fanden, 2. Aufl., Gött. 1900. J. de Gaultier, De Kant à N., 2. éd., Par. 1900. A. Kalthoff, N. u. die Culturprobleme seiner Zeit, Berl. 1900. Jul. Zeitler, N.s Aesthetik, Lpz. 1900. Friedrich, D. religiös u. sittl. Gefahren in der Philos. Fr. N.s, Dresd. 1901. M. Kronenberg, Fr. N. u. seine Herrenmoral, Münch. 1901. Otto Stock, Fr. N. d. Philos. u. d. Prophet, Braunschw. 1901. Paul Deussen, Erinnerung. an Fr. N., Lpz. 1901. Engeln. Lorenz Fischer, Fr. N. d. Antichrist in der neuesten Philosophie, Regensb. 1901. Geo. Tantzsch, Frdr. Nietzsche u. die Neuromantik, Dorpat 1900. Jul. Reiner, Frdr. N., für gebildete Leser geschildert, Lpz. 1901. Wilh. Schacht, Nietzsche. E. psychiatrisch-philos. Untersuch., Bern 1901. Albr. Rau, Nietzsche, Studien (darin auch üb. N.s Beurtheilung der kant. Philos.), 1—3, Deutsche Ztschr. 1901, 13, 15, 17. Herm. Leser, Zur Würdigung N.s. Eine culturphilos. Studie üb. die persönl. Heldeneth. in der Gesch., Ztschr. f. Ph. u. ph. Krit., 118, 1901. Grace Niel Dolson, The philosophy of Fr. N., New-York 1901. W. Jeringhaus, D. innere Zusammenhang der Gedanken vom Uebersmenschen bei N., Diss., Bonn 1901. Alb. Lang, N. u. die deutsche Kultur (Akad. Monatsblätter), Köln 1901, 2. Aufl. 1903. Geo. Klepl, D. „Monologen“ Fr. Schleiermachers u. Fr. N.s „Jenseits v. Gut u. Böse“. E. Studie zur Gesch. der individualist. Ethik, Dresd. 1901. Otto Gramzow, Fr. N.s Herrenmoral. E. sachl. Würdigung, allen Verehrern u. allen Verächtern N.s gewidmet (aus „D. deutsche Schule“) Lpz. 1901. Rud. Eisler, Nietzsches Erkenntnistheorie u. Metaphysik, Darstell. u. Kritik, Lpz. 1902. Rud. Dowerg, Fr. N.s „Geburt der Tragödie“ in ihren Beziehungen zur Philos. Schopenhauers, Lpz. 1902. Karl Friedrich, N. u. d. Antichrist, Berl. 1902. P. J. Möbius, Das Pathologische bei N. (Grenzfragen des Nerven- u. Seelenlebens), Wiesb. 1902. Isabelle Freifrau von Ungern-Sternberg, N. im Spiegel seiner Schrift, Lpz. 1902. R. Witte, Fr. N., ein Warnungszeichen, Stolp 1902. Goldstein, The Keynote to the work of N., Mind, 1902. Hans Landsberg, Fr. N. u. d. deutsche Litteratur, Lpz. 1902. Hans Vaihinger, N. als Philosoph, Berl. 1902, 3. Aufl. 1905. P. Schwarzkopff, N. der Antichrist, Schleudnitz 1903. De Ribaucourt, Les théories de N. sur l'origine et la valeur de la Morale, Rev. Néo-Scol., 10, 1903. Fr. Rittelmeyer, Frd. N. u. d. Erkenntnisproblem, Lpz. 1903. C. F. Selle, H. Spencer u. F. N. Vereinig. der Gegensätze auf Gr. ein. neuen These, Diss., Lpz. 1902. Francesco Orestano, Le idee fondamentali di Fed. N. nel loro progressivo svolgimento. Esposizione e Critica, Palermo 1903. (Eines der besten Bücher, die üb. N. erschienen sind.) O. Ewald, N.s Lehren in ihren Grundbegriffen, die ewige Wiederkehr des Gleichen u. d. Sinn des Uebersmenschen, Berl. 1903. E. de Roberty, Fréd. N. Contribution à l'histoire des idées philosophiques et sociales à la fin du XIX^e s. (Bibliothèque de philosophie contemporaine), 2. éd., Par. 1903. P. Schwarzkopff, N. u. d. Entstehung der sittl. Vorstellungen, A. f. G. d. Ph., 17, 1903, S. 94—125. R. Richter, Frdr. N., sein Leben u. sein Werk. Fünfzehn Vorlesung., gehalten an d. Universität zu Leipzig, Lpz. 1903. E. Steffen, Fr. N.s Weltanschauung u. Lebensmaximen nach sein. Werken. 7 Essais, Gött. 1903.

Arth. Drews, N.s Philosophie, Heidelberg 1904 (das ausführlichste Werk über N.). Hans Bérart, N.s Metaphysik, Berl. 1904. J. Jakob Hollitscher, Fr. N. Darstellung u. Kritik, Wien u. Lpz. 1904. Rich. Oehler, Fr. N. u. die Vorsokratiker, Lpz. 1904. Rud. Willy, Frdr. N. Eine Gesamtschilderung, Zürich 1904. Max Wiesenthal, Fr. N. u. d. griechische Sophistik, Votr. (a. d. humanist. Gymnasium), Heidelb. 1904. Ed. Hauff, D. Ueberwind. des Schopenhauerschen Pessimismus durch Fr. N., Diss., Halle 1904. Carl Lory, N. als Geschichtsphilosoph (D. neuere Weltanschauung 1), Berl. 1904. Sam. Danzig, Drei Genealogien der Moral. B. de Mandeville, Paul Rée u. Frdr. N. Systemat. dargestellt u. psychol.-kritisch beleuchtet, Pressb. 1904. Karl Joël, N. u. die Romantik (ausführlich, geht auch auf Schopenhauer), Jena 1905. Frz. Staudinger, Sprüche der Freiheit. Wider Nietzsches u. anderer Herrenmoral, Darmst. 1904. Erich Witte, D. Problem des Tragischen bei N., Halle 1904. Ernest Seillière, Apollon ou Dionysos. Etude critique sur Fr. N. et Utilitarisme impérialiste, Par. 1905. Ins deutsche übers. v. Theod. Schmidt, Berl. 1905. Har. Höffding, Mod. Philos., S. 141—176.

Von Arbeiten, die einzelne Schriften N.s betreffen, erwähnen wir nur: U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Zukunftsphilologie, 1. Stück, Berl. 1872 (Krit. der Geburt der Tragödie), dagegen Erw. Rohde, Afterphilologie, Lpz. 1872, u. wiederum v. W. M., Zukunftsphilol. 2. St., 1873. Gust. Naumann, Zarathustra-Commentar, 4 Thle., Lpz. 1899—1901. — Des Stiles wegen haben wir einige längere Zitate aus N.s WW. gegeben.

Friedr. Wilh. Nietzsche ist geb. 15. Oktob. 1844 in Röcken bei Lützen als Sohn des dortigen Pfarrers, wurde nach dessenzeitigem Tode von seiner Mutter in Naumburg a. d. S. erzogen, besuchte die Landesschule Pforta und studierte in Bonn und Leipzig. Er trieb neben seinen Studien viel Musik und komponierte auch selbst. Schon 1869 wurde er a. o. Prof. der klass. Philol. in Basel und bald ord. Prof. daselbst, welche Stelle er 1879 wegen Krankheit aufgeben mußte. Von da an hielt er sich an den verschiedensten Orten der Schweiz, Italiens, Deutschlands, wie er sich selbst einmal nennt, als Fugitivus errans auf, schriftstellerisch stets äußerst tätig, bis er 1889 unheilbar geisteskrank wurde. Dann lebte er in sorgsamster Pflege seiner Mutter in Naumburg bis zu deren Tode 1897, zuletzt in der seiner Schwester, Frau Förster-Nietzsche zu Weimar, wo sich auch das Nietzsche-Archiv befindet. Er verschied am 25. Aug. 1900 und wurde an seinem Geburtsort beerdigt.

Nietzsches Philosophie war Erlebnis, so daß auch ihre Darstellung nicht vom Persönlichen ganz getrennt werden darf. — Leiden und Einsamkeit, das war die Signatur der letzten zehn Jahre seines schriftstellerischen Schaffens und dabei ein Überschuß von Kraft, der ihn ohne Aufenthalt zu Neuem drängte, weil er in seinem Leben und Denken das Alte immer überwinden mußte, so daß in seiner vollen Unabhängigkeit stets Selbstvernichtung wieder eintritt, stets Befreiung von sich selbst. „Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt,“ heißt es im Nachgesang, Aus hohen Bergen. „Dieser Hang und Drang zum Wahren, Wirklichen, Unscheinbaren, Gewissen, wie bin ich ihm böse! Warum folgt mir gerade dieser düstere und leidenschaftliche Treiber! Ich möchte ausruhen, aber er läßt es nicht zu. Wie Vieles verführt mich nicht zu verweilen! Es giebt überall Gärten Armidens für mich: und daher immer neue Losreissungen und Bitternisse des Herzens. Ich muss den Fuss weiter heben, diesen müden, verwundeten Fuss, und weil ich muss, so habe ich oft für das Schönste, das mich nicht halten konnte, einen grimmigen Rückblick, weil es mich nicht halten konnte“ (Fröhl. Wissensch. 309). Schmerzen und Kämpfe verlangte seine Natur, er mußte sie haben, um stärker und größer zu werden. Doch sollte kein Schmerz ihn zu einem falschen Zeugnis über das Leben, wie er es erkannte, verführen, d. h. zu einer düsteren Lebensauffassung. Eine Art Asketik spielte allerdings bis zuletzt eine Rolle bei ihm: Wer Leid gewohnt sei, wer Leid aufsuche, der sei der heroische Mensch, und dieser preise mit der Tragödie sein Dasein. Die Zucht

des großen Leidens schafft die Erhöhungen des Menschen; wie tief einer leiden kann, bestimmt beinahe die Rangordnung des Menschen. „Geist ist das Leben, das selber ins Leben schneidet; an der eigenen Qual mehrt es sich das eigene Wissen, — wusstet ihr das schon? Und des Geistes Glück ist dieses: gesalbt zu sein und durch Thränen geweiht zum Opferthier — wusstet ihr das schon? Und die Blindheit des Blinden und sein Suchen und Tappen soll noch von der Macht der Sonne zeugen, in die er schaute, — wusstet ihr das schon? Und mit Bergen soll der Erkennende bauen lernen — wusstet ihr das schon? Ihr seht nur des Geistes Funken: aber ihr kennt den Amboss nicht, der er ist, und nicht die Grausamkeit seines Hammers! Wahrlich ihr kennt des Geistes Stolz nicht! Aber noch weniger würdet ihr des Geistes Bescheidenheit ertragen, wenn sie einmal reden wollte. — Ihr seid keine Adler: so erfuhrt ihr auch das Glück im Schrecken des Geistes nicht. Und wer kein Vogel ist, soll sich nicht über Abgründen lagern. Ihr seid mir Laue: aber kalt strömt jede tiefe Erkenntniß. Eiskalt sind die innersten Brunnen des Geistes: ein Labsal heißen Händen und Handelnden. Ehrbar steht ihr mir da und steif und mit geradem Rücken, ihr berühmten Weisen — euch treibt kein starker Wind und Wille. Saht ihr nie ein Segel über das Meer gehen, geründet und gebläht und zitternd vor dem Ungestüm des Windes? Dem Segel gleich zitternd vor dem Ungestüm des Geistes geht meine Weisheit über das Meer — meine wilde Weisheit! Aber ihr Diener des Volks, ihr berühmten Weisen — wie könntet ihr mit mir gehn?“ (Zarath. 151 f.)

So standen für Nietzsche seine Ansichten nicht fest, „wir würden uns nicht für unsere Meinungen verbrennen lassen — aber vielleicht dafür, dass wir sie haben dürfen und ändern dürfen,“ ja die Überzeugungen sind ihm Feinde der Wahrheit. Demnach darf man sich über Widersprüche bei ihm nicht wundern, darf auch aus seinen Ansichten kein System gestalten wollen, vielmehr war der Aphorismus, den er in dem größten Teil seiner Schriften anwendet, das seiner Denk- aber auch Lebensart Angemessene. Die Ausdrücke wählte er dabei nicht selten über Gebühr stark, weil er mit den bekämpften Ansichten sich selbst überwinden mußte; man kann aus den harten, feindseligen Worten die noch gebliebene Sehnsucht nach dem Aufgegebenen öfter durchmerken, gewissermaßen Unterströmungen des früher Mächtigen. Im „Jenseits von Gut und Böse“ nennt er sich ein „Genie des Herzens“. Und meisterhaft, als vollendeter Künstler des Stils, wie es keinen Zweiten in der Gegenwart gibt, wußte er seine Gedanken, deren er übervoll war, da sie ihm wider Wissen und Willen zuströmten, in dieser Form zur Darstellung zu bringen, bisweilen schleierhaft, in Bildern, zu dunkel, als daß der eigentliche Sinn leicht ergriffen werden könnte, auch voller heimlichen oder offenen Humors und Spotts — „ist nicht mein Vater Prinz Ueberfluss und Mutter das stille Lachen?“ —. Dabei regt er fast stets an mit einem Zauber der zum Teil hoch dichterischen, wie Musik wirkenden Sprache, der jeden dafür Empfänglichen gefangen nimmt, ja berauschend wirkt.

Erkannte Nietzsche bei der ganzen Art seines Wesens und Denkens überhaupt keine Autoritäten an, weder auf sittlichem noch auf intellektuellem Gebiete, weder Personen noch Ideen — er war ein freier Geist und schrieb für freie Geister —, so schloß er sich erst recht auf philosophischem Gebiet niemandem auf die Dauer an und verehrte hier niemanden unbedingt, wenn auch zeitweise Schopenhauer großen Einfluss auf ihn gehabt hat, und man beim Suchen in seinen Schriften leicht Spuren verschiedenster Denker finden kann. Den Sokrates betrachtet er durchaus als Philosophen der Décadence, von Spinoza sagt er, daß er nur Hokusfokus und geistige Giftmischerei treibe, Kant ist ihm der verwachsenste Begriffskrüppel und der große Chinese von Königsberg; auch Darwin

gilt ihm als ein zwar achtbarer, aber nur mittelmäßiger Geist. Das Selbstgefühl war bei ihm dagegen sehr stark ausgeprägt, und ein Übermaß der Selbstschätzung dringt nicht selten in kräftigen Äußerungen zutage. Wenn es so auch für Nietzsche keine Wahrheit außer ihm, keine in ihm gab — „nichts ist wahr“ —, so kann man doch in den verschiedenen Phasen seiner Entwicklung, deren man drei annehmen darf, herrschende Ideen finden. Einige Grundgedanken klingen zeitig an und werden bis zuletzt von ihm gepflegt. Höhere Kultur ist ihm stets Ziel.

In der philologischen Schule Ritschls zu einer strengen Methode herangebildet, veröffentlichte er zuerst kleinere, genau gearbeitete philologische Abhandlungen, zeigte aber schon in seiner baseler Antrittsrede, daß er der Philosophie sehr nahe stand, wenn er da gegen Schluß sagt, alle und jede philologische Tätigkeit solle umschlossen und eingehegt sein von einer philosophischen Weltanschauung, in der alles Einzelne und Vereinzelte als etwas Verwerfliches verdampfe, und nur das Ganze und Einheitliche bestehen bleibe. In seiner ersten größeren Schrift: „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ verließ er schon die exakte Philologie, indem er sich von philosophischen und künstlerischen Gedanken Schopenhauers und Richard Wagners leiten ließ, mit welchem letzteren ihn längere Jahre enge Freundschaft verband; später freilich sagte er, sein größtes Erlebnis sei eine Genesung gewesen, Wagner gehöre nur zu seinen Krankheiten. Zwei Kunsttriebe der Natur sind es nach dieser Schrift, welche in ihrer Verbindung die attische Tragödie hervorgehen lassen, der dionysische und der apollinische, der erstere orgiastischer Art, der zur Einheit mit der Natur gleichsam zurückstrebt, und der apollinische, der die Form in maßvoller Begrenzung gibt. Dem geheimnisvollen Dionysischen fühlte sich Nietzsche selbst verwandt in der Vereinigung der Gegensätze und später in dem Willen zum Tragischen, der die Fülle des Daseins ankünde, das Furchtbare aufsuche und so das Leben bejahe. Die griechische Kultur schwebte ihm als Ideal vor, ein ähnliches deutsches Kulturideal strebte er an in seinen „Unzeitgemässen Betrachtungen“, deren beide letzten dem Genie in Schopenhauer und in Wagner huldigten, ja in Wagner sollte der „erlösende Heiland“ gegeben sein. Und doch war dieser Standpunkt des Ideals, als er „Wagner in Bayreuth“ veröffentlichte, schon so gut wie überwunden.

Die darauf folgende Aphorismensammlung: „Menschliches. Allzumenschliches“ ist dem Andenken Voltaires zu seinem Todestage gewidmet. In diesen und den weiteren Werken zeigte er sich losgelöst von der Romantik Schopenhauers, aber weiter auch von allen Idealen, von allen höheren Mächten, auch von der allgemeinen Vernunft mit ihren Sittengesetzen, von der christlichen Welt- und Lebensanschauung, welche diese Welt mißachte zugunsten einer erdichteten jenseitigen. Zwar neigt er eine Zeitlang dem Intellektualismus zu, schätzt sogar den Sokrates hoch, und das kann man seine zweite Periode nennen; aber bald wird das Wissen gar nicht geachtet gegenüber den Trieben, den Instinkten, den Affekten, indem über das Apollinische das Dionysische den Sieg davonträgt. Nietzsche sieht nicht ein, warum wir an Stelle der Wahrheit nicht lieber Unwahrheit haben wollten, wenn sie uns nur nützlich sei. Die Falschheit eines Urteils ist noch kein Einwand gegen ein Urteil. Die Frage ist, wieweit es lebensfördernd, lebenerhaltend, arterhaltend, vielleicht gar artzüchtend ist, und man muß grundsätzlich geneigt sein, zu behaupten, daß die falschesten Urteile (zu denen die synthetischen Urteile a priori gehören) uns die unentbehrlichsten sind — das Verzichtleisten auf falsche Urteile ein Verzichtleisten auf Leben, eine Verneinung des Lebens wäre. An Stelle des Strebens nach Wahrheit muß der

Mensch danach trachten, seine Instinkte möglichst zu befriedigen, möglichst den Willen zur Macht, der sein stärkster Instinkt ist, zu erfüllen; er muß sich selbst und nicht anderen leben, namentlich nicht dem Mitleid nachgehen, das nur die Tugend der Schwächlinge ist, das selbst nur schwächt, das Ungesundeste ist in unserer ungesunden Modernität. Stark soll der Mensch in seinem Willen für sich sein, Freude an dieser Welt haben, zu der er ganz gehört, nicht das Gute, nicht die Tugenden, die er selbst geschaffen hat, über sich stellen, sondern jenseits vom herkömmlichen Guten und Bösen, das nur für erstrebenswert, für gut erachten, was der Wille zur Stärke, zur Macht will. „Alles ist erlaubt.“ Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht ist für Nietzsche die gesamte Psychologie, die bisher an moralischen Vorurteilen und Befürchtungen hängen geblieben sei. Ja er geht weiter und stellt es, wenn auch etwas hypothetisch, hin, daß alle wirkende Kraft nur als Wille zur Macht gefaßt werde, daß also die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren „intelligibeln Charakter“ hin betrachtet, nichts weiter als „Wille zur Macht“ sei; die Ethik ist ihm abhängig von der Biologie. Das Prinzip des Lebens, eben der Wille zur Macht, der das Leben durchaus bejaht, ist auch Prinzip der Moral, also ein rein natürliches. Je nachdem das Leben, physiologisch betrachtet, im Aufsteigen oder Absteigen begriffen ist, richtet sich das moralische Werturteil.

Wer den Willen zur Macht erfüllt, wer nicht genießen, nicht Glück suchen, sondern Kraft entwickeln will, wer sich selbst Gesetze gibt, sich selbst schafft, der Autonome, Freie, der auch Mitleid üben kann, nur nicht aus Schwäche, sondern mehr aus einem Drang, der aus dem Überfluß von Macht hervorgeht, der ist der Vornehme, der Singuläre, der Übermensch. Für diesen gibt es eine andere Moral, als die nihilistische, lebenverachtende, als die Moral des Niedergangs, nämlich die Herrenmoral, entgegengesetzt der Sklavenmoral, der Moral der Ergebenheit, der Demut, der Selbstverachtung, der Nächstenliebe, durch welche das Christentum so verderblich gewirkt hat. „Was ist gut? — Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? — Alles, was aus Schwäche stammt! Was ist Glück? — Das Gefühl davon, dass die Macht wächst, dass der Widerstand überwunden ist. Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht, nicht Friede überhaupt, sondern Krieg; nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit (Tugend im Renaissance-Stile, virtù, moralinfreie Tugend). Die Schwachen und Missrathenen sollen zu Grunde gehen; erster Satz unserer Menschenliebe, und man soll ihnen noch dazu helfen. Was ist schädlicher als irgend ein Laster? — Das Mitleiden der That mit allen Missrathenen und Schwachen.“ Da nicht alle gleich stark sind, können auch nicht alle das Ziel erreichen, sondern nur die kräftigen Naturen haben das Recht gegenüber den Schwachen, die den Starken dienen müssen; das Wesentlichste ist hier, daß gehorcht werde. Das Herdentier will freilich nichts davon wissen, daß, was dem einen billig ist, es durchaus noch nicht dem andern sein kann, daß die Forderung einer Moral die Beeinträchtigung gerade der höheren Menschen ist, kurz, daß es eine Rangordnung zwischen Mensch und Mensch, folglich auch zwischen Moral und Moral gibt. Nietzsche huldigt hiermit einer extrem aristokratischen Ansicht und ist Feind aller Gleichberechtigung der Menschen. Er meint einmal, „aristokratischer Radicalismus“ sei das treffendste Wort, das er bisher über sich gelesen habe. Unter dem Gesindel von heute haßt er am meisten das Sozialistengesindel, die den Instinkt, das Genügsamkeitsgefühl des Arbeiters mit seinem kleineren Sein untergraben, die ihn neidisch machen, die ihn Rache lehren: „Das Unrecht liegt niemals in ungleichen Rechten, es liegt im Anspruch auf gleiche Rechte. Was ist schlecht? Alles, was aus Schwäche, aus Neid,

aus Rache stammt. Der Anarchist und der Christ sind gleicher Herkunft.“ Alle Werte, in denen jetzt die Menschheit ihre höchsten Wünsche zusammenfaßt, sind Décadence-Werte. Wo in irgend welcher Form der Wille zur Macht niedergeht, gibt es jedesmal auch einen physiologischen Rückgang, eine Décadence. Das Christentum zeigt diesen Verfall im höchsten Grade: alle Ziele eines Christen sind schädlich, aber wen er haßt, was er haßt, das hat Wert. So ist die Umwertung der Werte ausgeführt. — Übrigens sagt Zarathustra: „Ich bin ein Gesetz nur für die Meinen, nicht für Alle.“ So hatte Nietzsche bei einer Umwertung auch nicht die Massen, sondern nur die Vornehmen, Willensstarken im Auge, er wollte keine Herden, die ihm folgten.

In der Fassung des „Uebermenschen“ ist bei Nietzsche ein gewisses Schwanken zu erkennen. Einmal ist er der Vornehme, Singuläre, wovon es Exemplare in der Geschichte gegeben hat (s. auch Antichr., S. 301 ff.). Im Zarathustra ist er aber eine Art, die über des Menschen Art steht: „Der Mensch ist ein Seil zwischen Thier und Uebermensch,“ ist also nicht das Ende der Entwicklung diese geht weiter. Ein Gedanke, der mit der Idee des Uebermenschen zusammenhängt, da dieser allein ihn erträgt und ausnutzen kann, ist der von der „ewigen Wiederkunft aller Dinge“, in dem Nietzsche eine Art Ersatz für die Religion zu finden scheint. So schwierig diese Ansicht auszudenken ist, so sehr sie in Nietzsche zuerst Schauer erregt hat, so ist sie ihm doch höchst wertvoll geworden. In den „sieben Siegeln“ oder dem „Ja- und Amen-Lied“ schließt er jede der sieben Strophen mit den Worten: „Oh wie sollte ich nicht nach der Ewigkeit brünstig sein und nach dem hochzeitlichen Ring der Ringe, dem Ring der Wiederkunft! Nie noch fand ich das Weib, von dem ich Kinder mochte, es sei denn dieses Weib, das ich liebe: denn ich liebe dich, oh Ewigkeit! Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!“

Die Schriften Nietzsches, weniger seine positiven Ansichten, zumal diese immer fließend sind, fanden zum Teil begeisterten Beifall, von anderen Seiten wurde gegen seine ganze Richtung, auch gegen gewisse seiner Lehren, namentlich gegen die doppelte Moral, eifrigst polemisiert, wie überhaupt kein Schriftsteller neuerer Zeit so verschieden beurteilt wird wie er. Das Verlockende bei ihm findet sich nicht nur in der Form, sondern auch in der Masse feiner, von genauer Beobachtung und eingehender Kenntnis zeugender Bemerkungen auf psychologischem, ethischem, ästhetischem, geschichtlichem Gebiete; namentlich ist es auch das volle Losgelöstsein von der Tradition, von allen Autoritäten, das ihm viele Bewunderer sogar in den Kreisen der Sozialdemokraten und Anarchisten erworben hat. Auch besonnener Denkende werden zwar in den extremen Aufstellungen und den Negationen Nietzsches, namentlich auch in seinem blinden Hasse gegen das Christentum, eine Gefahr besonders für die sich bildende Jugend sehen, aber doch anerkennen, daß in dem Hervorheben der Instinkte, in dem Betonen des Rechts der kraftvollen, willensstarken, selbständigen und freien Persönlichkeiten gegenüber der jetzt so beliebten Gleichmacherei wichtige Momente liegen, die energisch auszusprechen an der Zeit war. Daß Nietzsche der Zügellosigkeit und Genußsucht nicht das Wort geredet hat, bedarf kaum der Erwähnung. — Großen Einfluß hat Nietzsche auf die halb oder ganz belletristische Literatur und auf die Journalistik ausgeübt und übt ihn noch aus.

Einen ähnlichen, nur modifizierten Standpunkt wie N. nahm Rud. Steiner ein, Philosophie der Freiheit, 1894, der sich mit Goethe viel beschäftigt hat. Seine Schr. Am Ende des Jahrhunderts s. ob. S. 3, auch S. 292. Wegen seiner ersten Schrift, die an Nietzsche erinnert, sei hier sogleich erwähnt: P. Mongré (Pseudonym f. Fel. Hausdorff, a. o. Prof. der Mathemat. in Leipzig), Sant-Ilario, Ge-

danken aus d. Landschaft Zarathustras, Lpz. 1897. Das Chaos in kosmisch. Auslese. E. erkenntniskrit. Verf., Lpz. 1898, worin alle Metaphysik rein abgelehnt, und die Erfahrungswelt als ein Fall unter vielen möglichen, als „ein von unserem Bewusstsein vollzogener Ausschnitt aus dem gesetzlosen Chaos“ angesehen wird.

§ 41. Von Systematikern, wie von Denkern, die nicht gerade mit Systemen oder mit bestimmten Weltanschauungen hervorgetreten sind, ist auf einzelnen Gebieten der Philosophie zum Teil Erhebliches geleistet worden, namentlich in der Logik, Psychologie, in der Ethik, seit einigen Jahren auch in der Ästhetik. In Psychologie und Ethik machte sich das soziale Element mehr und mehr geltend. Soziologie, Geschichtsphilosophie und Sprachphilosophie traten in der letzten Zeit etwas hervor, Religionsphilosophie — diese früher eifriger gepflegt — und Rechtsphilosophie dagegen sind mehr vernachlässigt worden. Während die Entwicklungslehre sich auf allen diesen Gebieten im ganzen durchsetzte, und das Tatsächliche allmählich fast überall als die Grundlage der philosophischen Forschung angesehen wurde, herrschte sonst noch vielfach der Kampf um die Prinzipien, wiewohl man häufig auf Kant zurückging.

In der Logik machte sich der Gegensatz zwischen reiner und psychologischer Logik geltend, auch der Logikkalkül trat auf, konnte sich aber nicht behaupten. Gegenüber der alten Einteilung der Logik glaubte man vielfach im Urteil die Kernfragen der Logik zu finden und verlangte so nach einer neuen Urteilslehre. In der Erkenntnistheorie trat der Gegensatz zwischen Erklärung und Beschreibung in den Vordergrund, wobei noch die zweckmäßig ökonomische Beschreibung eine Rolle spielte. Sodann wird von einer Reihe von Denkern die Frage der Transzendenz und des Solipsismus behandelt, indem alte Probleme wieder auftauchen, und die letzten gezogenen Konsequenzen zu totalen Ungereimtheiten führen.

Die Psychologie trachtete einerseits danach, selbständig zu werden, als Naturwissenschaft zu gelten, während anderseits der Zusammenhang mit der Philosophie beibehalten wurde, auch eine eigentlich philosophische Psychologie sich zeigte. Sonst herrschen auf psychologischem Gebiete die Gegensätze von physiologischer oder experimenteller Psychologie und der, welche die innere Erfahrung oder die subjektive Methode bevorzugt. Bei der physiologischen Psychologie trennt sich wieder der psycho-physische Materialismus, der das innere Erleben vollständig durch die Vorgänge im Gehirn bestimmt sein läßt, von der Richtung, welche die Psychologie als selbständig gegenüber der Physiologie betrachtet. Auf die Analyse der inneren Erlebnisse wird zwar fast überall Wert gelegt, aber dennoch hat die Assoziationspsychologie auch ihre entschiedenen Anhänger. Während eine Zeitlang der

substantielle Seelenbegriff so gut wie aufgegeben zu sein schien, tritt er neuerdings dem aktuellen wieder mit Entschiedenheit entgegen. — Viel ist in den letzten Jahren, namentlich von der physiologischen und experimentellen Seite her, für Psychologie geleistet worden. Doch gehört das Meiste davon nicht in das Gebiet der Philosophie. Zur Belebung der psychologischen Studien haben die internationalen Kongresse für Psychologie beigetragen: der in Paris 1889 für „physiologische Psychologie“, der psychologische in London 1892, für Deutschland namentlich der in München 1896; ihm folgten der in Paris 1900 und der in Rom 1905. Ein Kongreß für experimentelle Psychologie wurde in Giessen 1904 abgehalten.

In der Ethik ist mehr und mehr eine Vereinigung zwischen Egoismus und Altruismus zustande gekommen, aber Evolutionismus und Apriorismus oder Intuitionismus haben sich noch nicht versöhnt. Mehrfach herrscht ein etwas unklarer Utilitarismus. Bei einigen Ethikern spielt die Theorie der Werte die größte Rolle. Die Rechtsphilosophie wird weniger als Naturrecht getrieben, welches die äußeren Bedingungen für Erreichung des ethischen Ziels feststellen soll, sondern mehr als Wissenschaft des positiven Rechts betrachtet. In der Ästhetik hat man sich wie auch in andern Disziplinen von der Metaphysik als grundlegender Wissenschaft so gut wie losgemacht, aber wie die Erfahrungs-ästhetik getrieben werden muß, darin gibt es noch keine Einheit, und namentlich darüber, was das Schöne sei, gehen die Meinungen auseinander. Im ganzen herrscht in der Ästhetik die psychologische Behandlung vor, weniger die kritische. Bei dem großen Zwiespalt ist aber, wenn auf einem Gebiete der Philosophie, so auf dem der Ästhetik, die Skepsis berechtigt. Die Behandlungsweise der Religionsphilosophie hat dadurch eine Änderung erfahren müssen, daß man der wissenschaftlichen Geschichte der Religionen mehr nachging, nachdem die Verbindung mit der Metaphysik, wenn auch nicht vollständig gelöst, so doch mehr in den Hintergrund trat. Geschichtsphilosophie und Sprachphilosophie finden einige Beachtung.

In diesem Paragraphen soll nicht der gegenwärtige Stand der einzelnen philosophischen Disziplinen ausführlicher geschildert werden, das würde für einen Grundriß der Gesch. d. Philos. zu weit gehen, sondern es sollen die genannt werden, die Erwähnenswertes auf einem der philosophischen Gebiete geleistet haben, über die aber in den früheren Paragraphen nicht berichtet worden ist; auf die schon Behandelten wird nur hingewiesen. — Die verschiedenen Richtungen in den einzelnen Disziplinen werden in der von Windelband herausgegebenen Sammel-schrift zu Ehren Kuno Fischers, „Die Philosophie zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts“, s. ob. S. 148, zum Teil gut charakterisiert u. beurteilt. Berichte über die Erscheinungen auf einzelnen Gebieten in den letzten Jahren finden sich im A. f. s. Ph., s. ob. Reiche Literatur zur prakt. Eth. b. G. Runze, Ethik, I, Berl. 1891. S. auch die S. 146 ff. erwähnten Schriften und Zeitschriften. — Über die Psychologie s. namentlich das größere Werk E. v. Hartmanns, D. moderne Psychol., Lpz. 1901, auch D. Mercier, Les origines de la psychologie contemporaine,

Par. 1898, Rud. Willy, D. Krisis in d. Psychol., Lpz. 1899, W. Heinrich, D. moderne physiologische Psychol. in Dtschl., Zür. 1895, 2. Aufl. 1899, und schon aus früherer Zeit Ribot (ob. S. 147), Benno Erdmann, Zur zeitgenössischen Psychol. in Dtschl., Vierteljahrsschr. f. w. Ph. IV, 1879, auch W. Windelband, Üb. d. gegenw. Stand der psychol. Forsch., Rede, 1876. Max Dessoir, Art.: Geschichte der Psychol. in Reins Encyclop. Handb. der Pädagog., 1. Aufl. Berichte über die internationalen Kongresse für Psychologie sind erschienen, so der für den Münchener 1897. Der Bericht üb. d. I. Kongreß f. experimentelle Psychologie in Giessen, 18. – 21. Juni 1904, hrsg. im Auftrag des Vorstandes von F. Schumann, Lpz. 1904. Zur Erinner. an d. Kongreß, Giessen 1904. S. auch über diesen Felix Krüger in d. Beilage zur Allgem. Zeit., 1904, Nr. 99 ff. Über den letzten römischen Kongreß s. Franc. Orestano, Brevi note sul V. congresso internazionale di psicologia, estratto dalla Rivista di Filosofia e Scienze affini, 1905, Vol. I, No. 5—6. Eine umfassende Zeitschrift ist neuerdings gegründet worden: „Archiv für die gesamte Psychologie“ unter Mitwirkung einer Reihe von Gelehrten herausgeg. v. E. Meumann, Lpz. 1903 ff. Das Archiv sollte die neue Folge von Wundts „Philosophischen Studien“ sein u. das ganze Gebiet der Psychologie u. ihrer Anwendungen und auch deren Grenzwissenschaften umfassen. Zu dem ersten Gebiet sollen gehören experimentelle Pädagogik, psychologische Ästhetik, psychologische Grundlegung der Erkenntniswissenschaften u. der Ethik, zu den Grenzwissenschaften die Anatomien u. Psychologie der Sinnesorgane, Psychopathologie, Anthropologie usw. In dem Archiv sind auch ausführliche Referate zu finden, z. B. das sehr genaue von Wilhelm Wirth: Fortschritte auf dem Gebiete der Psychophysik der Licht- und Farbenempfindung. Die von diesem Jahre an erscheinenden „Psychologischen Studien“, von Wundt herausgeg., s. ob. S. 324.

Von philosophischen Schriftstellern, die sich besonders mit Logik und Erkenntnislehre beschäftigt haben, sind außer den früher schon erwähnten Lotze, Sigwart, Wundt, Schuppe, Lipps, Bergmann u. a. hier zu nennen: Benno Erdmann (geb. 1851, Prof. d. Philos. in Bonn), der sich um Kant große Verdienste erworben (s. Grundr. III, u. in dies. Bd. ob.) und außer seiner Schrift über Knutzen (s. III) noch veröffentlicht hat: Die Axiome der Geometrie, Lpz. 1876, Logik, 1. Bd., Logische Elementarl., Halle 1892. Üb. Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes, Halle 1905. Von Aufsätzen seien seine letztgeschriebenen erwähnt: Zur Theorie der Beobachtung, A. f. s. Ph., 1, 1895. Die psychol. Grundlagen der Beziehungen zwischen Sprechen und Denken, ebd., 2, 1896 u. 3, 1897 u. ff. Seit einer Reihe von Jahren gibt er Abhandlungen von Schülern heraus: Abh. zur Philos. u. ihrer Gesch., Halle. Die Logik scheidet Erdmann streng von der Metaphysik, das heißt bei ihm: der Erkenntnistheorie, und bestimmt sie als die Wissenschaft von den formalen Voraussetzungen des wissenschaftlichen Denkens, oder die Wissenschaft von den formalen Voraussetzungen gültiger Urteile über die Gegenstände der Sinneswahrnehmungen und des Selbstbewußtseins. Jedoch sollen diese Voraussetzungen nicht so formal sein, daß in ihnen von allem Inhalt des Denkens abgesehen würde, was die objektive Natur der Denknötwendigkeit verbiete. Als Hauptsache in der Logik betrachtet er die Lehre vom Urteil und vertritt, sich an Ploucquet zum Teil anschließend, die Einordnungstheorie, d. h. die Ansicht von der logischen Immanenz des Prädikats im Subjekt, indem die Trennung dieser beiden sich rein sprachlich in dem Wort, nicht in den Bedeutungsvorstellungen vollziehen soll. Das Merkmal löst sich bei einem Wahrnehmungsurteil nicht irgendwie von dem Gegenstand ab, es bleibt vielmehr als Merkmal des Gegenstandes in derselben Beziehung logischer Immanenz für unser Bewußtsein bestehen, die es vor der Aussage in der bloßen Wahrnehmung gehabt hatte.

Gründlich hat auf logischem Gebiet gearbeitet Edm. Husserl (geb. 1859, Prof. in Göttingen), der früher zu den von Brentano stark beeinflussen Logikern gehörte, also die Logik von der Psychologie abhängig machte. Philosophie der Arithmetik. Psycholog. und logische Untersuchungen, 1. Bd., Halle 1891, worin

die Begriffe Vielheit, Allheit, Einheit psychologisch untersucht werden und im Gegensatz zu Helmholtz u. a. der Begriff der Anzahlen als eigentlicher Fundamentalbegriff der Arithmetik gelten soll. In seinem neuen, umfangreichen, in einzelnes tief eingehenden Werk, *Logische Untersuchungen*, 1. Th.: Prolegomena zur rein. Logik, 2. Th.: Untersuchungen zur Phänomenologie u. Theorie der Erkenntnis, Halle 1900, 1901, spricht er im Gegensatz zu seiner früheren Ansicht es bestimmt aus, die Logik könne nicht von der Psychologie ihre Begründung und philosophische Aufklärung erwarten, und wendet sich auch gegen die denkökonomische Fassung der reinen Logik. Nicht ein System der reinen Logik will Husserl hier geben, sondern nur „Vorarbeiten zur erkenntnistheoretischen Klärung und zu einem künftigen Aufbau der Logik“. Die Phänomenologie hat den Zweck, ein deskriptives Verständnis der logischen Erlebnisse in der Weise zu verschaffen, daß allen logischen Fundamentalbegriffen feste Bedeutungen gegeben werden. Dazu werden ausführliche sprachliche Erörterungen angestellt. H. erinnert jetzt mehrfach an Bolzano.

Ernst Schröder (Prof. a. d. technisch. Hochschule in Karlsruhe) hat außer einer kleineren Schrift unter dem Titel *Operationskreis des Logicalcalculus*, Lpz. 1877, noch veröffentlicht: *Vorlesungen über d. Algebra der Logik*, Bd. 1—3. 1. Abth., Lpz. 1890 ff., in welchen er die rein rechnerische Logik nach dem Vorbild von Engländern und Amerikanern, namentlich nach der Grundlegung Charles Peirces: *On the Algebra of Logic*, in selbständiger und in sehr ausführlicher Weise darstellt. Jos. Hontheim, S. J., *Der logische Algorithmus in s. Wesen, in s. Anwend. u. in s. philos. Bedeut.*, Berl. 1895. Eine besondere Begriffsschrift hat aufgestellt Gottlob Frege (Prof. in Jena), *Begriffsschrift*, 1879, *Function u. Begriff* 1891, *Grundgesetze der Arithmetik*, begriffsschriftlich abgeleitet, 1893. L. Rabus (geb. 1835, Lycealprof. a. D. in Erlangen) hat eine Reihe von Schriften veröffentlicht, von denen sich mehrere auf Logik beziehen: *Lehrb. d. Logik*, 1863, *Logik u. Metaphys.*, I. Th., 1868, *Neueste Bestrebungen auf d. Gebiete der Logik bei den Deutschen u. die logische Frage*, 1880, *Lehrbuch zur Einleit. in d. Philos.*, I. Bd.: *Grundr. d. Gesch. d. Philos.*, II. Bd.: *Logik u. System der Wissenschaften*, Erlang. u. Lpz. 1895. R. gibt in der letztangeführten Schrift auch eine kurze Darstellung des bisherigen Entwicklungsgangs der Logik mit reichlichem Literaturverzeichnis, ein brauchbares Register über griechische und lateinische Termini und eine encyclopädische Übersicht über das System der Wissenschaften, worin er die christliche Philosophie als das Ziel der Wissenschaft hinstellt. M. Palágyi, *Der Streit der Psychologisten u. Formalisten in der modernen Logik*, Lpz. 1902; ders., *Die Logik auf dem Scheidewege*, Berl. 1903. Ernst Schrader, *Elemente der Psychologie des Urteils*, 1. Bd.: *Analyse des Urteils*, Lpz. 1905. Ad. Stöhr, *Algebra der Grammatik*, Lpz. u. Wien 1898, *Leitfaden der Logik in psychologisierender Darstellung*, ebd. 1905, nach welchem die Logik den Vorgang des Begreifens, den der eigentümlichen Denkarbeit, die der Satzbildung zugrunde liegt, den der Erwartung künftiger Ereignisse, die konstruktive Tätigkeit des Verstandes im Bauen von Hypothesen, endlich die Grundoperation des Rechnens mit Zahlen und Begriffen psychologisch beschreibt. So wird sie zu einem ausgewählten Teile der introspektiven Psychologie. Und zwar sollen diese Vorgänge einseitig auf das Formale hin betrachtet, nicht psychologisch beschrieben werden. *Grundpr. d. psychophysiol. Optik*, 1904.

Von den erkenntnistheoretischen Schriften streifen manche zugleich, wie das leicht vorkommt, das Gebiet der Metaphysik oder das der Naturphilosophie. Schmitz-Dumont, *Zeit u. Raum in ihren denknöthwendigen Bestimm.* abgeleitet aus dem Satze des Widerspruchs, Lpz. 1875. Die mathematischen Elemente der

Erkenntnistheorie, Berl. 1878. D. Einheit d. Naturkräfte u. d. Deut. ihr gemeins. Formel, Berl. 1881. Die mathematische Wissenschaft ist eine erweiterte Logik, und diese leitet ihre Bestimmungen aus einem einzigen absolut Gewissen ab, nämlich aus dem Faktum, daß Wahrnehmungen gemacht werden, d. h. daß etwas existiert. Naturph. als exakte Naturwissensch., Lpz. 1885. Rob. Proelss, D. Ursprung der menschl. Erkenntnis. P. du Bois-Reymond, Ueb. die Grundlagen der Erkenntnis in d. exacten Wissenschaft. Nach e. hinterlass. Handschr., Tüb. 1890. P. Volkmann, Erkenntnistheoret. Grundzüge der Naturwissenschaften u. ihre Beziehungen zum Geistesleb. der Gegenw., Lpz. 1896. Rud. Eisler, D. Bewusstst. der Aussenwelt. Grundleg. zu e. Erkenntnistheorie, Lpz. 1901. Eisler ist auch Verf. des trotz mancher Mängel sehr brauchbaren Wörterbuchs der philos. Begriffe u. Ausdrücke, Berl. 1899, 2. Aufl. 1904, sowie einer Reihe kleinerer philosophischer Schriften, u. a.: D. psychophysische Parallelismus, 1894, Einführung in die Philosophie 1897, Elemente der Logik 1898. K. Birch-Reichenwald Aars (Norweger), Zur psycholog. Analyse der Welt, Projectionsphilosophie, Lpz. 1900. Hier wird streng geschieden zwischen Erlebnissen und Projektionsbegriffen, die über die seelische Grenze hinausweisen. Nichts darf in die äußere Welt projiziert werden, das nicht als unmittelbare und notwendige Ursache eines bestimmten Erlebnisses gedacht wird, und nur die Beobachtung subjektiver Erlebnisse kann die Wissenschaft fördern. Cornelius (s. unt. S. 376), Versuch einer Theorie der Existentialurteile, 1894, Einleitung in die Philosophie, 1903, nimmt in der Erkenntnislehre viel von Hume herüber. Er hält den Solipsismus für unwiderleglich, wird aber in der Lösung des „Du-Problems“, in der Annahme des fremden Bewußtseins, inkonsequent. Das Ding an sich als unerkennbare Ursache der Erscheinung ist nach ihm unvorstellbar und in sich widerspruchsvoll; dagegen soll das fremde psychische Leben für unser Vorstellen von vornherein zugänglich sein, obgleich es auch transzendent ist. Es werden hier verschiedene Stufen von Transzendenz angenommen. Weiter geht noch Ostwald, der (Annalen der Naturphilosophie, IV, 1904, S. 141) meint, der gewöhnliche Solipsismus sei noch inkonsequent, da er für das Subjekt außer der Sicherheit des augenblicklichen Bewußtseinsinhalts noch Sicherheit vergangener oder erinnelter Bewußtseinsinhalte annehme, die keineswegs über allen Zweifel erhaben sei. Nur ein instantaner Solipsismus sei konsequent. Hiernach sei es notwendig, den Inhalt der Erfahrung durch Interpolation und Extrapolation über das, was Bewußtsein und Erinnerung liefern, zu ergänzen. Es ergebe sich so die Unmöglichkeit einer „absoluten Wahrheit“, wie einer „absoluten Philosophie“. S. dazu Jerusalem, D. krit. Idealismus u. die reine Logik, S. 21 ff. Ueb. Th. Ziehen s. unt. b. d. Psychologen.

Die sogenannten Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung greift mit scharfen Waffen und teilweise mit Erfolg an Hnr. v. Schoeler, Kritik der wissenschaftl. Erkenntnis, Lpz. 1898, Probleme, kritische Studien über den Monismus, Lpz. 1900. D. höchste Wahrheit, ein philosophisch. Märchen, Bamberg 1905. Er geht die einzelnen Wissenschaften durch und sucht zu erweisen, daß sie so gut wie nichts geleistet hätten, und behandelt in seinen Problemen, auf Haeckel vielfach Bezug nehmend, hintereinander das kosmologische, biologische, psychologische Problem mit dem Nachweis, daß dies wirkliche Probleme seien, deren Lösung nicht vorliege. Weder durch die Religion noch durch die Wissenschaft seien die tiefsten Fragen der Welt zu lösen. Doch verhält sich v. Schoeler nicht rein abweisend skeptisch. Zwei Grundphänomene, die das Dasein erklären, sind anzunehmen: Der Naturprozeß außer uns und der Denkprozeß in uns, die Welt der Vorstellungen. Diese letzteren lassen eine Seele in uns und in allem Lebenden sicher voraussetzen. Die Identität der Persönlichkeit beruht aber auf der Identität

des allen bewußten Vorgängen zugrunde liegenden Willens. Das wahre Welt-system ist also nicht Monismus, sondern „Diploismus“. Schließlich soll man sich aus dem Vorurteil von der ihre Ziele erreichenden Wissenschaft in die Kunst retten. Branislav Petronievics, Principien der Erkenntnisslehre. Prolegomena zur absoluten Metaphysik, Berl. 1900. Principien der Metaphysik. 1. Bd., 1. Abt. Allgemeine Ontologie u. die formalen Kategorien, Hdlb. 1904. Der Verf. will einen absoluten Rationalismus begründen, aber nicht vermittelst des abstrakten intuitiven Vernunftvermögens, auch nicht vermittelst der absoluten Identität des Seins mit dem Gedanken. Vielmehr nimmt er als Basis für die Erkenntnis die Erfahrung an, sucht aber nachzuweisen, daß in der Erfahrung von dem Empirismus übersehene Tatsachen liegen, die zur transzendenten Erkenntnis führen, und ferner erkennt er die absolute Realität der Erfahrung an.

Ferd. Jac. Schmidt, Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie als Theorie des immanenten Erfahrungsmonismus, Berl. 1901. Der Verf. versucht über die individuelle psychologische Erkenntnis hinaus die funktionale Einheit der Gesamterfahrung, der individuell-psychologischen und der objektiv außerindividuellen zugleich zu ergreifen und auf die konstituierenden Bedingungen ihrer umfassenden Einheit hin klarzustellen. Zu erwähnen ist Em. Bullaty, D. Problem der Philosophie; Grundzüge einer positiven Weltanschauung, 1. Bd., Lpz. 1895; Das Bewußtseinsproblem erkenntnistheoret. beleuchtet u. dargest. A. f. s. Ph. 1900. Fred Bon, D. Dogmen der Erkenntnistheorie, Lpz. 1902.

Viele Werke, die sich auf die ganze Psychologie oder auf einzelne Teile von ihr erstrecken, wie die von Volkmann, Lazarus, Wundt, Stumpf, Brentano, Lipps, Rehmke, Münsterberg u. a., sind früher schon genannt. Seit 1889 erscheint eine „Zeitschrift f. Psychologie u. Physiologie der Sinnesorgane“, hrsg. v. Herm. Ebbinghaus u. Arth. König, Hamburg, worin sich auch die Bibliographie der psycho-physiolog. Literatur findet; Schriften der Gesellsch. f. Experimentalpsychol. zu Berl., mit Beiträgen von M. Dessoir, A. Bastian u. a. erscheinen in Lpz. von 1889 an. Beiträge zur Psychol. u. Physiol., hrsg. v. Goetz Martius v. 1896 an. Zeitschr. f. pädagogische Psychol. u. Pathologie, hrsg. v. Ferd. Kemsies, Berl., v. 1899 an. Viel Psychologisches erschien in Wundts Philos. Studien. Nachdem diese geschlossen sind, erscheint d. Archiv f. d. gesamte Psychologie. Psychologische Studien von Wundt (s. Liter.). In den Grenzfragen des Nerven- u. Seelenlebens, herausg. in Heften v. L. Loewenfeld u. H. Kurella, Wiesbaden, finden sich Einzeldarstellungen für Gebildete, z. B. von Wilh. Schuppe, Der Zusammenhang v. Leib u. Seele, das Grundproblem der Psychologie, im 13. Heft, 1902.

Von Schriftstellern sind hier zu erwähnen: Ad. Horwicz, Psychol. Analysen, Magdeb. 1872—1878, die namentlich darauf ausgehen, Physiologie u. Psychologie eng miteinander zu verbinden. Moralische Briefe, Magdeb. 1878. Thdr. Elsenhans (Privatdozent in Heidelberg), Selbstbeobacht. u. Experiment in d. Psychol., ihre Tragweite u. ihre Grenzen, Frb. i. Br. 1897. Wesen u. Entstehung des Bewusstseins, Lpz. 1894, Psychologie u. Logik, 4. Aufl. 1903. Die Aufgabe einer Psychologie der Deutung als Vorarbeit für die Geisteswissenschaften, 1904. Herm. Ebbinghaus (geb. 1850, Prof. d. Philos. in Breslau, jetzt nach Halle berufen), Ueb. d. Gedächtniss, Untersuchungen zur experimentellen Psychologie, Lpz. 1885, Theorie des Farbensehens, 1893, Grundzüge d. Psychol., I. Bd., Lpz. 1897, 1901, 2. Aufl. 1905. Th. Ziehen, Leitfaden d. physiol. Psychol. in 14 Vorlesung., Jena 1891, 6. Aufl. 1902, Ueb. d. allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben, Lpz. 1902, der in wichtigen Punkten Wundt bekämpft und sich mehr den englischen Assoziationspsychologen anschließt, wie dies überhaupt neuerdings manche tun. Ziehen hat

weiter verfaßt: Psychophysiologische Erkenntnissl., Jena 1898, und steht hier auf dem Standpunkt der immanenten Philosophie. Psychisch, bewußt und existierend sieht er als kongruente Begriffe an. Materie ist ein metaphysisches Dogma. Sie wird vertreten durch die „Reductionsbestandtheile“ oder „reducirten Empfindungen“, die übrig bleiben, wenn wir die Empfindungen der Sinne abziehen. Osw. Külpe, Grundr. d. Psychol. auf experiment. Grundl. dargest., Lpz. 1893, s. ob. S. 262; ders., Anfänge u. Auss. d. exp. Psych., A. f. G. d. Ph. VI, s. auch Aussichten der experiment. Psych., Ph. Monatsh. 30, 1894. H. Kroell (Sanitätsrat), D. Aufbau d. menschl. Seele, Lpz. 1900.

Einzeluntersuchungen meist von der physiologischen, wenigstens experimentellen Seite aus, haben angestellt: E. Meumann (seit 1905 Prof. in Königsberg), mit wertvollen Arbeiten in Wundts Philos. Stud.; E. Kraepelin, Psychol. Arbeiten, Lpz. v. 1895 an, bis jetzt 4 Bde., Ueb. geistige Arbeit, 3. Aufl., Jena 1900; Viet. Henri, Ueb. d. Raumwahrnehmung, des Tastsinns. E. Beitr. zur experimentellen Psychol., B. 1897; K. Marbe, Experimentell-psycholog. Untersuchung. üb. d. Urtheil, Lpz. 1891; A. Thumb u. K. Marbe, Experimentelle Untersuchung. üb. d. psycholog. Grundlage der sprachl. Analogiebild., Lpz. 1901; Benno Erdmann u. Raymond Dodge, Psycholog. Untersuch. üb. das Lesen auf experimenteller Grundlage, Halle 1898; Gust. Störing (Prof. in Zürich), Vorlesungen über Psychopathologie in ihrer Bedeutung f. d. normale Psychologie mit Einschluss der psychologischen Grundlagen der Erkenntnistheorie, Lpz. 1900, auch eine Schrift üb. moralische Streitfragen, 1. T.: D. Entstehung des sittlichen Bewußtseins, Lpz. 1903. Psychologische Studien, hrsg. v. Schumann (a. d. psycholog. Institut der Univ. Berlin) Berl. 1904. Felix Krüger, experimentell-psycholog. Arbeiten, namentlich auf dem akustischen Gebiete, so: Zur Theorie der Combinationstöne, Philos. Studien, Bd. 17, Differenzttöne u. Konsonanz, Arch. f. ges. Ps., 1. Bd., 1903. Krüger versucht, die Bewegung der Tonhöhe der menschlichen Stimme genau zu bestimmen u. daraus die seelischen Zustände des Sprechenden mit Sicherheit zu erschließen. S. auch seine feinsinnige ethische Schrift: D. Begriff des absolut Werthvollen als Grundbegr. der Moralphilosophie; A. Rau, Empfinden und Denken, e. physiol. Untersuch. üb. die Natur des menschl. Verstandes, Giessen 1896; D. moderne Panpsychismus, eine summar. Kritik des Idealism. u. seiner neust. Entwicklungsphase, Berl. 1901; Max Dessoir (geb. 1867, Prof. in Berl.), Bibliogr. des modernen Hypnotismus, Berl. 1888 u. 1891, Das Doppelich, in Schr. d. Gesellsch. f. Exp.-Psych., 1890, D. Hautsinn, in Arch. f. Anat. u. Physiol., 1892, Psycholog. Skizzen, 1893, Gesch. d. deutsch. Psych., s. Grundriss III, u. a. Die Psychologie ist nach Dessoir aus drei widerstrebenden Teilen zusammengesetzt, einem metaphysischen, einem naturwissenschaftlichen u. einem praktisch-künstlerischen. Er bemüht sich daher, von der naturwissenschaftlich beschreibenden u. erklärenden empirischen Psychologie, (Seelenphysik) eine Psychosophie (rationale Psychologie) und eine Psychognosis (Seelenkunst, praktische Psychologie) abzutrennen.

Hervorzuheben ist Hans Cornelius (geb. 1863, a. o. Prof. in München, s. ob. S. 374), Psychologie als Erfahrungswissenschaft, Lpz. 1897, Ueb. Gestaltqualitäten, Ztschr. f. Psych. u. Physiol. d. Sinnesorg., 22, der die Psychologie bestimmt „als die Wissenschaft von den Tatsachen des geistigen Lebens, von den psychologischen Tatsachen“, indem es die Aufgabe der Psychologie sein soll, diese vollständig und einfach zu beschreiben, nicht causaliter zu erklären. Dies Tatsachenmaterial muß durchaus empirisch gegeben sein, es dürfen keine Begriffe hereinkommen, deren Ursprung nicht aus Erfahrung nachgewiesen ist. Ferner

seien hier genannt: J. Udabr. Kramár, D. Hypothese d. Seele, Lpz. 1898, s. unt. b. d. böhmisch. Philos.; C. Hebler, Elemente einer psychologisch. Freiheitl., Berl. 1887; F. Wollny mit einigen seiner Schriften, z. B. Grundr. der Psychol.; M. Jahn, Psychologie als Grundwissensch. der Pädagogik, unt. Mitwirkung v. K. Heilmann, Lpz. 1900; Max Wentscher (a. o. Prof. in Königsberg), Ueb. phys. u. psychische Causalität u. d. Princ. des psycho-physisch. Parallelismus, Lpz. 1896; Jos. Geyser (Privatdoz. in Bonn), Grundlegung der empirischen Psychologie, Bonn 1902, hält an der Einheitlichkeit des Subjekts fest, da ohne ein erfahrendes Ich alle Erfahrungen undenkbar seien; Alex. Pfänder (P. D. a. d. Univ. München), Phänomenologie des Wollens, e. psychol. Analyse, Lpz. 1900, Einführung in die Psychologie, Lpz. 1904, der mit vollem Recht betont, daß allen objektiven psychologischen Methoden die subjektive vorangehen muß, daß die ersteren nur Hilfsmethoden sein können; er hält in einsichtsvoller Weise die Erkenntnistheorie von der Psychologie ganz fern; Herm. Türck, D. geniale Mensch, 6. Aufl., Berl. 1903, eine eingehende Studie; Hans Schmidkunz, Ueb. d. Abstraction, Halle 1889, Analyt. u. synth. Phantasie, ebd. 1889, Psychol. d. Suggestion, Stuttg. 1892, D. Hypnotism. in gemeinfassl. Darstell., ebd. 1892. Mit Kant will in enger Verbindung schon dem Namen nach stehen Transscendentalpsychologie, e. krit. philos. Entwurf v. Otto Schneider, Lpz. 1891, weicht aber erheblich von ihm ab. Willy Hellpach, D. Grenzwissenschaften der Psychologie, Lpz. 1902 (Anatomie des Nervensystems, Animale Physiologie, Neuropathologie, Psychopathologie, Entwicklungspsychologie); Osk. Pfister, D. Willensfreiheit. E. krit.-systematische Untersuchung, Berl. 1903; Herm. Swoboda, D. Perioden des menschl. Organism. in ihr. psychol. u. biol. Bedeut., 1904, Studien zur Grundlegung der Psychologie, I. Psychologie u. Leben, II. Associationen u. Perioden, III. Leib u. Seele, Wien 1905.

Auf ethischem Gebiete sind außer den schon genannten Werken von Wundt, Paulsen, Lipps, Schuppe, Baumann, Class, Standinger, Rée u. a. hier zu erwähnen:

A. Döring (geb. 1834, Prof. u. Pr. Doz. in Berlin), Philosophische Güterlehre, Berl. 1888, Begr. der Philosophie, 1878, Grundzüge der allgemeinen Logik, I. Th., Dortmund 1880, System der Pädagogik im Umriss, Berl. 1894, Ueb. Zeit u. Raum, Vortr. u. Thesen, Berl. 1894, außer seinen wertvollen Arbeiten über Gesch. d. alt. Philos., die Grundr. I genannt sind, zu denen noch die Geschichte der griechisch. Philosophie, gemeinverständlich nach den Quellen, 2 Bde, Lpz. 1903, kommt. Er behandelt die prinzipiellen Fragen der Ethik gründlich und in der Tiefe. Die Lust ist ihm für das Individuum der letzte Wert, das eigentliche Gut an sich, so daß nur hedonistische oder eudämonistische Motive wirken können. Das wahre höchste Gut soll „die berechtigte Selbstschätzung sein auf Grund wahren Eigenwerthes, der der sittlichen Gesinnung zukommt“. Diese wahre Selbstschätzung ist nur möglich auf Grund des Bewußtseins eines objektiven Wertes meiner Person, der in der durch mich erzielten Lust anderer fühlender Wesen besteht, weshalb auch dem nach diesem Eigenwert Strebenden die menschliche Gesellschaft geradezu Glückseligkeitsbedingung ist. Daß Döring besonders Ethiker ist, geht schon aus der Gleichsetzung seiner Güterlehre mit der Philosophie hervor. S. von ihm auch Handbuch der menschlich-natürl. Sittenlehre f. Eltern u. Erzieher (E. Versuch im Sinne der v. d. deutsch. Gesellsch. f. eth. Cultur gestellten Aufgaben), Stuttg. 1898 (verhältnismäßig ausführlich). S. über ihn: Scheerer, Dörings rein menschliche Begründung des Sittengesetzes, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph. u. Soziologie, 27, 1903. Geo. Simmel (geb. 1858, Prof. in Berlin), Einleitung in die Moralwissensch. E. Kritik der ethisch. Grundbegriffe, 2 Bde., Berl. 1892, 1893, worin Begriffe, wie Egoismus und Altruismus, sittliches Verdienst und sittliche

Schuld, Glückseligkeit, kategorischer Imperativ, Zweck, Freiheit vom psychologischen Standpunkt aus sehr scharf analysiert werden. Von demselben Verf. sind noch erschienen: Ueb. sociale Differenzirung, Sociolog. u. psycholog. Untersuch., Lpz. 1890, Die Probleme der Geschichtsphil., Lpz. 1892, 2. völlig umgearbeitete Aufl., 1905; Philosophie des Geldes, 1900; Vorlesungen üb. Kant, 1904, 2. Aufl. 1905. Joh. Unold, Grundleg. f. e. moderne prakt. ethische Weltanschauung, Lpz. 1896; ders., Aufgaben u. Ziele des Menschenlebens. Nach Vorträgen. Lpz. 1899, 2. Aufl. 1904; Die höchsten Kulturaufgaben des modernen Staates, Münch. 1902. Unold will auf wissenschaftlicher Erkenntnis eine Welt- und Lebensanschauung gründen. Der soziale Gesichtspunkt ist bei ihm maßgebend; die Erhaltung der Gattung ist der höchste Zweck des Lebens, der nächstvorliegende Zweck Entwicklung zu größter Tüchtigkeit. Wirtschaftliche Interessen werden mit den ethischen verbunden. Karl Biedermann (Prof. d. Gesch. in Leipzig, gest. 1901), Zeit- u. Lebensfragen a. d. Gebiete der Moral, Breslau 1899 (vorher in Ztschr. Nord u. Süd). Wilh. Stern (praktischer Arzt in Berlin), Krit. Grundleg. der Ethik als positiver Wissenschaft, Berl. 1897, verwirft alle Metaphysik und gründet seine Ethik auf Entwicklungslehre und Erfahrung. Das wirkliche Grundprinzip der Ethik ist ihm „der Trieb zur Erhaltung des Psychischen in seinen verschiedenen Erscheinungsformen durch Abwehr aller schädlichen Eingriffe in dasselbe“. Carl Stange, Einleitung in d. Ethik, Lpz. 1901, 1: System u. Krit. der ethischen Systeme, 2: Grundlinien der Ethik. Die Ethik ist nach Stange keine praktische Wissenschaft, sondern eine theoretische: sie hat keinen normativen Charakter. Ihre Aufgabe ist es nicht, das sittliche Leben zu beschreiben, sondern die konstituierenden Faktoren des Sittlichen aufzusuchen. Man könnte sie Pflichtenphilosophie nennen. Die Grundlinien behandeln 1. Die ethischen Grundbegriffe, 2. Das Wesen des Sittlichen, 3. Die Entstehung des Sittlichen. Otto Stock (P. D. in Greifswald, geb. 1866, gest. 17. Apr. 1903), Lebenszweck u. Lebensauffassung, Greifsw. 1897. In intellektualistischer Fassung der Ethik, sich an Schuppe und Rehmke anlehnend, betrachtet er den Willen zum Leben seinem Wesen nach als Willen zur Erkenntnis, so daß Tugend Denken überhaupt ist.

Wertvoll, weil verständlich und auf den Grund gehend, sind „Ethische Prinzipienfragen“ von Erich Adickes, I. Ethik u. Werttheorie (Absolutismus u. Relativismus in der Moral); II. Eudämonismus (Utilitarismus); III. Folgen der deterministischen Weltanschauung für die Moral; IV. Ethik (Philosophie) u. Sociologie, Ztschr. f. Ph. u. philos. Kr., 116, S. 1—56, 161—255; 117, S. 38—70. Vgl. auch von demselb. Verf. die Ganzen u. die Halben. Zwei Menschheitstypen, Deutsche Rundschau 1900. Charakter u. Weltanschauung, Ak. Antrittsr., Tüb. 1905. Er kommt zu den Ergebnissen: 1. Absolute Normen, Werte und Zwecke gibt es nicht und kann es nicht geben; auch ohne sie lassen sich die moralischen Erscheinungen der Verpflichtung, Reue usw. erklären; 2. Der Eudämonismus wird durch die Tatsachen als der wahre moralische Standpunkt bezeichnet, und seine Annahme schadet der Moral in keiner Weise, wenn die selbstlose Lust, die Freude am Wohlergehen anderer, am Gesamtwohl die Hauptsache der Glückseligkeit ausmacht; 3. Der Determinismus beseitigt Sittlichkeit keineswegs; es gibt auch für ihn Gutes und Böses, Pflicht, Verdienst, Gewissensbisse usw.; 4. Die Soziologie gehört nicht zu den philosophischen Wissenschaften, da die Philosophie nur zwei Grunddisziplinen hat: Theorie des Erkennens u. Denkens u. Metaphysik (Weltanschauung), und die Einzeldisziplinen: Psychologie, Ethik, Ästhetik. Paul Hensel, Hauptprobleme der Ethik. Sieben Vorträge, Lpz. 1903. — Paul Bergemann, Ethik als Kulturphilosophie, Lpz. 1904. Adlb. Svoboda (geb. 1828 in Prag, lebt in München), Ideale Lebensziele. Kritisches, Geschichtliches u. Filosofisches,

2 Teile, Lpz. 1901. Derselbe hat auch verfaßt: *Gestalten des Glaubens. Kultur-geschichtliches u. Filosofisches*, 2 Bde., 2. Aufl., Lpz. 1901. Beide Werke, das letztere religionsgeschichtlich, leicht verständlich gehalten. Ant. Menger, *Neue Sittenlehre*, Jena 1905 (Sozialist. Moralsystem).

Zu übergehen ist hier nicht die geistige Bewegung, welche das Gebiet der Ethik möglichst selbständig machen und namentlich vom religiösen Gebiet ablösen will. Sie hat ihren Ursprung in den Vereinigten Staaten von Amerika von unitarischen Bestrebungen, indem da zunächst 1867 eine Free religious Association gegründet wurde. Von diesem Verbands trennten sich 1875 einige größere Gemeinden und bildeten die Societies for ethical culture, indem sie den Glauben an einen persönlichen Gott nicht mehr verlangten. Eine ähnliche Gesellschaft wurde später auch in London gegründet, und 1892 entstand wesentlich auf Anregung des Prof.s der Astronomie Förster in Berlin und Geo. v. Gizycki (s. üb. ihn ob.) in Berlin die Deutsche Gesellschaft für ethische Cultur, an die Abteilungen und Zweige in mehreren deutschen Städten sich anschlossen. In ihnen und durch sie soll ethische Kultur gepflegt werden, unter der man versteht einen Zustand der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Menschlichkeit und gegenseitiger Achtung. Namentlich soll der ethische Unterricht gefördert werden, unabhängig von den trennenden Lehren der Religionen und der Parteien. Das eigentliche Organ der Gesellschaft sind die „Mittheilungen der deutschen Gesellschaft f. eth. Cult.“, Berlin von 1894 an. In Amerika dienen dieser Richtung die Zeitschriften: „The open Court“ seit 1887, „Monist“ und „International Journal of Ethics“ seit 1890. — Als amerikanische und englische Schriftsteller, die besonders auch in Deutschland gewirkt haben, sind zu nennen: Will. Mackintire Salter, in seinen Vorträgen über „die Religion der Moral“, deutsch v. G. v. Gizycki, Lpz.-Berlin 1885, den *Moralischen Reden*, deutsch von Gizycki, ebd. 1889, und dem Vortr. über die ethische Lebensansicht, übers. v. Gizycki, Berl. 1894, der auf Kants praktischer und Religionsphilosophie fußt, aber über Kant insofern weit hinausgeht, als er die Religion eigentlich aufhebt und an ihre Stelle das Streben, sich in Menschenliebe zu betätigen, setzt. F. Adler, *Der Moralunterricht der Kinder*, deutsch v. Gizycki, Berl. 1893. Stant. Coit, *Die ethische Bewegung in der Religion*, deutsch von Gizycki, Lpz. 1890. In Deutschland gehören zu den leitenden Geistern in dieser Richtung, die freilich nicht bei allen ganz dieselbe ist: W. Förster und sein Sohn F. W. Förster, Jodl, Döring, Bruno Meyer, Emil Reich, Tönnies, Konrad Ziegler. Auch Geo. v. Gizycki war dafür sehr tätig. Nach dessen Tode schien die ganze Bewegung ins Stocken geraten zu sein. Er selbst neigte sich gegen Ende seines Lebens den sozialen Problemen mehr zu, wie aus den nach seinem Tode veröffentlichten Vorlesungen über sociale Ethik, Berl. 1895, hervorgeht. Auch die Zeitschrift, die er herausgab: „Ethische Cultur, Wochenschrift für social-ethische Reformen“ (im 1. Jahrg.: für ethische) spricht dafür; sie wurde zunächst fortgeführt von F. W. Förster, später von Penzig und Kronenberg, neuerdings als Halbmonatsschr. von Penzig. Von W. Förster, Jodl u. a. sind Vorträge, gleichsam als Programme für die Gesellschaft, erschienen. Besonders tätig ist die Ethische Gesellschaft in Wien, die 1894 gegründet ist und als ausgesprochenen Zweck hat die Förderung der ethischen Kultur. Es erscheinen „Mittheilungen der Eth. Gesellsch. in Wien“. Eine sehr brauchbare Geschichte der moralischen Bewegung in Amerika, England, Deutschland gibt Mart. Keibel in der oben erwähnten Schrift: *Die Relig. u. ihr Recht gegenüber dem modernen Moralismus*, Halle 1891, s. auch M. Brasch, *Die Ziele der ethischen Bewegung*, Lpz. 1893.

In der Soziologie huldigen der organischen Theorie, d. h. sehen, wie Spencer, die Organisation als ein allgemeines Gesetz für alle Gebiete des Seienden also auch für die Gesellschaft an Paul v. Lilienfeld, Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft, 5 Bde., Mitau 1873–1881, La pathologie sociale, Paris 1896 (kurzer Abriss des großen W.s.), A. Schäffle, Bau u. Leben des socialen Körpers, 4 Bde., Tübing. 1875–1878, 2. Aufl., 2 Bde., ebd. 1896 (verkürzt, aber inhaltlich doch vervollständigt), D. Quintessenz des Socialismus, Gotha 1879 u. öft. Als Naturalist kann bezeichnet werden Ludw. Gumplowicz (Prof. in Graz), der in der Geschichte nur einen Kampf der Rassen, d. h. eine Fortsetzung des Daseinskampfes im Tierreich, sieht. Der Rassenkampf, sociologische Untersuchungen, Innsbr. 1883, Grundr. der Sociologie, Wien 1885, Sociologie u. Politik, Lpz. 1892, Sociologische Staatsidee, Graz 1892. Ähnliche Auffassung der Gesellschaft hat auch v. Hellwald, Culturgesch. in ihrer natürl. Entwickel., Augsb. 1875, 4. Aufl. 1890. — Paul Barth (geb. 1858, Prof. d. Philos. u. Pädag. in Leipzig), Die Philosophie der Geschichte als Sociologie, 1. Th.: Einleit. u. kritische Uebersicht, Lpz. 1897. B. setzt also die Soziologie gleich der Philosophie der Geschichte, was sehr nahe liegt, sobald man die Soziologie faßt als die Wissenschaft von den Veränderungen, die die Gesellschaften in der Art ihrer Zusammensetzung erleiden. Er gibt eine vortreffliche historisch-kritische Übersicht über die früheren soziologischen und geschichtsphilosophischen Denker, von der hervorgehoben sei die Kritik des Marxismus. Zuletzt findet sich eine Skizze der eigen. Ans. des V.s. Barth ist jetzt Herausgeber der Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. u. Soziologie (s. ob. S. 258). Er hat als solcher manche tiefgehende und scharfsinnige Abhandlungen geschrieben. S. ihn auch üb. materialist. Geschichtsauffassung in d. Jahrb. f. Nationalökonomie, 66, 1896. — Ludw. Stein, d. sociale Frage im Lichte der Philosophie. Vorles. über Socialphilos. u. ihre Geschichte, Stuttg. 1897, 2. verb. Aufl. Stuttg. 1903. Der sociale Optimismus, Jena 1905. Vgl. auch: C. Bouglé, Les sciences sociales en Allemagne, les méthodes actuelles, Par. 1896, der freilich solche behandelt, die streng genommen nicht Soziologen sind und darauf hinauskommt, daß die sozialen Wissenschaften in Deutschland psychologisch, abstrakt und theoretisch seien. R. Goldscheid, Zur Ethik des Gesamtwillens. Eine sozial-philos. Untersuchung, 1. Bd., Lpz. 1902. — G. Traub, Ethik u. Kapitalismus. Grundzüge einer Sozialethik, Heilbr. 1904. Neuerdings bringt man die Soziologie mehr u. mehr in Verbindung mit den Naturwissenschaften, besonders mit der Deszendenztheorie. S. namentlich die von H. E. Ziegler in Verbindung mit Conrad u. Haeckel herausgegebene Sammlung von separat erschienenen Preisschriften: Natur u. Staat, Beiträge zur naturwissenschaftl. Gesellschaftslehre, Jena 1903, 1904. Daraus: Matzat, Philos. der Anpassung mit besonderer Berücksichtigung des Rechts u. des Staats; Arth. Ruppin, Darwinismus u. Sozialwissenschaft; Alb. Hesse, Natur u. Gesellschaft. E. kritische Untersuchung der Bedeut. der Deszendenztheorie für das soziale Leben; Curt Michaelis, Prinzipien der natürl. u. sozialen Entwicklungsgesch. des Menschen; A. Eleutheropulos, Soziologie. — Eine „Zeitschr. für Socialwissenschaft“ wird seit 1898 herausgegeben von Julius Wolf, wöchentlich ein Heft, Berlin, nachdem schon seit lange die Staats- und sozialwissenschaftl. Forschungen von Schmoller erscheinen.

Von Schriften, die sich auf Rechtsphilosophie beziehen, seien hier neben den früher genannten von Trendelenburg, Ahrens, Schuppe, Röder, Lasson noch erwähnt R. Jherings Untersuchungen über den Geist des römischen Rechts, über den Zweck im Recht, 1. u. 2. Bd. Im 2. Bd. des letztgen. Werkes geht Jhering auf die Moral und Sitte über; der Grundgedanke ist, daß der Zweck der Schöpfer des ganzen Rechts ist, und zwar ist das besonders Bezeichnende des Zweckes die

Beziehung auf das eigene Selbst des Wollenden. Das Sittliche ist nur der Egoismus in höherer Form: der Egoismus der Gesellschaft. Ferner die Untersuchungen von Alb. Herm. Post über ethnologische Jurisprudenz, von Jos. Kohler, der besonders die vergleichende Rechtsgeschichte förderte, über das Recht als Kulturerrscheinung, über das Wesen der Strafe, von Hepp, Darstellg. der deutschen Strafrechtssysteme, Chr. Reinh. Köstlin, Neue Revision der Grundbegriffe des Strafrechts, Gesch. des deutschen Strafrechts etc., Vasalli, Rechtsphilos. Betrachtungen über das Strafverfahren, Erlang. 1869, Ldw. Laistner, Das Recht in der Strafe, München 1872, Fel. Dahn, Die Vernunft im Recht, Grundlagen der Rechtsphilosophie, Berl. 1879, Rechtsphilos. Studien, Berl. 1883, u. a., v. Krafft-Ebing, Grundzüge der Criminalpsychologie, Stuttg. 1882, Krauss, D. Psychologie des Verbrechens, Tüb. 1884, Ph. Lotmar (Prof. d. Jurisprud. in Bern), Vom Rechte, das mit uns geboren ist, und von der Gerechtigkeit, Bern 1893, der für die Gerechtigkeit auf die aristotelische Definition zurückgreift, Carl Bergbohm (Prof. d. Jurisprud. in Bonn), Jurisprudenz u. Rechtsphilosophie. Kritische Abhandlung., I. Bd., 1. Abth.: Das Naturrecht der Gegenwart, Lpz. 1892. Emil Steinbach, D. Moral als Schranke des Rechtserwerbs u. der Rechtsausübung, Wien 1898. E. R. Bierling, Juristische Prinzipienl., 2 Bde., Freib. i. B., 1894/98. Osk. Netter, D. Prinzip der Vervollkommnung als Grundlage der Strafrechtsreform. E. rechtsphilos. Untersuch., Berl. 1900. Alex. Hold v. Ferneck, Die Rechtswidrigkeit. E. Untersuch. zu den allgemeinen Lehren des Strafrechts. 1. Bd.: Der Begriff der Rechtswidrigkeit, Jena 1903. Fritz Berolzheim, Rechtsphilos. Studien, Münch. 1903; ders., System der Rechts- u. Wirtschaftsphilos., 1. Bd.: Kritik des Erkenntnisinhaltes, Münch. 1904. Jul. Petersen, Willensfreiheit, Moral u. Strafrecht, Münch. 1905. Anath. Aall, Macht u. Pflicht, Lpz. 1902. Die Schrift von Aiguiléra, L'idée moderne etc. s. III, S. 354, die von Fouillée: Ueber das moderne Recht, s. unt. bei Fouillée.

Die religionsphilosophischen Werke von Pfeleiderer, Vatke, Teichmüller, Seydel, Thiele, Siebeck, Ad. Müller (s. b. Teichmüller) u. a. sind schon genannt; hier sind noch zu erwähnen: G. Chr. Bern. Pünjer, Grundriss der Religionsphilos., Braunschw. 1886 (zur Einführung brauchbar). (Anonym) Religionsphilos. auf mod. wissensch. Grundl. m. e. Vorw. v. Jul. Baumann, Lpz. 1886. Anonym (Rich. Wimmer, Pfarrer in Weisweil), Im Kampf um die Weltanschauung, Bekenntnisse eines Theologen, Freib. i. Br., 12. Aufl. 1892. Fdr. Reinh. Lipsius, D. Vorfragen der systemat. Theologie, mit besond. Rücksicht auf die Philos. W. Wundts, Freib. i. Br., 1899. Emil Koch, Psychologie in d. Religionswissenschaft, Freib. i. Br. 1897. R. Rocholl, Der christliche Gottesbegriff, Götting. 1900. Walt. v. Walthofen, D. Gottesidee in religiöser u. spekulativ. Richtung. Gemeinverständl. Darstell. auf geschichtl. u. religions-philos. Grundlage, Wien 1901. M. Heinze, Art. Religionsphilosophie in der Real-Encyklop. f. protest. Theol.

Auf ästhetischem Gebiet sind namentlich tätig gewesen: v. Hartmann, Volkelt, Lipps (s. ob.) u. a.; hier seien noch angeführt: Karl Groos (geb. 1861, Profess. in Giessen), Einleit. i. d. Aesthetik, Giessen 1892, worin eine Reihe ästhetischer Fundamentalbegriffe vom psychologischen Standpunkt aus entwickelt werden; von demselben Spiele der Menschen, Jena 1899, Der ästhetische Genuß, Giessen 1902. Er sieht nicht sowohl in der Illusion als in dem Spiel der inneren Nachahmung den ästhetischen Genuß, läßt nicht auf Natur und Kunst als Objekte sich den Genuß beziehen, sondern auf unsere eigene innere Tätigkeit. Jonas Cohn (Privatdoz. d. Philos. in Freiburg i. Br.), Allgem. Aesthetik, Lpz. 1901, Psychologische oder kritische Begründung der Aesthetik?, A. f. s. Ph., 1904, stellt sich im ganzen auf den Boden Kants, will, daß die Ästhetik Wertwissenschaft sei, nor-

mativ, nicht nur beschreibend. Karl Ueberhorst (geb. 1847, gest. als Prof. in Innsbruck Nov. 1904), *Das Komische*, Bd. 1: *Das Wirklich-Komische*, Bd. 2: *Das Fälschlich-Komische*, Lpz. 1896, 99. Ueberhorst huldigt in der Fassung des Komischen der Theorie des Schlechten oder Unvollkommenen, indem er es in dem Zeichen einer schlechten Eigenschaft jemand's bestehen läßt. Er gibt außerordentlich viel brauchbares Material und stellt das Ideal des Menschen mit seinen Abweichungen auf. Hnr. v. Stein, *Vorlesungen üb. Aesthetik*. Nach vorhanden. Aufzeichnungen bearbeitet, Stuttg. 1897 (feinsinnige u. eigenartige Gedanken). Houst. Stew. Chamberlain u. Frdr. Poske, Hnr. v. St. u. seine Weltanschauung, nebst H. v. St.s „Vermächtniss“, Berl. 1903. Konrad Lange, *Gedanken zu einer Aesthetik auf entwicklungsgeschichtlicher Grundlage*, Ztschr. f. Psychol., 14, S. 242—273; Die bewusste Selbsttäuschung als Kern des künstlerischen Genusses, Lpz. 1895, *Das Wesen der Kunst. Grundzüge einer realistischen Kunstlehre*, 2 Bde., Berl. 1901, der den künstlerischen Genuß sucht in einem fortwährenden Hin- und Herschwanken zwischen Realität und Schein, zwischen Ernst und Spiel. Die Illusion besteht bei dem künstlerischen Genusse darin, daß man das, was durch die Kunst geboten ist, für die dargestellte Realität selbst hält. H. Roetteken, *Poetik*, 1. T.: *Vorbemerkungen, Allgemeine Analyse der psychisch. Vorgänge beim Genuß einer Dichtung*, Münch. 1902. Gerh. v. Keussler, *D. Grenzen der Ästhetik*, Lpz. 1902. Hugo Spitzer, Herm. Hettner's Kunstphilos. *Anfänge u. Literarästhetik, Untersuchungen zur Theorie u. Geschichte der Aesthetik*, 1. Bd., Graz 1903. Kritisiert die Ansichten Hettner's und legt dann in scharfsinniger Weise dar, daß sich die Kreise der Kunst und der Schönheit nicht decken. Die Kunst geht keineswegs nur darauf, Quellen ästhetischen Genießens zu erschließen, und anderseits gibt es neben dem absichtlich erzeugten Kunstschönen unendlich viel Naturschönes u. a. Also fallen auch Kunstwissenschaft u. Aesthetik nicht zusammen. Max Dessoir, *Beiträge zur Aesthetik*, A. f. s. Ph., 5. u. 6. Bd., *Die Grundfragen der gegenwärtigen Aesthetik*, Vortr., gehalten auf d. internationalen wissenschaftl. Kongreß in St. Louis 1904, läßt jetzt eine Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft erscheinen. Die Ästhetik ist nach Dessoir nicht ein Teil der Psychologie, so sehr sie auch mit deren Hilfsmitteln arbeitet. Das Schöne, das ästhetisch Wertvolle und das Künstlerische sind drei verschiedene Gebiete. Die Künste leiten sich aus der Besonderheit ihrer Mittel ab, für das künstlerische Schaffen wird der Grund in der Lust am Anderssein gesucht, und der ästhetische Genuß darf nicht sogleich analysiert, sondern muß in seinem Zeitverlauf beschrieben werden. C. W. Schmidt, *D. Wesen der Kunst, abgeleitet und entwickelt a. d. Gefühlsleben des Menschen*. E. Erklärung der Kunst u. ihrer Prinzipien auf Grund empirischer Psychol., Lpz. 1904. Fr. Jahn, *D. Problem des Komischen in s. geschichtl. Entwickel.*, 1904. Sigm. Freud, *D. Witz u. s. Bez. zum Unbewußten*, Wien 1904. Rich. Wallaschek, *Psychologie u. Pathologie der Vorstellung*, *Beiträge zur Grundlegung der Aesthetik*, Lpz. 1905. Aug. Schmarsow, *Grundbegriffe d. Kunstwissenschaft.*, Lpz. 1905. Von Thdr. Lipps u. Rich. Maria Weber, werden seit einigen Jahren herausgegeben *Beiträge zur Aesthetik*, Hamburg, Nr. VIII: Arno Scheunert, *Der Pantragismus als System der Weltanschauung und Aesthetik* Frdr. Hebbels, 1903.

Der Philosophie der Geschichte ist in letzter Zeit wieder mehr Aufmerksamkeit zugewandt worden. Wenn Ranke auch keine Geschichtsphilosophie verfaßt hat, so geht durch seine Werke doch ein philosophischer Zug. S. Karl Lamprecht: *Ranke's Ideenlehre und d. Jungrankianer*, in: *Alte u. neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft*, Berlin 1896, O. Apelt, *Ueber Ranke's Geschichtsphilosophie*, Pr., Eisenach 1899, W. Freytag, *Ueb. R.s Geschichtsauffass. u. eine zweckmässige Definition der Gesch.*, A. f. syst. Ph., VI, 1900, S. 129—155, 311

bis 340, Fritz Medicus, Kant u. R. E. Studie üb. die Anwend. der transscendentalen Methode auf d. histor. Wissenschaften, Kantst. VIII, 1903, S. 129—192. Ueber Marx und Engels s. ob. Zu nennen sind hier: R. Rocholl, D. Philosophie der Geschichte, 2 Bde., Götting. 1878 u. 1893 (Bd. 2 gibt den positiven Aufbau von theologischem Standpunkte aus), Simmel, Steffensen, Biedermann, s. o., A. Dippe, Das Geschichtsstudium mit seinen Zielen und Fragen, 1891, Rich. Mayr, D. philos. Geschichtsauffassung der Neuzeit, 1877, C. Jentsch, Geschichtsphilos. Gedanken. E. Leitfaden durch die Widersprüche des Lebens, Lpz. 1892. Ludw. Stein, An der Wende des Jahrh.s. Versuch einer Culturphilosophie, Freib. i. Br., Tüb. 1899. Theod. Lindner, Geschichtsphilosophie, Das Wesen der geschichtl. Entwickel. Einleit. z. einer Weltgesch. seit der Völkerwanderung, Stuttg. 1901, 2. erweiterte u. umgearbeitete Aufl., 1904. Der Verf. will die Entwicklung auf einfache Grundzüge zurückführen, die zu jeder Zeit und an jedem Orte nachzuweisen sind, aber zugleich die Verschiedenheit der Geschichte an verschiedenen Orten erklären sollen. Mor. v. Straszewski, Ideen zur Philos. der Geschichte der Philos., Vortr., Wien 1900, der in ansprechender Weise gemäß den drei von ihm angenommenen Stufen des systematischen Denkens, nämlich der der praktischen Sinnigkeit, der Dialektik und der Forschung, auch die Entwicklung der Philosophie vor sich gehen läßt. Ernst Bernheim, Lehrb. der historisch. Methode u. Geschichtsphilosophie, 3. u. 4. Aufl., Lpz. 1903. Ed. Spranger, D. Grundlagen der Geschichtswissenschaft. E. erkenntnistheoretisch - psycholog. Untersuchung, Berl. 1905. J. Goldfriedrich, D. historische Ideenlehre in Deutschland. E. Beitrag zur Gesch. der Geisteswissensch., vornehmlich der Geschichtswissensch. u. ihrer Methoden im 18. u. 19. Jahrh., Berl. 1902. Von demselben ist erschienen: D. Rechtfertigung durch d. Erkenntnis, Lpz. 1903. Arvid Grotenfeld, D. Wertschätzung in d. Gesch., 1903, Geschichtl. Wertmaßstäbe in der Geschichtsphilosophie bei Historikern u. im Volksbewußtsein, Lpz. 1905. — Als Methoden der Geschichtschreibung stehen sich jetzt gegenüber die individualistische und die kollektivistische, Lamprecht a. a. O. und Was ist Culturgesch.? Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswissensch., 1896, 97; ders., Moderne Geschichtswissensch. Fünf Vortr., Frb. 1905. Vgl. Chr. Rapaport, Zur Charakteristik der Meth. u. Hauptrichtung der Phil. d. Gesch., Bern 1896.

Auch der Sprachphilosophie widmete man sich in den letzten Jahren. Das große Werk Wundts ist schon genannt, vgl. dazu Berth. Delbrück, Grundfragen der Sprachforschung mit Rücks. auf Wundts Sprachpsych. erörtert, Jena 1901. Erwähnt seien noch: Fritz Mauthner, Beiträge z. e. Kritik der Sprache, 1. Bd.: Sprache u. Psychologie, Stuttg. 1901, 2. u. 3. Bd.: Zur Grammatik u. Logik, 1902, der einer gründlichen Skepsis verfällt, an aller begrifflichen Erkenntnis verzweifelt und im Reden nur Unterschiebungen von metaphorischen Anschauungsbildern sieht. F. Lütgenau, D. Urspr. der Sprache, Lpz. 1901. Frz. Nik. Finck, D. deutsche Sprachbau als Ausdruck deutscher Weltanschauung, Marb. 1899, D. Classification der Sprachen, ebenda 1901. Ottmar Dittrich (geb. in Wien 1865, P. D. für allgemeine Sprachwissenschaft in Leipzig), Grundzüge der Sprachpsychologie, I. Bd., Halle 1903 (nebst Atlas). Vgl. die Selbstanzeige Arch. f. d. ges. Psychol. III, 57 ff. In der Einleitung des Werkes wird die Doppelstellung der Sprachpsychologie einerseits als Teil der (im Gegensatz zu H. Paul vom Verf. nicht mit „Sprachgeschichte“ identifizierten) Sprachwissenschaft, anderseits als Teil der Psychologie begründet. Der Rest des I. Bandes enthält als „Allgemeinpsychol. Grundlegung“ dasjenige Maß von allgemeinpsychologischem (und dafür voraussetzendem naturwissenschaftlichem, bes. physiologischem) Wissen, welches für moderne speziell-sprachpsychologische Studien nötig erscheint. Bd. II soll paradigmatisch (in Form einer Wortbildungstheorie usw.) das Gebiet der speziellen Sprachpsychologie be-

handelt werden. Teile der „Einleitung“ hat der Verf. später in besondern Schriften („Die Grenzen der Sprachwissenschaft“ und „Die Grenzen der Geschichte“, beide Leipzig 1905) noch des näheren ausgeführt.

Genannt mögen hier noch zuletzt sein als das philosophische Gebiet vielfach berührend: Wilh. v. Humboldts sprachwissenschaftliche und ästhetische, Max Müllers sprachwissenschaftliche, religionsgeschichtliche und religionsphilosophische, Roschers, Raus nationalökonomische und politische Forschungen. Von Roscher sei besonders erwähnt: Politik. Geschichtl. Naturl. der Monarchie, Aristokratie u. Demokratie, Stuttg. 1893, worin sich eine erfreuliche Hochschätzung des Aristoteles findet.

Französische Philosophie.

§ 42.*) Die neuere französische Philosophie beginnt unmittelbar nach der großen Revolution von 1789. Freilich begegnen wir in den ersten Jahrzehnten dieser Periode mehr als einem Fortsetzer der von Condillac herrührenden sensualistischen Schule; ja der Einfluß Condillacs auf die Psychologie, Buffons auf die Naturanschauung, Rousseaus und Montesquieus auf die Staats- und Sozialwissenschaften hat niemals aufgehört, gewisse Denker selbst der neuesten Zeit mehr oder weniger zu beeinflussen. Im allgemeinen indes darf man behaupten, daß die französische Revolution ein neues Feld der Orientierung dem philosophischen Nachdenken eröffnet und die Geister gezwungen hat, sich zwischen zwei entgegengesetzten Richtungen zu entscheiden, zwischen der Reaktion und der fortschreitenden Entwicklung.

Die Reaktion äußert sich in doppeltem Sinne. Auf der einen Seite nämlich wird die politische Philosophie der Revolution gleich zu Beginn des neuen Jahrhunderts durch die theologische Schule von de Bonald, de Maistre und Lamennais angegriffen; auf der anderen Seite tritt dem herrschenden Sensualismus und Materialismus die eklektisch-spiritualistische Schule entgegen, die von Royer-Collard im Anschluß an Reid begründet und von Cousin unter Aufnahme einzelner deutscher Philosopheme weiter ausgebildet wurde. Diese Philosophie war besonders in den Fakultäten und höheren Schulen vertreten und artete unter Cöbusins eigenmächtiger Verwaltung in einen offiziellen und farblosen Eklektizismus aus, der für politische und Unterrichtszwecke wohl geeignet war, aber alle Selbständigkeit unterdrückte.**)

*) Die Paragraphen über die französische Philosophie, auch in Belgien und der Schweiz, hat zum größten Teil verfaßt Herr Theod. Ruyssen, Dr. phil., Chargé de cours an der Universität zu Aix-Marseille, Verf. des Werkes *Über Kant*, s. Grundr. III, S. 265 f., der jedoch einige Seiten des früheren Textes des Prof. Paul Janet beibehalten oder umgearbeitet hat.

**) Wir wollen hier daran erinnern, daß man in Frankreich, seit der Reform des Unterrichtswesens unter Napoleon, nicht nur auf den Fakultäten, sondern auf

Auf der Bahn des Fortschritts stehen dagegen Männer wie Saint-Simon, Leroux, Reynaud, Comte, welche sich zwar an sehr verschiedene Lehren anschließen, sich aber doch als Anhänger einer gemeinsamen positiven Philosophie betrachten lassen. Darin sind alle einig, daß die Vergangenheit abgeschlossen ist und die große Revolution selbst nur das Signal zu einer neuen Ära gegeben hat, der die Verbesserung der sozialen Verhältnisse, ja geradezu die Vervollkommnung der Menschheit als Aufgabe gestellt ist. Alle sind somit von humanitärer Gesinnung erfüllt. Außerdem erheben sie den Anspruch, nur die Wissenschaft gelten zu lassen, und wollen auf der Kenntnis der allgemeinen Naturgesetze eine Gesellschaftslehre aufbauen.

Diese beiden parallelen Richtungen bilden während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in ihrem weiteren Verlauf einen ziemlich scharfen Kontrast. Wie sie aber aus einer gemeinsamen Revolution entsprungen waren, so sollten sie sich auch bei einem neuen politischen Umsturze wieder verschmelzen.

Über die französische Philosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrh. handeln: Ph. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle*, Paris 1828, 3^e éd. 1834. Lerminier, *Lettres philosophiques adressées à un Berlinoise*, neun Aufsätze in: *Revue des deux Mondes*, 1832, auch Paris, 1 Bd. 1833. L. Reybaud, *Etudes sur les réformateurs ou socialistes modernes*, Paris, 2 Bde., 1840. Lor. Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*, 2 Bde., 1842—1848. Valroger, *Etudes critiques sur le rationalisme contemporain*, Paris, Bd. 1, 1847. J. D. Morell, *An hist. and critical view of speculative philosophy of Europe in the nineteenth century*, London 1846, 2. ed., ebd. 1847; *Lectures on the philosophical tendencies of the age*, 1848. Rob. Blakey, *History of the philosophy of mind*, Bd. IV, Lond. 1848. H. Taine, *Les philos. classiques franç. du XIX^e siècle*, Paris 1857. F. Ravaisson, *La philos. en France au XIX^e siècle*, Paris 1867, 3. Aufl. 1889; deutsch von E. König, Eisenach 1889. Ch. Renouvier, *La philos. du XIX^e siècle en France*, in: *L'année philos.*, Paris 1867. Paul Janet, *Le spiritual. franç. au XIX^e siècle*, in: *Rev. des deux mondes*, Bd. LXV, 1868; ders., *Les Origins. du social. contempor.*, Paris 1883. M. Ferraz, *Etudes sur la philosophie en France au XIX^e siècle*, 3 Bde.: *Socialisme, naturalisme et positivisme*, Paris 1877, 3. éd. 1882; *Traditionalisme et Ultramontanisme*, ibid. 1880, 2. éd. 1886; *Spiritualisme et Libéralisme*, ibid. 1887; ders., *Etudes sur la philos. franç. pendant la Révol.*, Paris 1889, E. Faguet, *Le XIX^e siècle, études littér.*, Paris 1887; ders., *Politiques et moralistes du XIX^e siècle*, ebd. 1881. E. Caro, *Philosophie et philosophes*, ebd. 1888. Fr. Picavet, *Les idéologues, essai sur l'hist. des idées en France depuis 1789*, Paris 1891. E. Joyau, *La Philos. en France pendant la Révol.*, Par. 1893. Ch. Adam,

allen staatlichen wie städtischen Schulen einen Kursus der Philosophie und einen Abriss ihrer Geschichte zu geben pflegt. Auf den letztgenannten Anstalten hat dieses Studienfach mancherlei Änderungen erlitten; doch hat man nie aufgehört, eine mehr oder weniger gründliche philosophische Bildung als unentbehrlich für eine vollendet klassische Erziehung zu halten. 1825 wurde eine besondere philosophische Staatsprüfung (*Agrégation*) eingeführt. Sie wurde am Anfang des zweiten Kaiserreichs abgeschafft, aber vom Minister Duruy, 1863, wieder eingeführt. Die „Licenz“ und das „Doctorat der Philosophie“ kann man auch bei den Fakultäten erlangen. So wird es auch verständlich, daß während eines längeren Zeitraums eine offizielle Philosophie in Frankreich zu herrschen schien, und daß trotzdem die philosophische Bildung bei dem Publikum, sowie die philosophische Tätigkeit der Fachmänner selbst in ungünstigen Zeiten nie unselbständig oder unfruchtbar gewesen ist. Heutzutage erfreut sich der philosophische Unterricht selbst auf den höheren Schulen einer beinahe unbegrenzten Freiheit.

La philos. en France, 1^{re} moitié du XIX^e siècle, Paris 1894. H. Michel, L'idée de l'Etat, Paris 1896. Ch. Renouvier, Philosophie Analytique de l'histoire, t. IV, chap. XIV—XXI, Paris 1897. Em. Faguet, Politiques et moralistes au XIX^e siècle, 3 Bde., Paris 1898—1900. R. Flint, La philos. de l'hist. en Fr., von Carrau übers., Paris 1898. Lindsay, French philosophy in the Nineteenth Century, with special reference to some spiritualistic Philosophers, A. f. G. d. Ph., XV, 1902. — P. Dubois, Cousin, Jouffroy, Damiron, Souvenirs, Paris 1903. J. Th. Merz, Hist. of Europ. Thought in The XIXth Century, 2 Bde., Edinburgh, 2. Aufl. 1904.

§ 43. Auch während der Revolution und der nächstfolgenden Jahre fährt die sensualistische Schule der vorigen Periode fort, die Geister zu beherrschen. In dem Nationalinstitute hatte die Konvention 1796 eine besondere Abteilung für „die Analyse der Empfindungen und der Ideen“ geschaffen. Destutt de Tracy schlug vor, diesen Namen durch einen anderen, nämlich „Ideologie“, zu ersetzen, und der Name „Ideologen“ ist seitdem den damaligen Fortsetzern der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts verblieben. Im allgemeinen bedeutet Ideologie eine Art Philosophie, welche durch eine genaue und systematische Kenntnis der physiologischen und psychischen Organismen und der physischen Welt praktische Regeln für Erziehung, Ethik und Politik festzustellen versucht. Diese Richtung wird annähernd durch Destutt de Tracy und Cabanis vertreten, bei letzterem zeigt sich eine starke Neigung zum Materialismus. Maine de Biran vertieft die oberflächliche Psychologie der schottischen Schule und unterscheidet scharf Wahrnehmung und Empfindung; aber besonders hat er den Begriff der Persönlichkeit, deren fundamentale Tätigkeit er der Passivität der Empfindung entgegenstellt, analysiert. Das Ich wird sich seines eigenen Wesens, seiner freien Natur und seiner Grenzen bewußt im Zusammenstoße mit der ihm widerstehenden Materie.

Der Theoretiker dieser Schule war Destutt de Tracy (geb. 1754, Mitglied der Constituante von 1789 und des Senats nach dem 18. Brumaire, gest. 1836). Sein Hauptwerk, *Eléments d'Idéologie*, ist in drei Bücher eingeteilt, die nacheinander erschienen: *Idéologie* (Par. 1801), *Grammaire générale* (1803), *Logique* (1805). (Sämmtl. Werke 4 Bde., Par. 1824—1825.) Es gibt von dem Zwecke und der Methode der Ideologen eine ziemlich genaue Vorstellung. D. de Tracy versucht die Physiologie des Geistes zur Grundlage einer allgemeinen Disziplin der Wissenschaften zu machen. Er betrachtet die Ideen als Produkte des Denkvermögens und scheidet dieses in Sensibilität, Gedächtnis, Urteilskraft, Willen und Bewegungsvermögen. Die willkürliche Bewegung lehrt uns dadurch, daß sie sich an fremden Hindernissen stößt, die Existenz von äußeren Objekten. Ein Wesen ohne Bewegung, oder wenigstens ohne Empfindung für die Bewegung, würde nichts anderes als sich selbst erkennen, und eine Materie würde, ohne Widerstand zu leisten, nicht erkannt werden können. Dann stellt er eine Theorie der Sprache, die er für eine künstliche Erfindung des Menschen hält, auf und betont die Bedeutung der Zeichen für das Zustandekommen der Erkenntnis. Er entwirft sogar ein allgemeines philosophisches Studienprogramm, um die Sprachlehre in die Dienste der Logik zu stellen. In der Moral erklärt er Haß und Mitgefühl aus physiologischen Zuständen des Nervensystems und leitet aus dem Willensvermögen den Grund der politischen

Freiheit und des Eigentums ab. D. de Tracy ist der Erste, der in Frankreich die allgemeine Aufmerksamkeit auf das Studium der kantischen Philosophie gelenkt hat. Im Jahre 1801 hatte er vor dem Nationalinstitute eine bedeutende, wenn auch im einzelnen ziemlich Unrichtiges bringende Denkschrift über Kant auf Grund der ins Französische übersetzten Besprechung des Holländers Kinker verlesen. Außer seinen *Eléments d'Idéologie* hatte er noch folgende Werke geschrieben: *Mémoire sur la faculté de penser*, in: *Mém. de la 2. classe de l'Institut*, Bd. I; *Essai sur Montesquieu*, 1808; *Traité de la volonté et de ses effets*, 1815; *Commentaire sur l'Esprit des lois* (zuerst von Jefferson englisch veröffentlicht, später, 1819, französisch). S. über ihn Damiron, Ferraz, Picavet in den angef. Werken; Mignet, D. de Tr. *Sa vie et ses travaux*, in: *Rev. des deux mondes*, 1. Juni 1842; Ch. Chabot, D. de Tr., Moulins, 1885.

Cabanis, P. J. G., geb. 1757, studierte Medizin und lehrte sie hernach eine Zeitlang an der von der Konvention eingerichteten Zentralschule, war einer der Stifter der neuen französischen Universität und starb 1808. Er ist der erste französische Schriftsteller, der philosophisch und methodisch über die Beziehungen zwischen dem Physischen und Psychischen gehandelt hat, und zwar in dem Werke: „*Les rapports du physique et du moral*“ (erschieden in den beiden ersten Bänden der *Mémoires de la cinquième classe de l'Institut*, welche Klasse die Lehre von den Vorstellungen zu bearbeiten hatte, auch separat 1802, 2 Bde., zahlreiche spätere Auflagen; die beste die von Peisse, Par. 1844, ins Deutsche übers. v. L. H. Jakob, s. Grundr. III, S. 375). Dieses Werk besteht aus zwölf Abschnitten, welche der Reihe nach handeln von dem physiologischen Ursprunge der Sinnesempfindungen, von dem Einfluß des Lebensalters, des Geschlechts, des Temperaments, der Krankheiten, der Lebensordnung, des Klimas, des Instinkts, des Mitgefühls, des Schlafes, von dem Einfluß des Psychischen auf das Physische, von den erworbenen Temperamenten. Es ist eine sehr reiche Fundgrube interessanter Tatsachen, namentlich was die Nativität der Neigungen und die Eingeweideempfindungen und deren Einfluß betrifft. Vom rein physiologischen Standpunkte aus unterscheidet er, wie Leibnitz, neben dem zentralen Bewußtsein eine Anzahl untergeordneter Bewußtseinsvermögen. Jedoch hat man Cabanis Unrecht getan, wenn man den Geist seiner Psychologie als einen durchaus materialistischen aufgefaßt hat. Er begnügt sich, die beständigen Beziehungen der physiologischen und der psychischen Vorgänge mit Hilfe der Erfahrung zu verfolgen, ohne über die intime Beschaffenheit der Seele zu entscheiden. Aus seiner an Fauriel gerichteten und von Gérard de Montpellier später (Par. 1824) veröffentlichten Schrift: „*Lettre sur les causes premières*“ kann man seine Ansichten in der Metaphysik entnehmen. Hierin gibt er zwar zu, daß man über Gottes Dasein und das Geisterwesen der Seele weder nach der positiven noch nach der negativen Seite einen kategorischen Beweis bringen könne, erklärt aber doch die Zulässigkeit von wahrscheinlichen Vermutungen. Er gab jetzt eine mit Verstand und Willen begabte Ursache der Welt zu und gelangte zu einem gewissen stoischen Pantheismus. In einem andern Buch, *Du degré de certitude de la médecine* (Par. 1797 und 1802), ahnt er Claude Bernards biologische Methodenlehre. Seine sämtlichen Werke hat Thurot (Par. 1823—1825, 5 Bde.) herausgegeben. Über ihn S. Damiron, Ferraz, Picavet, opp. cit.; außerdem Rémusat, in *Rev. des deux Mondes*, Oct. 1844; Mignet, in *Notices et portraits*, Bd. II.

Maine de Biran (François Pierre) in Bergerac den 29. Nov. 1766 geb., diente einige Zeit in dem Leibkorps (1785—1789), bekleidete unter der Revolution und dem Kaisertum mehrere Ämter in der Dordogne, wurde unter der Restauration zum Abgeordneten gewählt und starb den 20. Juli 1824. Er hatte während seines Lebens nur wenige Abhandlungen veröffentlicht. Nach seinem Tode gab Cousin

die „Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral“ (Par. 1834) und 3 Bde. der „Oeuvres posthumes“ (Par. 1841) heraus. Später veröffentlichte E. Naville die „Pensées“ (Par. 1857) und „Oeuvres inédites“, 3 Bde., Par. 1859. Endlich gab Al. Bertrand noch das Werk „Science et Psychologie“, Par. 1887 heraus.

M. de Biran ist von Cousin als der erste französische Metaphysiker des 19. Jahrhunderts bezeichnet worden. Man kann sich diese Benennung kaum erklären; denn wenn auch M. de Biran die Psychologie Condillacs und der Ideologen an Gründlichkeit bei weitem übertroffen hat, so hat er sich doch gleich ihnen eine analytische Zerlegung des Denkens zum Ziel genommen. Freilich hat er sich in den letzten Jahren seines Lebens zu einer metaphysischen Auffassung Gottes und der Seele erhoben, ohne doch weiter als zu fragmentarischen und unzusammenhängenden Ansichten zu gelangen. Dagegen verdient er, als Erneuerer der französischen Psychologie betrachtet zu werden.

In einer ersten Periode seiner philosophischen Tätigkeit, welche durch das vom Institut de France gekrönte *Mémoire sur l'habitude*, 1803, charakterisiert wird, gehört M. de Biran noch der ideologischen oder condillacischen Schule an oder glaubt vielmehr, ihr noch anzugehören, während er in der Tat sich bereits von ihr entfernt. Indem er die von Tracy schon aufgestellte Ansicht entwickelt, daß in der freiwilligen Bewegung der Ursprung unserer Vorstellung von Dingen außer uns liege, gründet er auf dieses Prinzip die in der reidschen Schule so unbestimmt gebliebene Unterscheidung der Sinnesempfindung und Perzeption. Die erstere ist die bloße, durch die äußeren Ursachen hervorgerufene Affektion; die Perzeption dagegen ist das Ergebnis unserer freiwilligen Aktivität. M. d. Biran zeigt uns, wie diese beiden Vorgänge bei einem jeden unserer Sinne in verschiedenem Verhältnis sich miteinander verbinden, indem die Perzeption sich stets an die Beweglichkeit des Organs knüpft. Die Perzeption ist also nicht eine ungebildete Sinnesempfindung. Von diesem Unterschied hängt auch der zwischen der Einbildungskraft und dem Gedächtnis ab. Ferner unterscheidet M. de Biran zwei Klassen von Gewohnheiten, nämlich die aktiven und die passiven. Endlich entwickelt er als Grundgesetz der Gewöhnung, daß sie die Sinnesempfindung schwäche und die Perzeption verstärke.

In der zweiten Periode, welcher der *Essai sur les fondements de la Psychologie* angehört, begründet und entwickelt Biran seine eigene Philosophie. Der Grundgedanke dieser Philosophie ist, daß der Gesichtspunkt eines sich selbst erkennenden Wesens dem Gesichtspunkte einer äußerlich und gegenständlich erkannten Sache nicht gleichgesetzt werden dürfe. Der Grundirrtum der Sensualisten bestand darin, daß sie sich die inneren Ursachen, die psychischen Kräfte, nach dem Vorbilde der äußeren und gegenständlichen Ursachen vorstellten. Da diese letzteren aber nicht an sich bekannt sind, so sind sie nur verborgene Eigenschaften, abstrakte Namen, welche Gruppen von Erscheinungen repräsentieren; sie lassen sich aufeinander reduzieren in dem Maße, wie man zwischen diesen Gruppen neue Ähnlichkeiten entdeckt. Attraktion, Affinität, Elektrizität sind nur Namen; also müssen den Sensualisten Empfindungsfähigkeit, Verstand, Wille und im allgemeinen die subjektive Ursächlichkeit für bloße Abstraktionen gelten. Aber, wirft Biran ihnen ein, darf denn das Wesen, welches sich seines Handelns bewußt und Zeuge seiner eigenen Aktivität ist, sich wie ein äußeres Objekt behandeln? Zwar ist die Seele, im Absoluten betrachtet, uns unerfaßlich, ein X. Abē Zwischen dem Gesichtspunkte der reinen Metaphysiker, die sich ins Absolute versetzen, und dem der bloßen Empiristen, die nichts als Erscheinungen und Verbindungen von Sinneswahrnehmungen erblicken, liegt in der Mitte der Gesichtspunkt der Reflexion auf

unser Inneres, wodurch das Einzelsubjekt sich als solches empfindet und sich demgemäß von den verborgenen Ursachen unterscheidet, die wir außer uns voraussetzen; zugleich unterscheidet es sich auch von allen seinen Modis, anstatt sich in dieselben aufzulösen, wie dies Condillac wollte, der in dem Ich nur einen Komplex oder eine Aufeinanderfolge von Sinnesempfindungen sah. Die erste Tatsache des Bewußtseins ist die gewollte Anstrengung, worin ein Zweifaches untrennbar vereinigt liegt: Wille und Widerstand (und zwar Widerstand des eigenen, nicht des fremden Körpers). Vermittelst des Widerstandes empfindet sich das Ich als begrenzt und gewinnt dadurch das Selbstbewußtsein, während es zugleich mit Notwendigkeit ein Nicht-Ich erkennt. Durch das innere Bewußtsein und seine Tätigkeit erlangt das Ich den Begriff der Ursache, der weder angeboren, noch eine bloße Gewohnheit, noch eine Form a priori ist. Biran unterscheidet mit Kant Materie und Form in der Erkenntnis. Aber die Form besteht nicht in leeren und hohlen Kategorien, die vor aller Erfahrung vorhanden wären. Die Kategorien sind nur die verschiedenen Gesichtspunkte in der inneren Erfahrung, in der Reflexion. Die Materie der Erkenntnis ist durch das Widerstandleistende gegeben, welches die Verschiedenheit und die Lokalisation liefert. Es gibt nach Biran auch einen inneren Raum, der von dem äußeren und gegenständlichen Raume verschieden ist; dieser ist der unmittelbare Ort des Ich, der durch die Verschiedenheit der Punkte des Widerstandes gebildet wird, den die verschiedenen Organe dem Willensakt entgegensetzen. Der diese gesamte Philosophie Birans beherrschende Gesichtspunkt ist der der Persönlichkeit.

Die dritte Periode Birans ist unvollendet geblieben, und seine letzte Philosophie ist nur skizziert. Von der stoischen Betrachtungsweise, welche seine zweite Periode charakterisiert, ist er zu einer mystisch-christlichen übergegangen. In seinem letzten unvollendet gebliebenen Werke, der Anthropologie, unterscheidet er in dem Menschen drei Arten des Lebens: die Sinnesempfindung als das animalische, den Willen als das menschliche, die Liebe als das göttliche Leben. Die Persönlichkeit, die ihm früher als die höchste Stufe des menschlichen Lebens galt, ist nur noch eine Übergangsstufe zu einer noch höheren Stufe, auf welcher sie sich verlieren und aufheben wird in Gott.

Über Maine de Biran handeln: Damiron, Ferraz, Taine, Ravaisson, Franck, Picavet in den angeführten Werken, V. Cousin, E. Naville in den Vorreden der oben genannten Ausgaben; außerdem: Cousin, *Fragments philosophiques*, 1833; J. Simon, in: *Rev. des deux mondes*, Nov. 1841; E. Naville, *Biographie de M. de B.*, daselbst, Juli 1851; A. Nicolas, *Etude sur M. de B.* 1858; O. Merten, *Etude critique sur M. de B.*, 1865; Elie de Biran, *Etude sur les oeuvres philos. de M. de B.* 1868; Paul Janet, *Les maîtres de la pensée moderne*, Par. 1883; G. Gérard, *M. de B., Essai sur sa philos.*, Par. 1876; Al. Bertrand, *La psychologie de l'effort*, 1889; Picavet, *Philosophie de B. de l'an IX à l'an XI*, Orléans 1888; L. G. König, *Der franz. Kant*, Ph. Monatsh., Bd. XXV, 1889; C. Favre, *Essai sur M. de B.*, Diss., Lpz. 1890; E. Rostan, *La Religion de M. de B.*, Par. 1890; L. Marilier, *M. de B.*, Par. 1893; Alfr. Kührtmann, *M. de B. E. Beitr. zur Gesch. der Metaphys. u. der Psychol. des Willens*, Berl. 1901; Alb. Lang, *M. de B. u. d. neuere Philos. E. Beitrag zur Gesch. des Causalproblems*, Köln a. Rh. s. a.

§ 44. Mit M. de Biran und Ampère (s. unt.) sind wir weit von den trockenen und präzisen Analysen der Ideologen entfernt und greifen schon in die Lehren des späteren Spiritualismus hinüber. Dazwischen aber hatten zwei selbständige Denker, Châteaubriand und Frau

v. Staël, mit dem achtzehnten Jahrhundert gebrochen und das Signal zur Reaktion gegeben. Freilich waren sie beide nicht fähig, ein streng zusammenhängendes Lehrsystem auszubilden; doch ist es unverkennbar, daß ihre Hauptwerke eine unerwartete Ehrenrettung gewisser Gefühle darstellten, die der Sensualismus nicht zu befriedigen imstande war. Es war die erste Revanche der ästhetischen und religiösen Gefühle.

Mit der theologischen Schule, deren drei Hauptvertreter De Bonald, Joseph de Maistre und Lamennais sind, beginnt die Reaktion gegen den naturalistischen Sensualismus des vorigen Jahrhunderts eigentlich methodisch und systematisch zu werden. Diese drei Philosophen haben die gemeinsame Absicht, den Interessen des katholischen Glaubens zu dienen; aber während die beiden ersten entschlossen bei dem radikalsten Ultramontanismus enden, beruft sich Lamennais nicht auf die Offenbarung, sondern auf die dem menschlichen Gewissen innewohnende allgemeine Vernunft, von welcher die Kirche nur der besondere Ausdruck ist.

Châteaubriand (1769—1848) stellte im *Génie du Christianisme*, 1802, sich in geraden Gegensatz zu einem beliebten Gemeinplatz der Encyclopädisten, indem er die Religionen, und vorzugsweise den Katholizismus, als unentbehrliche Elemente des Fortschritts angab. Nach ihm führen Philosophie und Wissenschaft zu Religion; denn, statt die letzten Probleme der Natur zu lösen, vermögen sie nur die Grenze des Gebiets zu bestimmen, welches zu erforschen der menschliche Verstand sich unfähig erklärt. So wird dem religiösen Gefühle eine unendliche Aussicht eröffnet. Ferner ist der Katholizismus eben die Religion, welche durch den erhabenen Charakter ihrer Geheimnisse und ihrer Feierlichkeiten, durch die Größe ihrer sozialen und künstlerischen Wirkungen das Streben der Menschen nach Schönheit und Glückseligkeit am besten befriedigen kann. Freilich gelingt es Châteaubriand nicht, sein Christentum von einem düsteren und romantischen Pessimismus zu befreien, weil er seinen Glauben nur mit oberflächlichen Gemütsanlagen verbindet, anstatt ihn auf tiefe Bedürfnisse des sittlichen Bewußtseins zu gründen. Hätte er nicht einer Reihe von Denkern und Schriftstellern die Bahn gebrochen, so würde er keinen Platz in einer Geschichte der Philosophie verdienen.

Anders steht es mit Frau von Staël (1766—1817). Sie war ein wirklich philosophischer Geist. Aus der intellektuellen Erbschaft des achtzehnten Jahrhunderts übernimmt sie die Verehrung der Vernunft und den Glauben an einen beständigen Fortschritt der Menschheit. Diesen Fortschritt aber hält sie nicht mehr wie Châteaubriand für den mechanischen Prozeß einer materiellen Welt, sondern betrachtet ihn, durch Kants, Fichtes und Schillers Ansichten begeistert, als die unendliche Entwicklung einer geistigen Welt. Auch meint sie, die Religion solle für das Unvermögen der Wissenschaft zur Erklärung aller Vorgänge eintreten; doch nimmt sie ihre Zuflucht nicht, wie Châteaubriand, zu einer bestimmten Form des geschichtlichen Glaubens, sondern zu einer höheren Religion, welche alle äußeren Zeremonien ausschließt und sich bloß auf philosophische Ansichten und moralische Herzensgesinnungen gründet. Ihr Glauben besteht in poetischer Begeisterung und optimistischem Vertrauen zu Gott, der alle Dinge und uns selbst beseelt und erfüllt. — Über diese beiden Schriftsteller s. Sainte-Beuve, Châteaubriand et son groupe

littéraire sous l'Empire, 2 Bde., Par. 1860; E. Caro, La fin du XVIII^e siècle, Par. 1880; Paul Janet, Châteaubriand et le Génie du Christianisme, in: Rev. des deux-mondes, 15. März 1890; M. de Lescure, Châteaubriand, Par. 1892; A. Sorel, Mme. de Staël, Par. 1890. Faguet, Op. cit., B. I.

De Bonald, Louis Vicomte, geb. 1754, war Musketier in dem Leibkorps der Königin unter dem Ancien Régime, Abgeordneter und Pair Frankreichs unter der Restauration und starb 1840. Seine Hauptwerke sind: *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civilisée*, 3 Bde., Konstanz, 1796, 4. Aufl. 1860; *Législation primitive*, 3 Bde., 1802, 5. Aufl. 1857; *Oeuvres complètes*, 12 Bde., Par. 1817–1830, 3. Aufl., 7 Bde., Par. 1857–1875. — Nach de Bonald ist der Mensch eine Intelligenz, die von den Organen nicht geschaffen ist, sondern bedient wird. Der Mensch besitzt ursprünglich die Fähigkeit, zu denken. Aber um sie auszuüben, muß er jenes Verbum, welches in Beziehung zum Gedanken dasselbe ist, was die Seele in Beziehung zum Körper, besitzen. Man muß auch zugeben, daß der Mensch ursprünglich vermöge einer förmlichen Offenbarung mit der Fähigkeit zu sprechen begabt ist. Auch die Gesellschaft ist göttlichen Ursprungs, in dem Sinne, daß alles Natürliche von Gott kommt. Denn sie besteht nicht, wie es die früheren Philosophen angenommen hatten, in nebeneinandergesetzten Zuhleinheiten. Der Mensch ist von Natur ein geselliges Wesen und besser in gesellschaftlichem als in isoliertem Zustande. Und in dieser von Gott eingerichteten Gesellschaft kommt auch die Gesetzgebung von Gott. Anstatt die natürlichen Rechte des Menschen zu proklamieren, wie es die Erklärung von 1789 getan hatte, proklamiert sie die ihm von Gott auferlegten Pflichten. Daher rührt auch ihre Beständigkeit und ihre Allgemeinheit. Die Rechtsprechung muß also zur Dienerin der Moral werden und somit auch zur Dienerin der Theologie. Ebensowenig stammt endlich die Souveränität vom Volke her, sonst würde sie ohne alle Beständigkeit sein, sondern von Gott selbst. Die gesamte Philosophie Bonalds wird durch eine trinitarische Formel beherrscht: Ursache, Mittel, Wirkung. In der Kosmologie wird Gott als die Ursache bestimmt, die Bewegung als das Mittel, der Körper als die Wirkung. In der Staatslehre gestalten sich diese drei Termini als Regierung, Beamte, Untergebene. In der Familie: Vater, Mutter, Kind. Bonald wandte diese Formeln auf die Theologie an und schloß auf die Notwendigkeit eines Mittlers. Daher dieser Satz: Gott verhält sich zum Gottmenschen, wie der Gottmensch zum Menschen. Über ihn s.: Ferraz, Damiron. Adam, Faguet, Ch. Renouvier, Opp. cit.; V. de Bonald, *De la vie et des écrits de M. le Vic. de B.*, 1853; J. Simon, *Rev. des deux mondes*, Aug. 1844; G. Buschbell, *D. Traditionalismus Bonalds*, *Philos. Jahrb.* 12, 1899.

Maistre, Joseph de, geb. 1753, Richter in Savoyen, ausgewandert 1793 bis 1797, Botschafter von Savoyen in Petersburg 1803–1817, gest. 1821, Hauptwerke *Etude sur la souveraineté*, 1794–1797 geschrieb., 1870 erschienen; *Considérations sur l'histoire de France*, Lausanne 1797, häufig wieder herausg.; *Soirées de St. Pétersbourg, ou le Gouvernement temporel de la Providence*, 1806 begonnen, nach seinem Tod, 2 Bde., Paris 1821, veröffentl., öft. wieder herausg.; *Essai sur la philosophie de Bacon*, 1815 geschr., 2 Bde., Par. 1826 erschienen; *Du Pape*, Lyon 1829; *De l'Eglise Gallicane*, Paris 1821; *Oeuvres complètes*, 14 Bde., Lyon 1884–1887. — De Maistre ist der Begründer des heutigen Ultramontanismus. Er berührt das Gebiet der Philosophie in seinen *Soirées de St. Pétersbourg*, indem er, von den Greuelthaten der Revolution empört, die Vorschung gegen den Vorwurf, daß es ein Übel in der Welt gebe, zu rechtfertigen sucht. Durchdrungen von der theologischen Idee der Erbsünde, ist er geneigt, in dem Übel nur Sühne und Züchtigung zu sehen. Daher der grausame Charakter seiner Rechtfertigung der Todes-

strafe, des Krieges, der Inquisition, der Revolution selbst, die er als eine den Franzosen auferlegte Strafe betrachtet. Außerdem kritisiert er aufs schärfste die Forderung der revolutionären Versammlungen, das bürgerliche und staatliche Recht auf dem allgemeinen Begriffe „Mensch“ aufzubauen. Eine für alle Völker gültige Gesetzgebung ist keinem einzelnen Volke angemessen. Dauerhafte Einrichtungen entspringen nur langsam aus der eigentlichen Geschichte der Völker. Die beste Staatsform ist das Königtum, weil es das genaueste Abbild der göttlichen Weltregierung ist. Über die Könige und die Völker aber sollte der Papst, als Vertreter Gottes, eine absolute und unfehlbare Herrschaft üben und zwischen kriegführenden Mächten, zwischen Unterdrückern und Unterdrückten als Schiedsrichter entscheiden. De M. war nicht ohne Anflug von Illuminatismus und träumte von einer umfassenden Restauration der Religion; daher kommt es, daß die Saint-Simonisten sich häufig auf ihn berufen. — Über ihn: Ferraz, Adam, Ch. Renouvier, Faguet, Opp. cit.; Binauld, in *Rev. des deux mondes*, 1. Dez. 1858 u. 1. Febr. 1861; E. Schérer, in: *Essais de crit. relig.*; A. de Margerie, *Le Comte J. de M.*, Par. 1882; Fr. Paulhan, *J. de M. et sa philos.*, Par. 1893.

Lamennais, Robert de, geb. 1782, katholischer Geistlicher, war zuerst glühender Verteidiger des Papsttums, welches er an die Spitze einer Demokratie zu stellen hoffte, die die ganze Menschheit umfassen und auf dem allgemeinen. Wahlrecht begründet werden sollte. 1834 wurde er von Rom wegen der Kühnheit seiner Ideen in den *Paroles d'un croyant* verurteilt und war fortan leidenschaftlicher Gegner der katholischen Kirche, wurde 1848 zum Mitglied der Constituante erwählt und starb 1854. Seine philosophischen Hauptwerke sind: *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, 4 Bde., Par. 1817—1823, neuest. Ausg. 1869; *Paroles d'un croyant*, Par. 1834, neuest. Ausg. 1890, deutsche Uebers., Hamb. 1834 und Strassb. 1843; *Esquisse d'une philosophie*, 4 Bde., Par. 1841—1846, neue Ausg., 1863, deutsche Uebers., 3 Bde., Par. 1841; *Oeuvres inédites et correspondance* von A. Blaize veröffentl., 2 Bde., Par. 1866; *Oeuvres complètes*, 10 Bde., Par. 1836 bis 1837; Gesammelte Werke, deutsch von G. Rudolphi, 2 Bde., Lpz. 1844; *Correspondance inédite entre L. et le baron de Vitrolles*, von E. Forgues veröffentl., Par. 1886; *Confidences de L.*, *lettres inédites à M. Marion*, von A. Dubois de Villerabel veröffentl., Nantes u. Par., 1886. A. Laveille, *Un Lamennais inconnu, lettres inédites à Benoît d'Azy*, Par. 1898; *Lettres inédites de L. à Montalembert*, publiées par E. Forgues, Par. 1898; *Un fragment inédit de l'„Esquisse d'une philosophie“*, publié par Chr. Maréchal, *Rev. de Mét. et de Mor.*, 6 und 7, 1898—1899.

Lamennais ist der Begründer des philosophischen Skeptizismus im neunzehnten Jahrhundert. Er ist sich klar geworden, daß die „Krankheit des Jahrhunderts“ ein geistiger Zustand ist, der eine viel ernstere Bedeutung hat, als der Atheismus, nämlich die Indifferenz. Er fragt sich, warum der Mensch vom Theismus zum Deismus, vom Deismus zum Atheismus und von diesem endlich zur Indifferenz übergehe, und sieht den Grund hierfür darin, daß die Vernunft das Vertrauen zu sich selbst verliert und so durch eine Enttäuschung zu einer anderen, zum unbedingten Mißtrauen gegen sich selbst gelangt. Er meint, man müsse die übertriebenen Ansprüche der Vernunft einschränken, und erneuert zu diesem Zwecke, wie schon Pascal, die Argumente der Pyrrhoneer gegen die Zuverlässigkeit der Seelenvermögen. Nur muß man beachten, daß diese Kritik sich bei Lamennais nicht allgemein gegen den gegebenen Inhalt des menschlichen Geistes richtet, sondern ausschließlich gegen die Trugschlüsse der Philosophen, welche die gemeine Vernunft auf Abwege verleitet haben. Er meint dagegen, die Vernunft, sich selbst überlassen, gelange von selbst zu gewissen Wahrheiten. Aber

er versteht unter dieser natürlichen Intuition nicht den gemeinen Menschenverstand der schottischen Philosophen, sondern die der Menschheit innewohnende Vernunft, wie sie schon von den Platonikern aufgefaßt wurde. Der Katholizismus, ja das Christentum, fährt er fort, ist nur eine besondere Form dieser natürlichen Intuition, die gleichsam das gemeinsame Element aller Religion darstellt. Die Wahrheit ist nicht in der Kirche, sondern in der Menschheit beschlossen, und die Kirche gibt ihr nur ihre Leitung und ihren höchsten Ausdruck. Mit dieser Theorie glaubte Lamennais aufrichtig die katholische Kirche sichern zu können. In Wahrheit aber untergrub er sie; denn wozu bedarf das Menschengeschlecht, wenn es aus eigener Kraft unfehlbar die Wahrheit entdeckt, einer Autorität, die es vor Irrwegen bewahrt? Auch nach seiner Verurteilung, 1834, brach Lamennais, trotz allem, was man darüber gesagt hat, nicht mit der Philosophie seiner ersten Jahre. Bis zu seinem Tod ist er der Theokrat geblieben, der die Regierung Gottes mit seinen Wünschen auf die Erde ruft. Nur betrachtet er nicht den Papst, sondern das Menschengeschlecht als den einzigen Verwahrer der göttlichen Wahrheit und versucht damit, daß er dem latenten Rationalismus seiner ersten Jahre freien Lauf läßt, eine neue rein rationalistische Philosophie zu begründen. Lamennais geht nämlich im Gegensatz zur psychologischen Schule von dem Sein überhaupt aus und betrachtet das Zusammenbestehen der beiden Formen des Seins: Unendliches und Endliches, die sich nicht auseinander ableiten lassen, als eine ursprüngliche Tatsache. Gott und das Universum sind unbeweisbar. Das Ziel der Philosophie ist nicht, sie zu beweisen, sondern sie zu erkennen. Gott oder die Substanz wird durch drei fundamentale Eigenschaften gebildet, deren jede das ganze Sein ist, und die sich dennoch voneinander unterscheiden, so daß das Dogma von dem dreipersonlichen Gott philosophisch wahr ist. Es gibt zudem in Gott ein Prinzip des Unterschieds, *τὸ ἕτερον*, wie Platon sagen würde, welches ihm möglich macht, zugleich einheitlich und vielfach zu sein. Lamennais versucht, die drei wesentlichen Eigenschaften Gottes a priori zu deduzieren. Um zu sein, sagt er, muß man zu sein vermögen, daher die Macht besitzen. Außerdem muß man etwas Bestimmtes sein, eine Form haben, mit einem Wort, geistig faßbar, „intelligibel“ sein. Im Absoluten aber unterscheidet sich das Intelligible nicht von der Intelligenz. Endlich bedarf es eines Einheitsprinzips, und das ist die Liebe. Die Macht ist der Vater, die durch die Macht erzeugte Intelligenz ist der Sohn, die Liebe ist der Geist. Die Schöpfung ist die Verwirklichung der göttlichen Ideen außer Gott. Dieselbe ist weder eine Emanation noch eine Schöpfung aus nichts. Sie ist eine Partizipation. Gott zieht alle Wesen aus der Substanz, und man kann nicht voraussetzen, daß es darin etwas außer der Substanz geben könne; aber dies ist nicht eine notwendige Emanation, sondern ein freier Akt des Willens. In dem geschaffenen Universum muß man die Materie und die Körper unterscheiden. Die Materie ist nur die Grenze; sie ist das göttliche Prinzip des Unterschiedes, äußerlich verwirklicht. Alles Positive in den Körpern ist Geist. Der Geist aber ist gerade darum, weil er geschaffen ist, begrenzt. Was bloßer Unterschied ist, wird in der Wirklichkeit ein wahres Hindernis. Die Materie ist jedoch nicht ein Nicht-sein, sondern eine tatsächliche, an sich unbegreifliche Realität, die sich uns nur als Schranke des Geistes bekundet. Darum ist ein jedes geschaffene Wesen zugleich Geist und Materie; nur Gott ist schlechthin immateriell. Ebenso wie das Universum Gott von seiten der Substanz als Geist, von seiten der Begrenzung als Materie darstellt, stellt es ihn auch nach seiner dreifachen Persönlichkeit dar. Die drei göttlichen Personen, die sich im Menschen psychologisch, physisch aber in der Elektrizität, dem Licht und der Wärme bekunden, offenbaren sich auf allen Stufen des Daseins zuerst unter den unentwickeltesten, dann unter immer reicheren

Formen, indem sie stets vom Einfachen bis zum Zusammengesetzten fortgehen. Lamennais hat also auf die Natur das Entwicklungsprinzip angewandt, und hierdurch nähert sich seine Philosophie der schellingschen an.

Über L. handeln: Paganel, *Examen critique des opinions de l'abbé de L.*, 2 Bde., 1825; Lacordaire, *Considér. sur le syst. philos. de M. de L.* 1834; Sainte-Beuve, in: *Revue des deux mondes*, 1. Febr. 1832; Lermnier, daselbst, 15. Sept. 1832; J. Simon, daselbst, 15. Febr. 1844; E. Renan, daselbst, 15. Aug. 1857; L. Binault, daselbst, 15. Aug. 1860 u. 2. Febr. 1861; Paul Janet, *La Philos. de L.*, daselbst, Febr. u. März 1889 (auch Separatabdr., Par. 1890); O. Bordage, *La philos. de L.*, Strassb. 1869; A. Ricard, *L.*, 2. Aufl., Par. 1883; E. Spuller, *L., étude d'hist. polit. et relig.*, Par. 1892; Roussel (Abbé), *L. d'après des documents inédits*, 2 Bde., Rennes 1893; Brunetière, in: *Nouv. Essais sur la littér. contemp.*, Par. 1895; Ch. Renouvier, in: *Philos. analyt. de l'histoire*, t. III., lib. XV., 1897; Em. Faguet, in: *Politiques et moralistes du XIX^e Siècle*, 2^e Serie, Par. 1898. Kozłowski, Wronski et L., *Rev. de Ph.*, 5, 1905.

§ 45. Psychologische Schule. Der Spiritualismus. Man findet bei Laromiguière und Royer-Collard nur eine mehr oder weniger leise Anwendung der Methode Condillacs. Obgleich kein selbständiger Psychologe, war Jouffroy wenigstens Theoretiker der Ästhetik und der Moral, welche er hauptsächlich auf die Ideen der Ordnung und des Zwecks gründet. Ampère ist berühmt wegen seiner Klassifikation der Wissenschaften. In der Psychologie erblickte er ziemlich unklar die Tätigkeit des Geistes, sogar bei den Gefühlserkenntnissen. Cousin endlich, das offizielle Oberhaupt der Universitätsphilosophie in Frankreich, belebte um sich her den Geschmack am Studium der Geschichte der Philosophie und bekannte sich selbst zuerst zu einem vom Einflusse Hegels und der Schotten beherrschten Eklektizismus. Er bemüht sich, eine idealistische Metaphysik auf die Psychologie zu gründen. Später führte ihn die Sorge um Schutz der Universität gegen die Angriffe der Geistlichkeit dazu, den Lehrern der Jugend einen vereinfachten, seichten Cartesianismus zu lehren und ihnen aufzudrängen.

Laromiguière, Pierre, Tribun unter dem Konsulat, Professor der Philosophie an der „*faculté des lettres*“ in Paris, übte während seiner dreijährigen Lehrtätigkeit (1811–13) bedeutenden Einfluß aus. Er hat geschrieben: *Projet d'éléments de métaphysique*, 1793; *Sur les paradoxes de Condillac*, 1805; *Leçons de philosophie*, 1815–18, 7^e éd. 1858, welche lange klassisch geblieben sind. Nach dem Beispiele Condillacs nimmt L. eine primordiale Fähigkeit an, welche alle anderen erzeugt, mit dem Unterschiede, daß er diese Stellung nicht mehr der Empfindung, sondern der Aufmerksamkeit zuweist. Aus der Aufmerksamkeit entspringt die Vergleichung, welche die einfachen Beziehungen der Dinge entdeckt, dann die Überlegung, welche die zusammengesetzten Beziehungen erfäßt. Auf gleiche Weise entspringt aus dem Wunsche das Vorziehen, und dieses wird, wenn das Abwägen hinzukommt, zur Freiheit. Zu einem System vereinigt konstituieren die verschiedenen Fähigkeiten den Gedanken. In der Logik treibt die condillacische Theorie „*de la langue des Calculs*“ aufs äußerste; er sieht in der Wissenschaft nur eine Serie von Identitäten und in den allgemeinen Ideen nur Benennungen, einfache Zeichen.

Über Laromiguière vgl.: Damiron, Taine, Ferraz, Picavet, opp. cit.; V. Cousin, Vorrede der *Fragmente de philos.*, 2. Aufl., 1833; Lami, *Philos. de L.*, Par. 1867; C. Mollet, *Mémoire sur L.*, *Recueil de l'Acad. des Sc. mor. et pol.* Bd. III.

Royer-Collard, Pierre Paul (mehr Politiker als Philosoph), geb. 1763, Mitglied des Rats der Vierhundert unter dem Direktorium, Professor der Philosophie an der Pariser Fakultät, 1811–14, Mitglied der Abgeordnetenversammlung unter der Restauration, wo er die ersten demokratischen Tendenzen einführte, starb 1843. Stücke aus seinen Vorlesungen sind in Th. Jouffroys Übersetzung der Werke Reids veröffentlicht worden, Bd. III, S. 327–450, u. Bd. IV, S. 273–452, Par. 1828. — R. Collard hatte das Verdienst, durch seine Vorlesungen die Philosophie der Schotten in Frankreich einzuführen, im Gegensatz zu der condillacischen Philosophie. Condillac leitete die geistige Tätigkeit aus der sinnlichen Empfindung her. Nun hängt die Empfindung von der Empfänglichkeit eines jeden ab. „Ich bin eine Summe der Empfindungen“ heißt so viel als: „vor meinem Ich existieren Empfindungen an und für sich“. Das Ich und die Welt sind dann nur noch unbeständige Phantasiegebilde. Diese Philosophie ergibt den reinen Idealismus in der Metaphysik und den Egoismus in der Moral. Anders stehe es, meint R.-Collard, wenn man an Stelle der Empfindung die Wahrnehmung als Ausgangspunkt nehme. Die Wahrnehmung ist, statt subjektiv und zufällig zu sein, regelmäßig und allgemeinen Gesetzen unterworfen und hat einen durchaus objektiven Wert. Sie enthüllt uns zunächst unser Dasein; dann lehrt sie uns, daß dieses Dasein in sich zusammenhängt und in der Zeit fortdauert. Die Dauer wird also nicht durch die Objekte perzipiert; sie liegt nur in uns. Sie unterscheidet sich von der Zeitfolge, welche den Begriff der Dauer zur Voraussetzung hat, statt ihn zu begründen. Der Begriff der Dauer entspringt nur aus der Empfindung unserer beständigen Identität, welche aus der Kontinuität unseres Handelns hervorgeht. Zuletzt erkennen wir uns vermöge unserer Wahrnehmung als wirkende Ursachen. Denken heißt Wollen. Diese Begriffe werden alsdann von uns auf die Außenwelt übertragen. Daraus entspringt die Kenntnis der Festigkeit und der Undurchdringlichkeit. Aber die äußeren Dinge müssen, da sie selbst keine eigentlichen Ursachen sein können, eine erste Ursache haben, die wir übrigens nicht weiter kennen können. So stellt die Philosophie der Wahrnehmung wieder her, was die Philosophie der Empfindung zerstört hatte. — Über R.-Collard s.: Damiron, Ferraz, Adam, Faguet, opp. cit., Garnier, in *Rev. des deux mondes*, 15. Okt. 1851.

Jouffroy, Théodore, geb. 1796, lehrte die Philosophie an der Ecole Normale, an der Sorbonne, dann am Collège de France, wurde 1833 Mitglied der Deputiertenversammlung und starb 1842. Seine Werke sind: *Les sentiments du beau et du sublime*, thèse, 1816; *Cours de droit naturel*, Par. 2 vol. 1834–35, 4. éd. 1866; *Préface à la traduction des Esquisses de philosophie morale de Dug. Stewart*, Par. 1826 et des *oeuvres de Reid*, 1835; verschiedene Abhandlungen unter dem Titel: *Mélanges philosophiques*, Par. 1833, 4^e éd. 1866. Nach seinem Tode veröffentlichte Damiron: *Cours d'esthétique*, Par. 1843, 3^e éd. 1875, und *Nouveaux mélanges philosophiques*, Par. 1842, 3^e éd. 1872. *Correspondance*, von A. Lair herausg., Par. 1901.

Die hauptsächliche Bestrebung Jouffroys ist, die Psychologie gegen die Physiologen, welche sie in das Studium der körperlichen Organe, und gegen die Philosophen, welche sie in die Metaphysik aufgehen lassen wollen, zu verteidigen. Er will sie demnach als unabhängige Wissenschaft hinstellen. Zwischen den physiologischen und den psychischen Erscheinungen sieht er besonders den Unterschied, daß erstere uns einfach als durch Beziehungen verbunden erscheinen, während

letztere uns zugleich ihre Ursache, das Ich, offenbaren. Er nimmt nicht weniger als sechs ursprüngliche Fähigkeiten an: ursprüngliche Neigungen (Ehrgeiz, Neugierde, Zuneigung), Empfindung, Intelligenz, Bewegungsfähigkeit, Ausdrucksfähigkeit, Wille. In der Ästhetik betrachtet er das Schöne als Ausdruck des Unsichtbaren durch das Sichtbare hindurch. In der Moral beruft er sich auf die Finalität und gibt zu, daß jedes Wesen ein spezielles Ziel hat in einem Universum, das selbst sein Ziel hat, aber daß es dem Menschen eigen ist, mit Bewußtsein, Gewissen und Freiheit auf das Ziel loszugehen. Diese metaphysische Lösung stellt sich in dem gegenwärtigen Zustande unserer Kenntnisse nur mit dem Charakter einfacher Wahrscheinlichkeit dar, aber die Wissenschaft wird dem Menschen die immer genauere Kenntnis seiner Stellung in der Welt geben und ihm gestatten, sich des poetischen Symbolismus der Religion zu entschlagen.

Üb. Jouffroy s.: Damiron, Ferraz, Ravaisson, Adam, Flint, opp. cit., Sainte-Beuve, in *Rev. des deux mondes*, 1. Dez. 1833; de Rémusat, daselbst 1. Aug. 1844; Damiron, Vorrede zu den *Nouveaux mélanges*, 1842; Mignet, Notiz üb. J., in *Mém. de l'Acad. des Sc. mor. et polit.*, Bd. XXV; Caro, in *Rev. des deux mondes*, 15. März 1865; Ollé-Laprune, Th. Jouffroy, Par. 1899.

Ampère, André-Marie, geb. in Lyon 1775, Professor der Mathematik an der polytechnischen Schule im Jahre 1804, darauf an dem Collège de France, 1820, starb 1826. Er war nicht nur einer der größten Physiker dieses Jahrhunderts, sondern ein kühner Denker und eindringender Psychologe. Sein *Essai sur la philosophie des Sciences* (Par., 2 Bde. 1834—43, 2. Aufl. 1857) ist noch heute berühmt. Er schlägt darin eine Einteilung der Wissenschaften vor, die sich nicht mehr, wie die baconsche, auf die Scheidung der menschlichen Fähigkeiten gründet, sondern nach dem Vorgang der Einteilung der Arten auf die Natur des Gegenstandes selbst. Derart scheidet er die Wissenschaften in zwei Reiche: in die kosmologischen und die noologischen Wissenschaften, die er dann weiter in Unterreiche, Abzweigungen, Ordnungen, Klassen und Familien einteilt. Als Psychologe hat er nur Fragmente und einen sehr wichtigen Briefwechsel mit Biran hinterlassen, die man bei Barth. Saint-Hilaire: *Philosophie des deux Ampère* (Par. 1866, Bd. II), und bei J. J. Ampère, *Introduction à la philosophie de mon père* (Par. 1855) findet. Ampère nimmt vier getrennte geistige Operationen an: Fühlen, Handeln, Vergleichen zwecks Einteilung und durch Ursachen Erklären. Gegen Condillac behauptet er, daß eine Sinnesempfindung nicht aus einem bloßen Gefühl besteht, sondern immer ein vorstellendes Element enthält; außerdem daß sie immer eine Reaktion erregt, die notwendig ein handelndes Subjekt voraussetzt. Die Erkenntnis ist zunächst rein passiv: die Sinnesempfindungen bilden von selbst mit den Erinnerungen an vorangehende Eindrücke Gruppen, die Ampère mit dem Namen Konkretionen bezeichnet und als erster studiert hat. Aber das Subjekt ist aktiv und hat Bewußtsein seiner selbst in der Empfindung der Anstrengung, die, im Gegensatz zur Behauptung Birans, nicht notwendig eine Muskelempfindung ist. In bezug auf die Außenwelt wäre es zu bequem, mit Reid zu sagen, daß wir eine unmittelbare Anschauung von ihr haben; aber die Vergleichung lehrt uns, daß zwischen den Objekten beständige Beziehungen obwalten, welche sowohl von meinem Geist wie vom Wechsel der Erscheinungen unabhängig sind. Diese Beständigkeit ist ein Beweis, daß es hinter den Erscheinungen wirkliche Realitäten gibt; er nennt sie als erster in Frankreich nach kantischer Weise *Noumena*. Übrigens entziehen sich diese *Noumena* keineswegs, wie Kant meinte, der wissenschaftlichen Betrachtung, sondern bilden für Ampère die begreifliche Welt, welche der Gelehrte hinter den Erscheinungen entdeckt und auf mathematische Formeln bringt. Er nimmt endlich die substantielle Existenz der Materie, der Seele und

das Dasein Gottes als Hypothesen an und spricht ihnen das gleiche Recht zu wie wissenschaftlichen Hypothesen. Derart gibt er der Religion einen Grad der Gewißheit, wie ihn die Wissenschaft hat. Über Ampère handeln: Barth. Saint-Hilaire u. J. J. Ampère (s. oben); Adam, op. cit.; Sainte-Beuve u. Littré, in: *Rev. des deux mondes*, 15. Febr. 1837; Al. Bertrand in: *Psychologie de l'effort*, Par. 1889.

Cousin, Victor, geb. in Paris 28. Nov. 1792, trat 1810 in die Ecole Normale ein, wo er die Vorlesungen Laromiguières hörte, dann verkehrte er mit Biran und Ampère, die ihn stark beeinflussen, wurde 1814 zum Professor der Philosophie an der Ecole Normale und später an der Sorbonne ernannt. Er bereiste während der Ferien 1817 und 1818 Deutschland, wo er Hegel, Jacobi, Schelling und Goethe besuchte. Eine dritte Reise, 1824—1825, endete mit einem sechsmonatlichen Aufenthalt im Berliner Gefängnis, wo er als vermeintlicher Carbonaro eingesperrt wurde. 1828—1829 fanden seine berühmten Vorlesungen über die allgemeine Geschichte der Philosophie statt, welche von hegelschem Geiste durchdrungen sind. Sein Liberalismus gewann ihm die Gunst der Juli-Regierung; er ward zum Pair de France, Staatsrat, Direktor der Ecole Normale, Rektor der Universität und endlich zum Minister des öffentlichen Unterrichts ernannt, was er nur acht Monate blieb. Gegen Ende der Regierung Louis Philipps verteidigte er in der Pairskammer den öffentlichen Unterricht der Philosophie gegen die Angriffe der Reaktion, und eigens in der Absicht, ihn gegen diese Angriffe zu schützen, wollte er ihm autoritativweise einen vorsichtigen und einförmigen Lehrplan zugrunde legen. Er war schwach genug, seine Jugendschriften umzuarbeiten, um einige Partien darin zu mildern, welche den Verdacht von Pantheismus erregt hatten. Nach dem Umsturz von 1848 zog er sich von der Politik zurück, widmete sich fortan rein literarischen Arbeiten und starb den 14. Jan. 1867.

Seine philosophischen Hauptwerke sind: *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, A. 1^{re} Série (Lehrgang von 1815—1820), 5 Bde., Par. 1841, 2. Aufl. 1846. Später hat C. die fünf Bände umgearbeitet und unter verschiedenen Titeln herausgegeben: 1. *Premiers Essais de philosophie*, Par., 4. Aufl. 1862; 2. *Du Vrai, du Beau et du Bien*, schon 1837 erschienen, 12. Aufl. 1872, engl. Uebers. von O. W. Wight, Edinb. 1854; 3. *Philosophie sensualiste*, 4. Aufl. 1863; 4. *Philosophie Ecossaise*, 4. Aufl. 1863; 5. *Philosophie de Kant*, 4. Aufl. 1863, ital. Uebers. von Fr. Trinchera, Neapel 1862; engl. Uebers. von Henderson, Lond. 1851. B., 2^e Série (Lehrgang von 1828 und 1829), 3 Bde., Par. 1829, 2. Aufl. 1847, engl. Uebers. von O. W. Wight, Edinb. 1852. Diese Vorlesungen wurden auch, wie die vorigen, von C. erheblich umgearbeitet und unter folgenden Titeln herausgegeben: 1. *Introduction à l'histoire de la philosophie*, 6. Aufl. 1865, engl. Uebers. von Linberg, Lond. 1852, portugies. Uebers. von Figueiredo, Buenos-Ayres, 1834; 2. *Histoire générale de la philosophie jusqu'à la fin du XVII^e siècle*, 2 Bde., 7. Aufl., Par. 1867. *Fragments Philosophiques*, Par. 1826, 5. verm. Aufl., 4 Bde., 1866. *De la métaphysique d'Aristote*, Par. 1835, 2. Aufl. 1838. *Etudes sur Pascal*, 1842, 5. Aufl. 1857. Er hatte außerdem Platos Werke und Tennemanns Handbuch der Gesch. der Philos. übersetzt und Pascals Gedanken, sowie Descartes' Werke herausgegeben.

Das Bemühen Cousins war hauptsächlich darauf gerichtet, eine Mitte zwischen der schottischen Philosophie, welche mit Hume, Brown und Hamilton alle Metaphysik negierte, und der deutschen zu gewinnen, welche eine Metaphysik a priori auf den Begriff des Absoluten gründete. Er meinte diesen Mittelweg in der Begründung der Metaphysik auf die Psychologie zu finden. In der Psychologie

bediente er sich der Argumente Kants gegen den lockeschen Empirismus. Um aber dem kantischen Subjektivismus zu entgehen, stellte er selbst die Theorie von der unpersönlichen Vernunft auf. Er hielt dafür, die Vernunft sei subjektiv nur im Zustande der Reflexion; im spontanen Zustande aber ergreife sie das Absolute unmittelbar, indem sie mit ihm zusammenfließe. Alle Subjektivität verschwindet mit dem unmittelbaren spontanen Akte der reinen Vernunft. Diese Theorie erinnerte an die schellingsche Lehre von der intellektuellen Anschauung, suchte sich aber von dieser dadurch zu unterscheiden, daß sie immer den psychologischen Ausgangspunkt festhielt. Gleichwohl war Cousin damals schon auf der Bahn des absoluten Idealismus und ging auf ihr noch weiter in seinen Vorlesungen aus dem Jahre 1828. In ihnen bekundet sich augenscheinlich der Einfluß Hegels, dessen Namen er zuerst in Frankreich nannte. In diesem Lehrgang führt er alles Wissen auf die Ideen zurück, aus denen nach ihm alles zu begreifen ist. Es gibt drei fundamentale Ideen: das Unendliche, das Endliche und die Beziehung zwischen Unendlichem und Endlichem. Diese drei Ideen finden sich überall wieder, sie sind voneinander untrennbar; ein Gott ohne Welt ist ebenso unbegreiflich, wie eine Welt ohne Gott. Die Schöpfung ist nicht nur möglich, sondern notwendig. Die Geschichte ist nur die Entwicklung der Ideen. Ein Volk, ein Jahrhundert, ein großer Mann sind die Offenbarung einer Idee. Der Gang der Menschheit ist also der Fortschritt der Menschheit selbst. Auf diese Auffassung gestützt, geht Cousin so weit, den Krieg und die triumphierende Tyrannei zu rechtfertigen und zu vergöttern. Er knüpft daran den Schluß, daß alle philosophischen Systeme teilweise, sofern sie sich gehalten haben, wahr, sofern sie aber ihre Lebensfähigkeit verloren haben, falsch sind. Das ist eben die Ansicht, auf die sich der Eklektizismus gründet, den man Cousin so bitter vorgeworfen hat. Er führt die Systeme auf vier allein mögliche Gestalten zurück: auf den Sensualismus, der das erste Verhalten des Geistes zur äußeren Welt darstellt; den Idealismus, der die Unzuverlässigkeit der Sinne aufdeckt und zu den Ideen seine Zuflucht nimmt; den Skeptizismus, der alle Erkenntnis überhaupt anzweifelt, und endlich auf den Mystizismus, der sich dem Zweifel durch die Gefühlsanschauung entzieht. Diese vier Arten der Philosophie folgen einander in regelmäßigem Wechsel, jedoch derart, daß jede einzelne in einer vollkommeneren Form wieder erscheint. Dieser Eklektizismus hatte höheren Wert als derjenige, den Cousin in seinen ersten Jahren verteidigt hatte, wo er die leibnizsche Formel wieder aufgenommen hatte, daß die Systeme in dem, was sie behaupten, wahr und in dem, was sie verneinen, falsch seien.

Seine Vorlesungen von 1828 sind der Höhepunkt seiner spekulativen Untersuchungen. Von diesem Zeitpunkte an entfernt er sich vom deutschen Idealismus und arbeitet sein System im Sinne eines abgeschwächten Cartesianismus um, indem er diesem seinen wesentlichen und fruchtbaren Grundsatz, die geometrische Methode auf die Philosophie zu übertragen, raubt. Vom Cartesianismus behält er kaum mehr als den Ausgangspunkt bei, das Cogito; im Denken selbst aber erblickt er nicht mehr das Wesen des Seins selbst, sondern bloß eine Erscheinung; von ihr aus erhebt er sich bis zu den Grundsätzen der Ursache und der Substanz und weiter bis zum Dasein des Ichs und Gottes. Mehr und mehr isoliert er die Philosophie von jeder Berührung mit den positiven Wissenschaften und der experimentellen Psychologie und schränkt sie auf ein enges Gebiet vager Betrachtungen über den Ursprung und die Natur der Ideen ein. Von nun an war ihm die Philosophie mehr ein Kampf gegen die schlechten Doktrinen als eine reine Wissenschaft. Er empfahl die Verbindung mit der Religion und räumte dem gemeinen Menschenverstand mehr und mehr Bedeutung ein. Mit einem Wort: er

kehrte von Deutschland nach Schottland zurück. Im allgemeinen erklärt sich seine große Bedeutung aus seiner hervorragenden Persönlichkeit, aus seinem Einfluß auf eine sehr große Anzahl von Geistern. Zudem sind seine Arbeiten über die Geschichte der Philosophie und insbesondere über das Mittelalter sehr verdienstlich.

Über Cousin handeln: Damiron, Lerminier, Valroger, Ferraz, Ravaisson, Franck, Caro, Taine, Faguet, Flint, opp. cit. Außerdem: P. Leroux, *Réfutation de l'éclecticisme*, 1839; C. E. Fuchs, *Die Philosophie V. C.s*, Berl. 1847; H. Baudrillart, in: *Rev. des deux mondes*, 1. Jan. 1850; E. Renan, daselbst, 1. April 1858; J. B. Meyer, *Cousins philos. Thätigkeit seit 1853*, in der fichtischen Zeitschrift, Bd. XXXII, 1858; Damiron, *Souvenirs de vingt ans d'enseignement*, Par. 1859; A. Aulard, *Etudes sur la philos. contemp.*, M. V. C., Nantes 1859; Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, Bd. VIII und *Nouveaux Lundis*, Bd. X.; J. E. Alaux, *La philos. de M. C.*, Par. 1864; Paul Janet, in *Rev. des deux mondes*, 1. Febr. 1867; Ch. Lévêque, in *Rev. Bleue*, 2. März 1867; Em. Beaussire, daselbst, 5. Oct. 1867; H. Stupuy, in: *La philosophie positive* (Zeitschr.), März 1868; Secrétan, *La philos. de V. C.*, Par. 1868; Mignet, *Notice historique sur V. C.* in: *Mém. de l'Acad. des Sc. mor. et polit.*, Bd. LXXXVII, 1869; P. F. Dubois, *Fragments*, 2 Bde., Par. 1879; X. Doudan, *Lettres*, passim; E. Bersot, *V. Cousin et La philos. de notre temps*, in: *Mém. de l'Acad. des sc. mor. et polit.*, 1880; Paul Janet, *V. C. et son oeuvre*, in: *Rev. des deux mondes* und auch Par. 1885; J. Simon, *V. C.*, Par. 1887; Ad. Franck, in: *Journ. des Savants*, Nov.-Dez. 1886, Aug. 1887; Barthélemy-Saint-Hilaire, *V. C., sa vie, sa correspondance*, 3 Bde., Par. 1885; M. Kronenberg, *Moderne Philosophen*, Münch. 1898; V. Brochard, *La morale éclectique*, in: *Revue philos.*, 1902.

§ 46. Humanitäre und positivistische Schule. Während der cartesianische Spiritualismus unter der Gönnerschaft V. Cousins in den Schulen wieder auflebte, setzte eine kleine Anzahl von Denkern zweiten Ranges die Tradition der Encyklopädisten, deren optimistische Tendenzen, soziale Interessen und deren Geschmack für positive Wissenschaften sie beibehält, fort. Alle sind gleichmäßig vom Gedanken des sozialen oder wissenschaftlichen Fortschritts durchdrungen; Saint-Simon, Fourier, Leroux träumen von Reorganisation und Pazifikation der Gesellschaft, J. Reynaud knüpft den menschlichen Fortschritt an das allgemeine Werden. Aber alle diese Vorläufer werden weit durch den genialen Denker Auguste Comte übertroffen (1798 bis 1859), welchem der moderne Positivismus seinen Namen und fast seine ganze Lehre verdankt. Diese besteht hauptsächlich darin, jede Metaphysik zu verwerfen und keine andere Erkenntnisquelle als sinnliche Erfahrung zuzulassen. Sie stützt sich 1. auf eine Theorie der Evolution der menschlichen Gesellschaften, welche drei notwendige aufeinander folgende Stadien in sich faßt: theologischen, metaphysischen und positiven Zustand (Gesetz der drei Zustände); 2. auf eine neue Klassifikation der Wissenschaften, begründet auf den Charakter wachsender Mannigfaltigkeit und gegenseitiger Abhängigkeit, welcher auch die Ordnung der chronologischen Erscheinung der Wissenschaften ist:

Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie, Soziologie. Eine nach der andern haben sich diese Wissenschaften von den falschen Begriffen der Theologie und der Metaphysik frei gemacht, um durch Ausscheidung einer jeden metaphysischen Hypothese positive Wissenschaften zu werden. Comte sieht sich selbst als den Begründer der positiven Soziologie an. Wie jede Wissenschaft, studiert die Soziologie nur die Tatsachen und ihre Gesetze, sie umfaßt eine Statik oder Untersuchung der sozialen Organe und eine Dynamik oder Bestimmung des sozialen Fortschritts. Das Ziel der Soziologie soll übrigens praktisch sein, nämlich die Menschheit gemäß den wissenschaftlichen Angaben zu einer positiven Gesellschaft heranzubilden. Comte selbst hatte geglaubt, diese Organisation in der positiven Politik zu verwirklichen; die letztere ist nichts Geringeres als ein religiöses System, „ein Cultus der Menschheit“, welcher seinen Ritus und seine Priester haben und das moralische Band des gesamten Menschengeschlechts werden sollte.

Saint-Simon, Claude-Henri, Comte de, geb. in Paris 17. Oktober 1760, gest. das. 19. Mai 1825, Schüler von d'Alembert und Lehrer von A. Comte, bildet den Übergang von der Philosophie des 18. Jahrhunderts zu der positivistischen Schule. Nach einer sehr bewegten Jugend beschloß er sein Leben in Träumereien über soziale und religiöse Reorganisation. Unter seinen zahlreichen Schriften sind die wichtigsten: *Introduction aux travaux scientifiques du XIX^e siècle*, Par. 1807; *Réorganisation de la société européenne*, Par. 1814; *L'organisateur*, publié en livraisons (nov. 1819 — févr. 1820); *Du système industriel*, Par. 1821; *Le nouveau christianisme*, Par. 1825.

Mit den Encyklopädisten hält St.-S. die Wissenschaft für eine einzige Synthese, welche alles Reale umfaßt, und statt sie auf die Natur zu beschränken, schlägt er vor, sie auf den Menschen und auf die menschlichen Gesellschaften auszudehnen. Diese sind unbeschränkt vervollkommnungsfähig dank den unbeschränkten Fortschritten der Wissenschaft und der Industrie. Die Gelehrten und die Industriellen sollen also in der Gesellschaft die alten priesterlichen und kriegerischen Kasten ersetzen. Das Christentum und das Mittelalter hatten das Fleisch verachtet und den Geist erhoben, St.-S. bringt jenes wieder zu Ehren und stellt Wissenschaft und Industrie in den Dienst der zahlreichen und ärmsten Klasse. Das Christentum wird sich der materiellen Manifestationen, welche zu seiner Ausdehnung nicht mehr nötig sind, entäußern müssen und künftig nur noch durch seinen moralischen und gefühlsmäßigen Inhalt wirken.

Nach St.-Simon versuchten seine Schüler Bazard, Enfantin und Michel Chevalier die Anwendung seiner Gedanken und setzten eine wirkliche Religion ein, ein sonderbares Kompromiß zwischen Heidentum und Christentum, dessen hauptsächlichste Dogmen waren: Vereinigung aller Menschen zur industriellen Ausbeutung der Natur, Gleichstellung der Geschlechter und Hebung der Werke des Fleisches gegenüber den Werken des Geistes. Der St.-Simonismus zählte bis unter dem zweiten Kaiserreiche zahlreiche Anhänger; ihm stellte sich Fouriers individualistische soziale Auffassung entgegen, welcher eine wirkliche philosophische Grundlage fehlt (Phalansterianismus). Vgl. *La critique philos.*, XXIII, 1883. L. Reybaud, Ferraz, Adam, H. Michel, Ch. Renouvier, Em. Faguet, in den oben angeführten Werken; A. T. Booth, *St.-S. and St.-Simonism*, Lond. 1871; Paul

Janet, St.-S. et le St.-Simon., Par. 1879; M. du Camp, in: Rev. des deux mondes, 15. Mai 1882; G. Weill, Un précurseur du social., St.-S. et son oeuvre, Par. 1894; ders., L'école St.-Simon., son hist., son influence jusqu'à nos jours, Par. 1896; S. Charléty, Essai sur l'hist. du St.-Simonisme, Par. 1896; G. Dumas, Psychol. de deux messies, St.-S. et A. Comte, Par. 1905.

Leroux, Pierre, geb. in Paris, 17. April 1797, gest. das. 12. April 1871. Er veröffentlichte mit J. Reynaud die Encyclopédie nouvelle (Par. 8 vv. 1838—1841), wovon die Réfutation de l'Eclecticisme, 1839, ein Auszug ist, in welcher er V. Cousin und die Universitätsphilosophie heftig angriff. Er schrieb außerdem: De l'humanité, de son principe et de son avenir, 2 Bde., Par. 1840, 2. éd. 1845. Discours sur la situation actuelle de la société et de l'esprit humain, 2 Bde., 1841, 2. éd. 1847. Du Christianisme et de ses origines démocratiques, Par. 1848. Nach Leroux ist der Mensch zugleich Empfindung, Gefühl und Erkenntnis. Diesen drei Fähigkeiten korrespondieren drei grundlegende soziale Einrichtungen: das Eigentum, die Familie, das Vaterland, und drei Arten der Tätigkeit: Industrie, Kunst und Wissenschaft. Mit diesen drei Fähigkeiten ist der Mensch unbegrenzt vervollkommnungsfähig, weder, wie das Christentum es glaubt, in einer übernatürlichen Existenz, noch, wie St.-Simon es annimmt, unter den Bedingungen des jetzigen Daseins, sondern in einer ewigen Reihe aufeinander folgender Existenzen. Niemand hat die Idee stärker in den Vordergrund gestellt, daß eine innerliche Solidarität die Menschen unter sich und die Geschlechter der Vergangenheit mit denen der Zukunft in der Tat verknüpft. Die Menschheit ist gewissermaßen reeller als das Individuum, welches nur das durch Abstraktion isolierte Subjekt ist. Die Wirklichkeit ist die Menschheit, welche zugleich Subjekt und Objekt ist. Flint, op. cit., P. Janet, La philos. de P. L., in Rev. des deux mond., 15. Apr. u. 15. Mai 1899. P. F. Thomas, P. L., sa vie, son oeuvre, sa doctrine, Par. 1902.

Reynaud, Jean, 1806—1863, Schüler von St.-Simon und Mitarbeiter von Leroux. Sein Hauptwerk ist: Ciel et terre, Par. 1854, 4. éd. 1864. In diesem Buche, welches bedeutendes Argernis in der katholischen Welt verursachte, unternahm es R., die christliche Auffassung von Himmel und Hölle vermittelt der Idee eines unbegrenzten Fortschrittes vom Bösen zum Guten, vom körperlichen zum geistigen Zustande zu erweitern: Wir haben schon vor dem jetzigen Leben existiert und werden stets existieren, immer vollkommener in den verschiedenen Welten, welche den Raum erfüllen, ohne daß wir doch je den Zustand reiner Geister erreichten. Selbst in Gott gibt es kein absolut immaterielles Leben. Über ihn s. Ravaisson, Ferraz, Adam, op. cit.

Die berühmte Mathematikerin Sophie Germain, 1776—1831, muß gleichfalls zu den Vorläufern Comtes gezählt werden. Sie drückt vor Comte den Gedanken aus, daß der Fortschritt der Wissenschaft darin besteht, durch Beobachtung und Berechnung alles Bestehende auf die Einheit eines einzigen Vorbildes zurückzuführen, und sie greift Spencer vor, indem sie zugibt, daß dieser Typus als Ausgangspunkt, auf den jegliche Relation sich gründet, selbst der Relativität entgeht, d. h. absolut ist. Ihre Werke sind: Considérations générales sur l'état des sciences et des lettres aux différentes époques de leur culture, oeuvre posthume publiée par L'Herbette, Par. 1833. Oeuvres philos. de S. G. suivies de pensées et de lettres inédites et précédées d'une notice sur sa vie et ses oeuvres par H. Stupuy, Par. 1879. Vgl. Ravaisson, opp. cit.; Hugo Göring, S. G., die Vorläuferin Comtes, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Krit., 91, 1887; ders., S. G. u. Cl. de Vaux, Zürich 1889.

A. Comtes philos. Werke sind: Cours de philosophie positive, 6 Bde., Paris 1830—1842, 5. Aufl. 1893—1894; Discours sur l'esprit positif, Paris 1844;

Discours sur l'ensemble du positivisme, Paris 1848; Système de politique positive, ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité, 4 Bde., Paris 1851—1854, engl. Übers. 1875—1877. (Dieses Werk enthält auch Comtes frühere Aufsätze und Reden, namentlich: Séparation générale entre les opinions et les désirs, 1819; Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne, 1820; Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société, 1822; Considérations philos. sur les sciences et les savants, 1825; Considérations sur le pouvoir spirituel, 1826; Calendrier positiviste, 1849—1860; Bibliothèque positiviste, 1831.) Catéchisme positiviste, ou sommaire exposition de la religion universelle, Paris 1852, 3. Aufl. 1890; engl. von Congreve, deutsch von Roschlau, Lpz. 1891; Appel aux conservateurs, Paris 1855; Synthèse subjective, ou système universel des conceptions propres à l'humanité, Bd. I. enthaltend Système de logique positive, ou Traité de philosophie mathématique, Paris 1856, 2. Aufl. 1878; Lettres d'A. C. à M. Valat, Paris 1877; Lettres d'A. C. à J. St. Mill, Paris 1877; Testament d'A. C. avec les documents qui s'y rattachent, Paris 1884. Zahlreiche Auszüge aus C. veröffentl., namentl.: Miss Harr. Martineau, The posit. philos. of A. C., freely transl. and condensed, Lond. 1853, franz. Übers., Bordeaux, 1871 ff.; J. Rig, A. C., la philos. posit., résumé, Paris 1881, ins Deutsche übers. von J. H. v. Kirchmann, 2 Bde., Heidelb. 1883—1884. Die Einleit. in die posit. Philos. ist ins Deutsche von G. E. Schneider übers., Lpz. 1880. La Sociologie par A. C., résumé.

Über Comte handeln: E. Saisset, A. C. et la philos. posit., in: Rev. des deux mondes, 15. Jul. 1846; K. Twisten, Ueb. d. Leben u. d. Schriften A. C.s, in: Preuß. Jahrb., 4. Bd., 1859; Robinet, Notice sur l'oeuvre et la vie d'A. C., Paris 1860; H. Spencer, in: Classification of the Sciences, Lond. 1864, 2. Aufl. 1871; Littré, A. C. et la philos. posit., Paris 1863, 3. Aufl. 1877; ders., A. C. et St. Mill in: Rev. des deux mondes, 15. Aug. 1866; L'Ange Huet, de Methode der posit. philos. volgens A. C., Leid., 1866; J. St. Mill, C. and Posit., 2. verb. Aufl., Lond. 1866, französ. von Clémenceau, Paris 1868, deutsch von Elise Gompertz, Lpz. 1874, beantwort. von Bridge: The Unity of C.s Life and Doctrine, Lond. 1866; G. H. Lewes, A. C. in: Fortn. Rev. III, 1866; Wybouroff, A. C. et St. Mill, Paris 1866; Ch. Pellarin, Essai crit. sur la philos. posit., Paris 1866; J. E. Cairness, A. C. and Polit. Econ., in: Fortn. Rev. XIII, 1870; Giac. Barzellotti, La morale della filos. posit. Firenze 1871; Huxley, Scientif. Aspects of Positivism, in: Lay Sermons, 1870, franz. 1875; R. Congreve, in: Essays Political, Social and Religious, 1874; J. B. Tissandier, Orig. et développ. du positivisme contemp: Paris 1875; Bernh. Pünjer, Der Positiv. in d. neuer. Philos., A. C., in: Jahrb. f. prot. Theol., 4. Jahrg., 1878; ders., A. C.s Relig. der Menschh., ebenda, 4. Jahrg., 1882; E. Laas, Idealism. u. Positivism., Berl., 3 Bde., 1879—1884 (s. jedoch ob. b. Laas). S. Smolikovskii, Outchenie Ogiousta Konta, Warsch. 1881; Robinet, La philos. posit., A. C. et P. Lafitte, Paris 1881; Rob. Zimmermann, Kant u. C. in ihr. Verh. zur Metaphys., Wien 1885; Edw. Caird, The soc. philos. and relig. of C., Glasgow 1885 (früher schon in 4 Abschnitten erschienen in d. Contemp. Review, Bd. 35); Hugo Sommer, D. posit. Philos. A. C.s, in: Samml. gemeinverst. wissensch. Vortr., Berl. 1886; G. F. Sterzel, C. als Pädagog, I. D., Dresd. 1886; J. M. Guardia, Les sentiments intimes d'A. C. d'après son testament, Rev. ph. XXIV, 1887; Paul Janet, Les orig. de la philos. d'A. C., C. et St. Simon, in: Rev. des deux mondes, 1. Aug. 1887; Rud. Eucken, Zur Würdig. Comtes u. des Positivism., in: Phil. Aufsätze Ed. Zeller z. s. 50j. Doctorjub. gewidm., Lpz. 1887; Herm. Gruber, S. J., A. C., der Begründer des Positivm., s. Leben u. s. Lehre, Freib. i. B. 1889, französ. von Mazoyer, Paris 1892; Max Brütt, D. Positivism. nach seiner ursprüngl. Fassung dargestellt u. beurtheilt, Hamb. 1889; Herm. Lietz, D. Probleme im Begriff der Gesellschaft bei A. C., I. D., Jena 1892; Ch. Adam, op. cit., 1894; E. de Roberty, A. C. et H. Spencer, Paris 1894; H. Wäntig, A. C. u. s. Bedeut. für d. Entwickel. der Socialwissenschaft., in: Staats- u. socialwiss. Beiträge, hrsg. von Miaskowski, Bd. II, 1895; T. Kozary, La loi des trois états d'A. C., Brux. 1895; Dugas, A. C., Etude crit. et philos., in Rev. phil. Sept.-Octob. 1895; J. Watson, C., Mill and Spencer, Lond. 1895; C. Christea, La morale d'A. C., Diss., Lpz. 1896; H. Martineau, La philos. d'A. Comte, Paris 1895; P. Barth, Zum 100. Geburtstage v. A. C., Vierteljahrsschr. f. w. Ph., 122, 1898; Fornelli, L'opera di A. C., Palermo 1899; Em. Faguet, in: Politiques et moralistes du XIX^e siècle, Paris 1898; F. Alengry, La sociologie chez A. C., Paris 1900; Lévy-Brühl, La philosophie d'A. C., Paris 1900; G. Dumas, Quid A. C. de suae aetatis psychologia senserit (Diss.), Paris 1900; E. Faguet, op. cit., 3^e S.; G. Milhaud, Le positivisme et le progrès de l'esprit, études crit.

sur A. C., Par. 1902; Boutroux u. andere, Comte et la métaph., in: *Bullet. de la Soc. frang. de philos.*, 3. Jahrg., 1903; G. Belot, *Les principes de la morale posit.*, in: *Rev. philos.*, dec. 1903; A. Baumann, *La religion positive*, Paris 1903; G. Cantecor, *Le Positivisme*, Par. 1904; G. Dumas, *La psychol. de deux messies: St.-Simon et A. C.*, Par. 1905.

Comte, August, wurde in Montpellier d. 19. Jan. 1798 geboren; gebildet daselbst auf dem Lyceum und der Ecole polytechnique, ging er 1816 nach Paris und gab hier Privatstunden in der Mathematik; 1818 wurde er mit St.-Simon bekannt, entzweite sich jedoch später mit ihm. 1826 kündigte er Vorträge über sein System an und hatte u. a. v. Humboldt und de Blainville als Zuhörer. Infolge übermäßiger Arbeit geistesgestört, mußte er in eine Irrenanstalt gebracht werden und machte hier sogar den Versuch, sich ums Leben zu bringen. Geheilt, nahm er 1828 seine Vorlesungen wieder auf. 1833 erhielt er eine Lehrerstelle an der polytechnischen Schule zu Paris, verlor dieselbe aber nach Veröffentlichung seines Hauptwerkes und wurde nun bis zum Ende seines Lebens von seinen Freunden und Schülern unterstützt. Von seiner Frau getrennt, lernte er 1845 Clotilde de Vaux kennen, die von ihrem Manne getrennt lebte. Ihr brachte er eine geradezu abgöttische und zugleich mystische Verehrung entgegen, die sich auch nach ihrem bald erfolgten Tode bei ihm erhielt. 1857 den 5. Sept. starb er in Paris. Seinen Anhängern war er fast ein Heiliger. Er ist der Gründer der positivistischen Schule und glaubte selbst, daß man mit der positiven Philosophie an dem höchsten erreichbaren Ziel angelangt sei.

Die Lehre Comtes ist teils aus den mathematischen und positiven Wissenschaften, teils aus dem Saint-Simonismus hervorgegangen. Ihr fundamentaler Charakter besteht darin, daß sie alle Phänomene als notwendige Folgen unänderlicher Naturgesetze betrachtet. Während es der Zweck des Positivismus ist, diese Naturgesetze zu entdecken und auf eine möglichst geringe Zahl zu beschränken, hält Comte die Untersuchungen über das, was man Anfangs- oder Endursachen nennt, für ganz unausführbar und geradezu sinnlos; so erklärt er z. B. die Vorgänge im Universum sämtlich aus dem Newtonschen Gravitationsgesetz, weil diese Theorie die außerordentlich verschiedenen astronomischen Erscheinungen als eine und dieselbe nur unter verschiedenen Gesichtspunkten angesehene Tatsache erweist, welche selbst eigentlich nichts weiter als die einfache Verallgemeinerung einer äußerst gewöhnlichen und bekannten Erscheinung ist, des Schwergewichts der Körper an der Oberfläche der Erde. Nun ist es aber unmöglich, Attraktion und Schwere in ihrem Wesen und ihren Ursachen zu ergründen; das sind Fragen, die man den Einbildungen der Theologen und Spitzfindigkeiten der Metaphysiker überlassen muß. Beweis dafür ist die Tatsache, daß alle Denker, die sich mit ihnen abgemüht haben, immer nur ein Prinzip auf das andere zurückführen konnten.

Nachdem C. jede Möglichkeit einer Metaphysik verworfen hat, unternimmt er, seine eigene Lehre aufzubauen. Diese ruht auf zwei fundamentalen Gedanken: 1. der geschichtlichen Annahme der drei Stadien der Menschheit, 2. einer neuen Anordnung der Wissenschaften. Den ersten kann man etwa so wiedergeben: Der menschliche Geist geht notwendig durch drei Stadien hindurch, das theologische, metaphysische und positive. Im ersten erklärt der Mensch die Naturerscheinungen aus einem besonderen Willen der Objekte selbst oder eines übernatürlichen Wesens. Diese Anschauung selbst hat sich, nach einer durchaus nicht willkürlichen Ordnung, nacheinander in drei religiösen Formen dargestellt, im Fetischismus, Polytheismus und Monotheismus. In der zweiten Periode ersetzt der Geist, dem die Stetigkeit der Naturvorgänge aufgefallen, die

übernatürlichen und menschenähnlichen Ursachen durch abstrakte, verborgene Ursachen, scholastische Wesenheiten, realisierte Abstraktionen, wie Lebenskraft, Endzweck, und erklärt die Natur a priori, indem er sie subjektiv zu konstruieren sucht. Im dritten Stadium begnügt man sich, durch Beobachtungen einen Zusammenhang zwischen den Erscheinungen aufzufinden, ja durch Experimente in der Weise herzustellen, daß man jede Tatsache mit den ihr vorausgehenden Bedingungen verknüpft. Man ersetzt die Begriffe des Wesens, der Ursache durch denjenigen des Gesetzes. Dank dieser Methode ist die heutige Wissenschaft an die Stelle der früheren Metaphysik getreten. In dem Maße, wie sich jede Frage experimentell untersuchen läßt, geht sie aus dem Gebiet der Metaphysik in das der positiven Wissenschaft über. Die Absicht der positiven Philosophie besteht eben darin, den Übergang der Wissenschaft vom ersten Stadium zum dritten zu beschleunigen, vornehmlich aber den am meisten vernachlässigten Wissenszweig, die Gesellschaftslehre, für welche Comte das Wort Soziologie geschaffen hat, zu der Würde einer Wissenschaft zu erheben. Denn die Wissenschaften haben sich durchaus nicht in parallelem Fortschritt entwickelt. Jede einzelne Erkenntnis durchläuft die drei Stadien; denn die Menschheit hat sich keineswegs in einem bestimmten Zeitpunkt in allen Fächern des Erkennens auf derselben theologischen oder metaphysischen Stufe befunden: vielmehr geht die eine Wissenschaft rascher als die andere vorwärts. Darum hat die Anordnung der Wissenschaften gerade den Zweck, den heutigen Fortschrittsgrad einer jeden zu bestimmen und zu beweisen, daß sie alle trotz dieser ungleichen Entwicklung Zweige eines gemeinsamen Stammes sind. So gelangt das ganze System der Wissenschaften zu der bis jetzt der Philosophie allein vorbehaltenen Allgemeinheit und die Philosophie wiederum zu der besonderen Strenge der Wissenschaft.

Die Wissenschaften sollen nicht etwa auf ihren praktischen Nutzen hin getrieben werden. Es entsteht allerdings aus ihnen die Voraussicht und aus der Voraussicht das Handeln, aber sie haben eine erhabenere Bestimmung; sie sollen das fundamentale Bedürfnis unserer Intelligenz befriedigen, die Gesetze der Erscheinungen zu erkennen und die Tatsachen in eine leicht zu begreifende Ordnung zu bringen. Demnach ist von der positiven Philosophie das praktische Wissen wohl zu trennen. Man muß aber auch bei den rein theoretischen Wissenschaften zwei Gattungen unterscheiden; die eine ist allgemein und abstrakt, beschäftigt sich nur mit dem Auffinden von Gesetzen, unter welche mehrere Klassen von Vorgängen fallen. Die andere ist beschreibend, konkret, geht auf das Besondere; sie wird öfter mit den Namen der einzelnen Naturwissenschaften bezeichnet. Comte hat es nur mit den Wissenschaften der ersten Art zu tun, zu denen z. B. die Biologie gehört, die nur die allgemeinen Gesetze alles Lebens erforscht, während Zoologie, Botanik die besondere Lebensweise einzelner lebender Körper feststellen. Die zweite Klasse hat die erste immer zu ihrer Grundlage.

Für die Anordnung der ersten Gattung stellt Comte das Prinzip auf, daß der Prozeß der wissenschaftlichen Untersuchung der wechselseitigen Unterordnung der Phänomene entspricht. Die zusammengesetzten und einzelnen Phänomene sind anderen untergeordnet, welche allgemeiner, einfacher und um so leichter erkennbar sind. Also beginnt die Wissenschaft mit den allgemeinsten Merkmalen der Dinge, um von da zur Erkenntnis der verwickeltesten Vorgänge zu gelangen. Daraus folgt, daß man bei einer Anordnung der Wissenschaften gerade wie in der Wirklichkeit für jede einzelne Erkenntnis die Wahrheit einer allgemeinen Kenntnis voraussetzen muß, die man als Vorstufe für eine mehr konkrete zu betrachten hat. Die Basis aller Wissenschaften bildet die Mathematik; dann folgt die Astronomie, die Physik, die Chemie, die Biologie und

die Soziologie. Die Philosophie selbst ist keine getrennte Wissenschaft mehr, sondern bearbeitet die allgemeinen Grundsätze der aufeinander folgenden Wissenschaften und setzt jede neue Entdeckung mit dem allgemeinen Systeme in Verbindung.

So erklärt man sich leicht, warum die Soziologie erst nach der Biologie und erst a fortiori nach der Chemie, d. h. nach Lavoisier und Cuvier, in das positive Stadium eingetreten ist. Bei ihr hat man bisher durchaus nur die theologische und metaphysische Methode in Anwendung gebracht. Als Hauptvorteil der ganzen positiven Philosophie muß man nun betrachten, daß sie der Soziologie wieder ihren rechten Platz angewiesen hat und sie als eine feste Grundlage für die Umgestaltung der bürgerlichen Gesellschaft ansieht.

Nach welcher Methode hat man nun diese neue Gesellschaftslehre zu bearbeiten? Wie bei anderen Wissenschaften bleibt jede metaphysische Annahme ausgeschlossen, die gegebenen Tatsachen werden vielmehr der Beobachtung und Analyse unterworfen, damit man ihre allgemeinen Gesetze mit Hilfe der vorhergehenden Wissenschaft, der Biologie, feststellen kann. Hier sind die Tatsachen ein Erzeugnis der Geschichte: Wir beginnen also mit der Isolierung bestimmter geschichtlicher Tatsachen, entwickeln aus den gemeinsamen Kennzeichen allgemeine Regeln, und wenn diese Regeln mit den vorher erkannten biologischen Gesetzen der menschlichen Natur übereinstimmen, so können wir die Beweisführung für gültig halten. Ferner unterscheidet Comte in der Soziologie die Statik und Dynamik. Die Statik hat es mit den allgemeinen Bedingungen der sozialen Existenz von Individuum, Familie und Gesellschaft zu tun. Die Individuen verbinden sich zur Gesellschaft, und zwar nicht aus Nützlichkeitsrücksichten, sondern vermöge ihres Geselligkeitstriebes. Die Dynamik beschäftigt sich mit den allgemeinen Gesetzen der sozialen Entwicklung. Comte gibt hier eine Art geistreicher und scharfsinniger Philosophie der Geschichte, wobei die drei Stadien für die intellektuelle Entwicklung die Hauptrolle spielen. Auf praktischem Gebiet ist der Hauptfortschritt der vom kriegerischen zum industriellen Leben. Die Entwicklung des Menschen ist eine krumme Linie, die sich der geraden zwar sehr nähern kann, sie aber nie erreicht. Nun läßt sich aber in jedem bestimmten Zeitpunkt eine stetige Beziehung zwischen dem sozialen Zustande und der geistigen Entwicklung der Individuen konstatieren. Im allgemeinen besteht der Fortschritt der Rassen darin, daß das eigentlich menschliche das tierische Element immer stärker überwiegt. Die Geschichte der geistigen Entwicklung wird also der Schlüssel des sozialen Prozesses sein, und dieser Schlüssel ist eben in dem Gesetze der Zustände zu finden. An diese Grundbegriffe knüpft Comte eine ganze Philosophie der Geschichte an, die sehr reich an höchst bedeutungsvollen Ansichten ist. Er bemerkt z. B., daß der Übergang vom theologischen zum positiven Zustande dem Übergang von der kriegerischen zur industriellen Staatsform in der Geschichte entspricht; daß der Katholizismus darin sehr verdienstlich gewesen ist, daß er jederzeit die geistliche von der weltlichen Macht getrennt gehalten hat; daß man immer mehr dazu neigt, einen solchen Zustand nicht mehr als durchaus gut oder schlecht, sondern als verhältnismäßig gut in Beziehung zu den Zeit- und Ortsbedingungen zu betrachten.

Wenn aber die Wissenschaft als solche sich von jeder eigennützigen Erwägung freizuhalten hat, so soll sie sich trotzdem, wenn sie einmal begründet ist, den praktischen Zwecken des Lebens unterordnen. Die positive Philosophie soll, sofern sie in die Soziologie einmündet, einem System von Regeln hinsichtlich des öffentlichen und privaten Lebens, einer Politik und einer Religion zugrunde gelegt werden. Ein solches System hat Comte sowohl durch sein persönliches

Bemühen, wie auch durch seine der „Philosophie positive“ nachfolgenden Werke zu begründen gesucht. Sein Bestreben geht auf nichts Geringeres, als auf die Organisation des ganzen menschlichen Lebens, wobei er Verstand, Empfindung und Willen mehr befriedigt, als alle früheren sozialen Systeme. Er bleibt seinem Grundprinzip treu, daß die politischen und ökonomischen Veränderungen ohne Wirkung auf den sozialen Fortschritt sind, wenn nicht damit eine sittliche Umwandlung der Individuen verbunden ist. Der erste Schritt eines Reformators liegt demnach in der siegreichen Überwindung des Egoismus durch den Altruismus, d. h. durch das eigentliche soziale Gefühl.

Um dieses Übergewicht des Altruismus herbeizuführen, darf man sich nicht damit begnügen, die Intelligenz anzurufen, sie würde hier als Aktionsprinzip nicht stark genug sein. Doch muß man sich zugleich hüten, die Intelligenz dem Gefühl zu unterwerfen, wie es der Katholizismus getan hat. Vielmehr gilt es, eine Systematisierung der Gefühle vorzunehmen und unsere Vernunft freiwillig in den Dienst unseres Herzens zu stellen. Übrigens lehrt uns die Geschichte, daß eine solche Unterordnung sich nur in einer religiösen Genossenschaft ermöglichen läßt. Verträgt sich aber die Religion mit einer positivistischen Philosophie? Comte weist sowohl den Theismus wie Pantheismus zurück, gerade so wie anderseits den Atheismus und Materialismus, weil es lauter Lehren sind, die aus metaphysischer Reflexion hervorgegangen sind. Indem er so Gott und Natur abweist, findet er nur noch die Menschheit vor sich, und sie macht er nun unter dem Namen „Großes Wesen“ (*grand Être*) zum Gegenstand eines neuen Kultus. Dieses Wesen läßt das Individuum in Zeit und Ausdehnung unendlich weit hinter sich und lenkt uns geradezu souverän vermöge des unvergleichbaren Einflusses, den die Vergangenheit der Menschheit und die Sorge um ihre Zukunft auf unser Geschick ausüben. Aber es ist dies keineswegs die Idee eines abstrakten, unserer Sphäre fremden Herrn, vielmehr erfassen wir sein Wesen durch eine Art unmittelbaren Ergreifens, so daß er der Gegenstand unseres Wissens und Handelns, unserer Liebe werden kann. Es ist unsere Pflicht, daran zu arbeiten, daß wir ihn festhalten und sein Wesen in uns entwickeln. Daher die Formel des Positivismus: Liebe als Prinzip, Ordnung als Grundlage, Fortschritt als Ziel. Familie und Vaterland sind Gegenstände einer zwischen der Menschheit und dem Individuum vermittelnden Verehrung. In der weiteren Ausführung seiner Lehre hat C. das Zeremoniell (den äußeren Dienst) der positivistischen Religion aufs genaueste angeordnet. Er richtete einen zweifachen Kult ein. Der Privatkult besteht darin, daß man die Erinnerung an unsere Lieben wachruft; der öffentliche Kult besteht in der gemeinsamen Pflege des Gedächtnisses der großen Männer. Comte wollte nicht weniger als 84 Festtage, erfand einen positivistischen Kalender, in dem jeder Tag, jede Woche und jeder Monat einem großen Manne geweiht war, und richtete endlich neun Gesellschaftssakramente ein. Er träumte von einem Aufbau der positivistischen Gesellschaft auf dem Plan der Gesellschaft des christlichen Mittelalters, dachte den Priestern hierbei aber nur die rein moralische Rolle von Ratgebern, Erziehern und Richtern zu, welche über Tüchtigkeit oder Untüchtigkeit entscheiden sollten. Die Frau bleibt vom öffentlichen Leben entfernt. Aber vermöge ihres Waltens in der Familie wird sie zu einer wahren Priesterin. Sie läutet den Mann und ist für ihn das Band, das ihn mit der Menschheit verknüpft.

Logik und Ästhetik haben in Comtes Philosophie keinen Platz, wohl aber die Moral, obgleich Comte seine Theorie von der Unterordnung des Egoismus unter das moralische Interesse der Menschheit nicht systematisch entwickelt hat. Eine bedeutendere Lücke aber ist der freiwillige Verzicht auf jegliche Psychologie. Die innere Beobachtung verwirft Comte vollständig, da sich der einzelne während

seines Denkens nicht in zwei Persönlichkeiten teilen könne, von denen die eine denke, während die andere beobachte. Das beobachtende Organ sei in diesem Falle mit dem beobachteten dasselbe, und hiermit schon soll die psychologische Methode ihrem Prinzip nach fallen. Die geistigen Funktionen können nur in bezug auf das Organ, das sie ausführt, erforscht werden — damit hat es die Phrenologie zu tun — und auf die Phänomene ihrer Vollziehung —, damit hat es die Naturgeschichte des Menschen zu tun, freilich diese nicht unmittelbar mit der Ausführung, sondern nur mit den Resultaten derselben.

§ 47. Die zweite Periode der Geschichte der französischen Philosophie im neunzehnten Jahrhundert entspringt, wie die erste, aus einem politischen Umsturze. Die Enttäuschungen, die der Februarrevolution (1848) folgten, und das Auftreten des zweiten Kaiserreichs hatten, auch in den denkenden Kreisen, eine allgemeine Entmutigung verursacht. Freilich erhalten einige selbständige Anhänger des Spiritualismus, wie Ravaisson, Secrétan und Vacherot, eine Überlieferung spekulativer Forschungen aufrecht. Im allgemeinen aber verfällt der Eklektizismus in einen trockenen und schulmäßigen Synkretismus. Unter den Positivisten weichen einige, darunter Comte selbst, von den strengen Methoden der Wissenschaften ab und geraten in einen mystischen Menschheitskultus; andere verzichten auf alle dogmatische Bearbeitung der metaphysischen Probleme und begnügen sich, wie Renan, mit einem dilettantenhaften Probabilismus, oder, wie Taine, mit genaueren Forschungen auf dem Gebiete der experimentellen Psychologie, der Kunst- und Sittengeschichte und der Soziologie. Diese letzte Richtung wurde von ausländischen Einflüssen, die sich gerade damals erheblich fühlbar machten, begünstigt. Taine führte Stuart Mills Philosophie in Frankreich ein, während Ribot späterhin das Publikum mit den Methoden und den Resultaten der neueren englischen und deutschen Psychologie bekannt machte. So bildete sich eine starke Schule von Psychologen und Psychophysiologen, die sich heutzutage des besten Fortschrittes erfreut. Das 1859 erschienene Hauptwerk Darwins über die Entstehung der Arten und die ganze sich daran anknüpfende Entwicklungsphilosophie von Spencer, welche in Frankreich heftige Streitigkeiten hervorrief, trugen auch dazu bei, das Mißtrauen der Denker gegen alle Erklärung des Weltprozesses durch absolute Grundsätze zu erregen. Jedoch versuchen Durand de Gros, Fouillée und Guyau die natürliche Evolution mit Hilfe der psychologischen Begriffe der Kräfte auszulegen und darauf eine reelle Metaphysik aufzubauen.

Während des letzten Jahrzehntes des zweiten Kaiserreichs erhob sich die Spekulation aus dem niederdrückenden Mißkredit, in dem sie eine Zeitlang gestanden hatte. Zwei Denker ersten Ranges, Renouvier und Lachelier, der erste durch seine „Critique générale“, das einzige

vollständige in Frankreich seit Malebranche erzeugte System, der andere durch seinen anregenden Unterricht auf der Ecole Normale Supérieure, erfrischten den Sinn für die ewig gültigen Lehren der Philosophie und erregten einen kräftigen Aufschwung des philosophischen Denkens. Zwar lassen sich in dieser Bewegung sehr verschiedene Richtungen unterscheiden, die man im einzelnen nicht genau formulieren kann. Doch ist es unverkennbar, daß Renouvier und Lachelier gemeinsam vom Kritizismus ausgehen und auf eine Philosophie der Freiheit abzielen. Renouvier aber, der Stifter des französischen Kritizismus, trennt sich von Kant darin, daß er das Dasein von Dingen an sich zurückweist und die Metaphysik nur auf die Forderung des sittlichen Bewußtseins stützt, indessen Lachelier und mehrere seiner Schüler, darunter Boutroux, der Wissenschaft nur die Erkenntnis der phänomenalen Welt einräumen, die Notwendigkeit einer Metaphysik aber zugleich aus den Bedingungen des Denkens und des Handelns herleiten.

Der erste internationale philosophische Kongreß, abgehalten bei Gelegenheit der allgemeinen Ausstellung vom Jahre 1900 vom 1. bis 5. August auf Veranlassung der Direktion der *Revue de métaphysique et de morale*, ist ein Ereignis, welches als bedeutsames Zeugnis für den ansehnlichen Aufschwung der philosophischen Studien in Frankreich während der letzten Jahre bezeichnet zu werden verdient. Es ist beschlossen worden, den Kongreß periodisch wieder abzuhalten. Der zweite Kongreß fand in Genf, September 1904, statt.

Zeitschriften und Gesellschaften. Erst in dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts hat die französische Philosophie begonnen, ihre speziellen Organe zu haben. Von 1867—1883 erschien die „*Philosophie positive*“, eine positivistische, in Paris erscheinende *Revue*, welche von E. Littré und G. Wyruboff, dann nach Littrés Tode von Robin und G. Wyruboff geleitet wurde. Renouvier veröffentlichte 1867 und 1868 „*L'année philosophique*“, Paris, eine jährliche *Revue*, welche die hauptsächlichsten philosophischen Erzeugnisse des Jahres kritisch behandelte. Im Jahre 1872 gründete er die „*Critique philosophique*“, Paris, eine erst wöchentliche, dann monatliche, philosophischen, politischen und moralischen Fragen gewidmete Zeitschrift, in welche er beinahe allein mit F. Pillon und L. Dauriac schrieb. Sie erschien bis 1889. Um sie zu ersetzen, nahm F. Pillon 1890 die Publikation von „*L'année philosophique*“ in einem Bande jährlich wieder auf. Seit 1876 erscheint monatlich die „*Revue philosophique de la France et de l'Etranger*“, unter der Leitung von Th. Ribot, die allen Lehren und allen Fragen offen steht, vornehmlich den Arbeiten über experimentelle Psychologie und Psychophysik. Mit Rücksicht auf den neuen Aufschwung der Untersuchungen über Metaphysik und Moral gründete Xavier Léon 1893 die „*Revue de métaphysique et de morale*“, welche alle zwei Monate in Paris erscheint. Die „*Société française de philosophie*“ wurde 1901 gegründet. Sie hält regelmäßige Sitzungen ab, in welchen philosophische Probleme von gegenwärtigem Interesse und genauere Definitionen des philosophischen Gesprächs besprochen werden. Berichte dieser Sitzungen erscheinen seit 1901 in Paris, in dem „*Bulletin de la Société française de Philosophie*“, ein Band jährlich. Die „*Revue de philosophie*“ (Directeur E. Peillaube), gegründet in Paris 1900, alle zwei Monate erscheinend, beabsichtigt zugleich die Spezialisten der Wissenschaften und

die Metaphysiker an der fortschreitenden Verbindung der Wissenschaften mitarbeiten zu lassen. Die „Revue de synthèse historique (Directeur H. Berry)“, gleichfalls 1900 in Paris gegründet, versucht, dem Mißbrauche der Analyse in Geschichte und Soziologie entgegenzuarbeiten und aus diesen Wissenschaften die möglichen Verallgemeinerungen zu gewinnen. Organe der katholischen Philosophie sind: „Annales de philosophie chrétienne“, welche 1878 in Paris infolge der Encyclica Leos XIII. über die Philosophie gegründet wurden; „La revue néo-scholastique“, seit 1893 von der philosophischen Gesellschaft in Löwen herausgegeben, und die „Revue Thomiste“, seit zwei Jahren in Paris und Freiburg i. d. S. veröffentlicht und von dem R. P. Coconier geleitet. In Lausanne wird die *Revue de Théologie et de Philosophie* von H. Vuilleumier und Ph. Bridel herausgegeben. Außerdem sind einzelne Zweige der Philosophie, welche sich zu unabhängigen Wissenschaften ausgebildet haben, Gegenstand besonderer Zeitschriften und Sammlungen geworden. Die physiologische Psychologie hat zum Organ „Bulletin des travaux du laboratoire de psychologie physiologique de la Sorbonne“ (1892 u. folg.), welches in Paris von H. Beaunis und A. Binet herausgegeben wird. Diese beiden Gelehrten veröffentlichen auch „L'année psychologique“ (Paris 1895 u. folg.), worin jährlich ein Auszug der psychologischen Arbeiten der ganzen Welt gegeben wird. Dariex leitet seit 1890 in Paris die „Annales des sciences psychiques“. Im Jahre 1900 wurde das „Institut général psychologique“ in Paris begründet, welches Besprechungen über psychologische Fragen hält und ein Bulletin sechsmal jährlich veröffentlicht. Seit demselben Jahre widmet sich die Société libre pour l'étude psychologique de l'enfant in spezieller Weise der psychologischen Beobachtung des Kindes, und gibt auch ein Bulletin, in Paris, heraus. In Genf erscheinen, seit 1904, die „Archives de Psychologie“, von Th. Flournoy und Ed. Claparède herausgegeben. Seit 1905 erscheint in Paris das von den Professoren Pierre Janet und G. Dumas redigierte „Journal de Psychologie“. R. Worms hat 1893 eine „Revue internationale de sociologie“ und 1894 eine „Année sociologique“ gegründet. Endlich ist es von Wert, um der Entwicklung der philosophischen Bewegung in Frankreich zu folgen, Einsicht zu nehmen in die Zeitschriften: „Revue des deux mondes“, „Journal des savants“, „Revue scientifique“, „Revue des sciences pures et appliquées“, „Revue occidentale“, „Bibliothèque universelle“, „Revue d'hypnotisme“, „Revue d'anthropologie“, „La Revue“, „Revue Néo-latine“, „La Quinzaine“, „Revue bleue“, „Revue scientifique“ etc.

Über die französische Philosophie während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts handeln: Ravaissan, Janet, H. Michel, Caro, Ch. Renouvier, opp. cit. (s. ob.); außerdem: E. Vacherot, *La situation philos. en France*, in: *Rev. des deux mondes*, Bd. LXV, 1868; Secrétan, *La philos. franç. sous le second Empire*, in: *Biblioth. univ. et revue suisse*, Oct. 1868; Paul Janet, *La crise philos.*, Par. 1865; ders., *La philos. franç. contempor.*, 2. Aufl., ebd. 1879 (vergl. darüber T. Mamiani, in: *La philos. delle scuole ital.*, Febr. 1880); Ad. Franck, *Moralistes et philosophes*, Par. 1872, 2. Aufl. 1874; ders., *Essais de crit. philos.*, ebd. 1885 und: *Nouv. essais*, 1890; Th. Ribot, *Philos. en France*, in: *Mind*, Bd. II, 1877; J. J. Borelius, *En Blick på den nuvarande Filosofien i Frankrike* (Aftryk ur nordisk Tidskrift), 1880, auch deutsch; A. Fouillée, *Crit. des syst. de morale contempor.*, Par. 1883, 2. Aufl. 1887; ders., *Le mouvement positiv. et la conception sociol. du monde*, Par. 1896; ders., *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, Par. 1896; V. Maumus, *Philosophes franç. contempor.*, Par. 1891; L. Dauriac, *Vorrede von: Croyance et réalité*, Par. 1893; Ad. Lasson, *Jahresber. über Erscheinungen d. französ. Litt. in französ. Spr. aus den Jahren 1889 u. 1890*, *Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr.* 101, 1893; V. Brochard, *Compte rendu des ouvrages de philos. publiés en franç. pend. l'année 1893 et l'année 1894*, A. f. s. Ph., 1 u. 2, 1895, 1896; Paul Janet, in: *Princip. de métaph. et de psychol.*, Bd. II, Paris 1897; L. Arréat, *Dix ans de philosophie (1891—1900)*, Paris 1901; J. Bourdeau, *Les maîtres de la pensée contemporaine*, Paris 1902.

Über den „Congrès international de philosophie“ siehe: *Revue de métaph. et de morale*, Sept. 1900, Nov. 1904, *Bibliothèque du Congrès intern. de philos.*, 4 Bde., Par. 1900—1902.

§ 48. Fortsetzung und Erneuerung des Spiritualismus.

Die sehr zahlreichen Schüler Cousins haben meist seine Lehre weder geändert noch merklich bereichert. Sie halten die dreifache Unterscheidung von: Gott und Welt, göttlicher Tätigkeit und menschlicher Tätigkeit, Seele und Körper ohne Konzession aufrecht. Dagegen haben sich viele unter ihnen der Kritik und der Geschichte der philosophischen Lehren mit Glück gewidmet. Viele sind unter Cousins direktem Einflusse nur tüchtige Gelehrte und Historiker gewesen. Unter letzteren nennen wir vorzüglich: Th. H. Martin, Chaignet, Franck, Hauréau, Saisset, Bouillier. P. Janet und Caro sind besonders die Polemiker der spiritualistischen Schule, die unermüdlichen Kritiker des Positivismus und des Materialismus gewesen. Als unabhängiger Jünger sucht Bordas-Demoulin den durch die Cartesianer gelassenen Zwischenraum zwischen Ausdehnung und Gedanken auszufüllen. Die Ausdehnung ist nur die sinnliche Außenseite der Körper, die Realität ist im Grunde Idee, Geist. Diese Auffassung der Grundeinheit des Realen ist in weiterem Umfange durch einen Denker ersten Ranges, Ravaisson (1813—1900), wieder aufgenommen worden. Er betrachtet die Natur als Spiegelbild des Geistes, als gewollte freiwillige Abschwächung der göttlichen Tätigkeit, welche dem Universum einen Teil ihrer Vollkommenheit überläßt, um ihm eine Entwicklung nach der Vollkommenheit hin zu gestatten.

Die zwanzig letzten Jahre des neunzehnten Jahrhunderts haben eine tätige katholische Philosophie, welche den Thomismus mit der modernen Wissenschaft zu vereinigen hofft, wieder aufleben sehen.

Die bedeutendsten Gelehrten und Historiker, welche sich der Cousinschen Schule anknüpfen, sind: J. Damiron (1794—1862), *Essai sur l'hist. de la philos. en France au XIX^e siècle*, 2 vol. Par. 1828, 3. éd. 1834; *Mémoires pour servir à l'hist. de la philos. au XVIII^e siècle*, 3 vol. ibid. 1857—1862. Th. H. Martin (1813—1884), *Etudes sur le Timée de Platon*, 1841; *Hist. des sciences physiques dans l'antiquité*, 1849. A. Chaignet, *La vie de Socrate*, 1871; *Pythagore et la philos. pythagor.* 1873, 2. éd. 1875; *Essai sur la psychol. d'Aristote*, 1884; *Hist. de la psychol. des Grecs*, 3 vol. 1887—1890. Ch. de Rémusat, Abélard, 1845; St. Anselme de Cantorbéry, 1853—1868; Bacon, 1857. B. Hauréau (1812—1896), *Hist. de la philos. scolast.*, 2 vol. 1870—1880. Ad. Franck (1809—1893), *La Cabbale, ou la philos. relig. des Hébreux*, 1843, 2. éd. 1889; *Réformateurs et publicistes de l'Europe*, 2 vol. 1863—1881. Er war Redakteur des *Dictionnaire des sciences philos.*, 6 vol. 1844—1852; 2. éd. 1 vol. 1875, und verfaßte eine wertvolle *Philosophie du droit pénal*, Par. 1863. S. über ihn Fr. Picavet, *Rev. internat. de l'enseignement*, vol. 40, 12.

Andere waren außer Geschichtsforschern tätige Verteidiger des Spiritualismus: Em. Saisset (1814—1863) veröffentlichte seine kritische Studie: *Le scepticisme, Aénésidème, Pascal et Kant* (1865, 2. éd. 1867), und stützte den Spiritualismus vom religiösen Standpunkte aus in seinem *Essai de philos. relig.*, 1859, 3. éd. 1862. J. Simon (1814—1896) schrieb: *Hist. de l'Ecole d'Alexandrie*, 2 vol. 1844—1845, 2. éd. 1861, und versuchte die Anwendung des Spiritualismus in praktischen Fragen

in: *Le devoir*, 1854, 14. éd. 1886; *La religion naturelle*, 1856, 8. éd. 1883; *La liberté de conscience*, 1857, 6. éd. 1883; *La liberté*, 1859, 4. éd. 1871—1872; *L'ouvrière* 1863, 9. éd. 1891; *L'école*, 1866, 11. éd. 1886, etc.

Fr. Bouillier (1813—1899) hat geschrieben: *Hist. et crit. du Cartésien*. (2 vol., Par. 1842); außerdem hat er in seinem bedeutendsten, dogmatischen Werke: *Le principe vital et l'âme pensante* (Par. 1862, 2. éd. 1873) einen dem stahlschen Animismus verwandten Standpunkt eingenommen.

Paul Janet, geb. in Paris, den 30. April 1823, Secretär V. Cousins (1888), Professor an der Universität zu Strassburg (1848—1856), am Lycée Louis-le-grand (1856—1866), zuletzt in der Sorbonne (1864—1898), gest. in Paris, den 5. Okt. 1899, repräsentiert die Vermittelung zwischen dem Spiritualismus und dem Geiste der freien Forschung und wendet in der Kritik eine sehr liberale Methode der Interpretation an. Als Historiker hat er geschrieben: *Histoire de la philos. mor. et polit. dans l'antiq. et dans les temps mod.* 2 vol. 1858, 3. éd. 1887 unter dem Titel: *Hist. de la sc. polit. dans ses rapports avec la morale*, 1887; *Etudes sur la dialect. dans Platon et dans Hegel*, 1860; *La philos. franç. contemp.*, 1879; *Les orig. du social. contemp.*, 1883; *V. Cousin et son oeuvre*, 1885; *La philos. de Lamennais*, 1890. Als Kritiker bekämpfte er den büchnerschen Materialismus in: *Le matériel. contemp. en Allem.*, 1864, ins Englische übersetzt von G. Masson, Lond. 1866, ins Deutsche von K. A. v. Reichlin-Meldegge, Paris u. Lpz. 1866. Seine dogmatischen Schriften sind besonders den moralischen und aktuellen Fragen gewidmet: *La famille*, 1855, 6. éd. 1865; *Philos. du bonheur*, 1862, 3. éd. 1868; *Eléments de morale* 1869; *Les problèmes du XIX^e siècle*, 1872, 2. éd. 1873; *La morale*, 1874; *Les causes finales*, 1877; *Principes de métaphysique et de psychologie*, 2 vol., Par. 1897. S. über Janet Bergson, *La Phil. de J.* in: *Rev. philos.*, Nov. 1897. Dauriac, *La Philos. de M. P. Janet*, in: *L'Année philos.*, 8^{er} Jahrgang, 1898; G. Séailles, P. J. in: *Revue Bleue*, 21. Jan. 1899.

Die folgenden Philosophen endlich trachten mehr danach, den Spiritualismus mit der christlichen Dogmatik in Einklang zu bringen: Ern. Naville, Professor in Genf, in *Le christianisme, sept discours*, 1878; *La logique de l'hypothèse*, 1880; *La physique moderne*, 1883, 2. éd. 1890; *Le libre arbitre*, 1890, 2. éd. 1898. *La définition de la philosophie*, Par. 1894; *Les Philosophies négatives*, Par. 1099. — E. Caro (1826—1887) bekämpft in *L'idée de Dieu* (1864, 4. éd. 1873) die theologische Auffassung von Vacherot, Renan und Taine. Seine *Problèmes de morale sociale*, 1878, sind gegen die positivistische, naturalistische und evolutionistische Moral der Zeitgenossen gerichtet. Sein Schüler L. Ollé-Laprune (geb. 25. Juli 1839, starb 13. Febr. 1898 als Professor an der Ecole Normale supérieure) hat veröffentlicht von historischen Schriften: *La philosophie de Malebranche*, 2 vol. 1870, und *Essai sur la morale d'Aristote*, 1881. In seinen dogmatischen Schriften: *De la certitude morale*, 1880, 2. éd. 1893; *La philos. et le temps présent*, 1891; *Les sources de la paix intellectuelle*, 1892, 2. éd. 1893; *Le prix de la vie*, 1894, versucht er zu beweisen, daß Naturphilosophie und Moral das menschliche Bedürfnis nach Vollkommenheit nicht befriedigen können, wenn nicht christliche Metaphysik die vernünftige Spekulation krönt. Über ihn s.: M. Blondel, L. Ollé-Laprune (broch.), Par. 1899. Bazaillas, un philosophe de la certitude et de la vie, *Rev. des deux-mondes*, Nov. 1899. Boutroux, *La vie et les oeuvres de Léon O.-L.*, *Rev. de ph.*, 1903/04.

Keiner dieser Philosophen hatte sich beträchtlich von der Lehre Cousins entfernt. Doch erwacht zeitig eine reaktionäre Bewegung innerhalb der spiritualistischen Schule selbst mit Bordas-Demoulin, Ravaisson, Secrétan und Vacherot. Der erstere trennt sich im Namen der Wissenschaft vom Eklektizismus, die drei andern entlehnen die neue Geistesrichtung, welche sie sichtlich zu einem spiri-

tualistischen Monismus führt, der deutschen Philosophie, besonders Kant, Schelling und Hegel.

Der Mathematiker Bordas-Demoulin (1798—1859) wagte es zuerst, Cousin in seiner 1834 veröffentlichten *Lettre sur l'éclecticisme et le doctrinarisme* anzugreifen. Seine hauptsächlichsten philosophischen Schriften sind: *Le Cartésianisme*, mém. couronné p. l'Acad. des Sc. mor. et polit., 2 vol., Par. 1843; *Mélanges philos. et relig.*, Par. 1855; *Oeuvres posthumes*, 2 vol., Par. 1861. B.-D. nahm die Gedanken Malebranches wieder auf und behauptete, die Idee sei wirklich, und die Wirklichkeit sei Idee; den Gedanken kennen, heiße die wirkliche Substanz, d. i. den Menschen und Gott, kennen. Jede Substanz besteht nach ihm aus zwei Bestandteilen, der eine unterliegt mathematischer Schätzung, die Größe, der andere entzieht sich jeder genauen Messung, die Vollkommenheit oder auch die Kraft, welche Ursache dieser Vollkommenheit ist. In der unorganischen Welt herrscht die Größe der Ausdehnung, der Gegenstand der Mathematik, vor, in der organischen Welt, wo die Kraft vorherrscht, dient die Mathematik nur zur Stütze und zum Symbol der Erkenntnis; die moralische Welt endlich, welche Gegenstand der Metaphysik ist, entzieht sich jeder quantitativen Messung. Indessen wird der menschliche Geist durch die Klarheit und die Einfachheit der Mathematik dazu gebracht, überall nur Ausdehnung und Mechanismus zu sehen; in Wahrheit kann die Mathematik nur das Wirkliche in etwas Unwirkliches auflösen, die Körper selbst aber haben etwas mehr in sich als Größe, sie haben teil an der Vollkommenheit, sonst wären sie nicht, und durch die Vollkommenheit erklärt sich die Größe, demnach ist nicht die Mathematik, sondern die Metaphysik die herrschende Wissenschaft. Üb. B.-D. s. Ravaisson, op. cit.; Fr. Huet, *Hist., de la vie et des oeuvres de B.-D.*, Par. 1861; E. de Vernejoul, *Un essai de rénov. philos. au XIX^e s.*, Montauban 1881.

Fr. Huet (1814—1869), Prof. in Gent, war eifriger Schüler von B.-Demoulin in seinen Werken: *La science de l'esprit*, Par. 1864; *La révolution philos. au XIX^e siècle*, Par. 1867, 2. éd. 1871, deutsche Uebersetzung von M. Hess, Lpz. 1868.

Ravaisson-Mollien, Felix, geb. in Namur 1813, hörte Schelling in München, lehrte 2 Jahre Philosophie in Rennes, war jahrelang Inspektor des höheren Unterrichtswesens, widmete sich besonders ästhetischen und archäologischen Studien und starb in Paris 1900. Seine philosophischen Schriften zeigen trotz ihrer kleinen Anzahl einen mächtigen und eigenartigen Denker. Es sind: *Essai sur la métaph. d'Aristote*, 2 vol., Par. 1837—1846; *De l'habitude*, thèse de doctorat, Par. 1838, wieder abgedr. in: *Rev. de métaph. et de morale*, B. II. 1894; *Les fragments philos. de Hamilton*, in *Rev. des deux mondes*, Nov. 1840; *Rapport sur le stoïcisme*, 1851; *La philosophie en France au XIX^e s.*, rapport rédigé pour l'exposition universelle de 1867, Par. 1868, 3. éd. 1889, deutsch von E. König, Eisen. 1889; *Rapport sur le prix V. Cousin*, gedruckt in der 2. u. 3. Ausg. des oben erw. Werkes: *La Vénus de Milo*, Par. 1892; *Morale et métaphysique*, in: *Rev. de métaph. et de mor.* I, 1893; *Testament philosophique*, daselbst, I, 1901.

Über R. s.: Franck, op. crit.; Chr. Renouvier, in: *Année philos.*, Par. 1868; Secrétan, in: *Biblioth. universel. et rev. suisse*, Nov. 1868; G. Séailles, R., in: *Rev. philos.* Bd. VI, 1878; L. Dauriac, R. philos. et critique, in: *La crit. philos.* 1885, Bd. II; E. Boutroux, *La philos. de F. R.*, in: *Rev. de métaph. et de mor.*, Nov. 1900; H. Bergson, *Notice sur la vie et les oeuvres de F. R. M.*, in: *Sciences et trav. de l'Acad. des sc. mor. et pol.*, 1904, Bd. I.

Schon im Jahre 1840 trieb R. eine lebhafte Kritik des Eklektizismus, welchen er beschuldigte, eine zu radikale Scheidung der zu erkennenden Dinge von dem erkennenden Geiste vorzunehmen. Immerhin ist er auf seine eigene Art Eklektiker:

er geht von Aristoteles, Leibniz und Schelling aus und erachtet, daß alle Systeme, ohne gleichen historischen Wert zu haben, doch zu „spiritualistischem Realismus“ hinneigen. Diese Auffassung macht sich schon von dem Essai über die Metaphysik des Aristoteles an fühlbar. Platon habe allerdings wohl gezeigt, daß sich die Materie nur durch die Idee zeige; aber die platonische Idee, weil allgemein, sei aller Wirklichkeit bar. Aristoteles hat also das Verdienst gehabt, dem wahren Spiritualismus durch Aufsteigen von der Idee zur tätigen Intelligenz, welche ihre Quelle ist, die Bahn zu öffnen. So wird es die Aufgabe der Philosophie sein, den Gegensatz von Materie und Geist genauer zu fassen, ebenso den von Fähigkeit und Tat, um sich dann zu dem höheren Gesichtspunkte, von dem aus eine Vereinigung möglich erscheinen würde, zu erheben. In der Abhandlung über die Gewohnheit (1838) erblickt R. in der Gewohnheit eine erste Verbindung zwischen Materie und Geist; denn diese Erscheinung sei nur bei einem mit Identität und wahrer Aktivität begabten Wesen möglich.

Die Studien über die philosophischen Fragmente Hamiltons gaben R. Gelegenheit, den Schotten gegenüber Stellung zu nehmen. Indem diese alleinige intellektuelle Analyse auf den Gedanken anwandten, fanden sie in dem Nachdenken des Gedankens über sich selbst nur Thatsachen; die Substanz entgeht ihnen. R. kehrt zur Methode des Maine de Biran zurück und wendet eine Methode des Nachdenkens, bei welcher alle Fähigkeiten der Seele, das Gemüt und der Verstand beteiligt sind, auf die Psychologie an. Durch diese Methode war Maine de Biran schon zu dem Begriff der Anstrengung (effort) gelangt. Ravaisson geht weiter: Die Anstrengung setzt die Neigung, den Wunsch, die Liebe voraus, die Liebe ist also bei letzter Analyse die Substanz der Seele.

Endlich gestattete der „Rapport sur la philosophie en France au XIX^e siècle, 1867“ Ravaisson, seinen Gedanken eine endgiltige Gestalt zu geben. Aus der Betrachtung der Lehren seiner Zeit löst er noch einmal den alten und notwendigen Gegensatz von Materialismus und Spiritualismus aus. Jede Erkenntnis kommt aus der Erfahrung, und jede Erfahrung geht auf die des Bewußtseins zurück. Wir bemerken in uns, nicht durch Induktion, wie dies Cousin wollte, sondern durch direkte Intuition, einen freien Willen, welcher das Vorbild alles dessen ist, was wir Ursache nennen, alles dessen, was wir von den anderen Wesen wissen. Durch den Willen sind wir nicht nur Zuschauer, sondern Urheber, Bildner unseres geistigen Lebens. Denn alle Tatsachen gehen auf Denken zurück, und Denken ist Wollen, eine Tätigkeit ausüben, auf sich selbst wirken. In der Natur verworren und zerfahren, sammelt sich der Gedanke und erhebt sich bis zur Einheit und Klarheit des Bewußtseins und von da bis zum höchsten Verständlichen und zum höchsten Wünschenswerten, bis zu Gott. Die Seele gelangt zu Gott weder durch Überlegung, noch durch intellektuelle Intuition; Kant hat die Wertlosigkeit dieser Erkenntnisarten, als auf das Absolute angewandt, dargelegt. Sie erfaßt Gott durch eine Intuition der ganzen Seele in ihrer ungeteilten Tätigkeit, durch eine unmittelbare Anschauung der Schönheit, der universalen Harmonie. Gott ist persönlich, seine Persönlichkeit spiegelt sich in der unsrigen, und die unsrige in der Natur ab. Denken ist Leben, ist Schaffen; der Gedanke schafft die Organismen und setzt sich durch das Unorganische hindurch fort. So ist die Natur gleichsam eine „Refraction des Geistes“, sie ist eine Abschwächung des höchsten Gedankens, welcher auf einen Teil seiner Tätigkeit verzichtet, um die Existenz einer Welt zu ermöglichen, welche unvollkommen ist, aber sich nach der Vollkommenheit hin entwickelt. In der zweiten Hälfte seines Lebens hatte sich R. mit lebhafter Neigung kunsthistorischen und archäologischen Studien gewidmet. Er sah in der Kunst eine der Wissenschaft überlegene Offenbarung, denn die Wissenschaft untersucht die Bedingungen des Lebens, der Schöpfung, wogegen

die Kunst selbst Leben und Schöpfung ist. Die Schönheit ist der in dem Stoffe sichtbare Geist. Über der Schönheit steht die Anmut, welche außer der Schönheit die Liebe, die Güte ausdrückt. Endlich über die reine und einfache Liebe erhebt sich die wahrhaft heroische Liebe, die, welche sich hingibt und wie der schaffende Gott auf sich selbst verzichtet, um in andern zu leben. Die griechische Mythologie hat diesen Begriff des leidenden Gottes, der im Christentum seinen vollständigen und lebendigen Ausdruck gefunden hat, schon geahnt.

Secrétan, Charles, war geboren am 19. Januar 1815 zu Lausanne, wo er später länger als dreißig Jahre Philosophie lehrte, und starb den 20. Januar 1895. Er hatte in München Schelling gehört. Seine hauptsächlichsten philosophischen Schriften sind: *De la philosophie de Leibniz*, Laus. 1840; *La philosophie de la liberté*, Par. 1849, 3. éd. 1879; *Recherches de la méthode*, 1857; *La raison et le christianisme*, Laus. 1863; *Principes de la morale*, Par. 1883; *La civilisation et la croyance*, Par. 1887; *Etudes sociales*, Lausanne 1889, deutsch mit Einleitung von E. Platzhoff, Freib. i. B., 1896; *Essais de philos. et de littérature*, Laus. et Par. 1896. Henri S. (der Sohn von Charles), *La Société et la morale*, Par. 1897.

Das zentrale Problem seiner Philosophie der Freiheit ist, zu wissen, wie die Welt der Erfahrung als Produkt einer freien und heiligen Persönlichkeit zu erklären sei, oder mit anderen Worten, den christlichen Glauben durch die Vernunft zu rechtfertigen. Das erste Prinzip, das Absolute, muß existieren und selbst Ursache seiner Existenz sein; es ist demnach eine sich verwirklichende Substanz, d. h. es ist lebendig: dieses Leben kann keine blinde Kraft sein, es muß ein Gesetz haben, welches vom Absoluten ausgeht; dieses ist also der Geist. Für den Geist ist der Gedanke nicht eine äußere Notwendigkeit, er ist Ursache seiner Spiritualität, d. h. er ist frei. Von diesem Gesichtspunkte aus werden die Hauptsätze des Christentums verständlich: Schöpfung heißt freie Hervorbringung der Welt; ursprüngliche Sündhaftigkeit heißt freier Widerstand des Menschen gegen das göttliche Gesetz; Erlösung und Unsterblichkeit heißt von Gott dem Menschen dargebotene Möglichkeit, frei zur göttlichen Ordnung zurückzukehren.

Später verzichtete Secrétan auf diese metaphysische Schlußfolgerung und erhob sich zur Religion, indem er einfach das menschliche Gewissen zum Ausgangspunkt nahm. Er bemerkt, daß die Individuen eng an einen sozialen Organismus gebunden sind, in welchem sich Freiheit und Solidarität unter der Bedingung einigen, daß die Verhältnisse der Menschen durch Liebe geordnet werden. Die Gerechtigkeit setzt die Liebe voraus und ist nur deren Grenze; die Moral setzt die Möglichkeit einer Einwirkung des Menschen auf die Natur voraus und folglich einen Zusammenhang des menschlichen Willens mit dem allgemeinen. Dieser Zusammenhang, welcher der Grundbestandteil der Religion selbst ist, ist auch eine Beziehung zwischen Solidarität und Liebe. Die Solidarität des Menschen in Christus ist demnach die letzte Antwort auf die politische und soziale Frage. — Über Secrétan s. Fouillée, op. cit.; Paul Janet, in: *Rev. des deux mondes*, 15. Apr. 1877; *L'évolution et le phénom. d'après S.*, in: *Crit. philos.* Bd. XIII; P. Fargues, *La rédemption d'après S.*, Montauban 1889; L. Mayer, *La christologie de S.*, das. 1891; E. Boutroux, *La philos. d. S.*, in: *Rev. de métaph. et de mor.*, 15. März 1895; F. Pillon, *La philos. d. S.*, I. *Métaphysique et Théodicée*, II. *Morale*, III. u. IV. *Observations historiques et critiques*, Par. 1898; J. Duproix, *Ch. S. et la philos. kant.*, Par. 1900. Ch. S. u. seine Beziehungen zur Kantischen Philos., *Kantstud.*, VI, 1902; E. Platzhoff, *Ch. S., der Philos. der Freiheit*, in: *Theol. Zeitschr. aus der Schweiz*, 1897.

Vacherot, Etienne, geb. in Langres den 29. Juli 1809, war Professor der Philosophie an der Ecole Normale und an der Sorbonne und republikanisches Mitglied der Nationalversammlung, 1871—1875, er starb 1897 zu Paris. Seine

Hauptwerke sind: *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vol., Par. 1846 bis 1851; *La métaphysique et la science*, 2 vol., Par. 1858, 2. éd. 3 vol., 1863; *Essais de philosophie critique*, Par. 1864; *La religion*, Par. 1868; *La science et la conscience*, 1870; *Le nouveau spiritualisme*, 1884. Von den Prinzipien des deutschen Idealismus durchdrungen, ist Vacherot ein unabhängiger Bundesgenosse des Spiritualismus. Er gibt dessen Grundgedanken zu, daß die Psychologie das Fundament der Metaphysik und die Seele ein einziges, tätiges und freies Prinzip sei. Er gibt auch zu, das moralische Gesetz sei absolut und von jedem Gewissen unmittelbar erkannt, aber in der Theodicee entfernt er sich von Leibniz, um sich Hegel zu nähern. Er bestreitet, daß die beiden göttlichen Eigenschaften der Unendlichkeit und der Vollkommenheit gleicherweise notwendig seien. Erstere ist im Gegensatz zur Endlichkeit notwendig begriffen, während die Unvollkommenheit nicht notwendig den Begriff Vollkommenheit hervorruft. Es ist nicht offenkundig, daß das unendliche Wesen vollkommen sei; wenn übrigens Gott nicht eine reine Abstraktion ist, wenn er ein wirkliches Wesen ist, muß er begrenzt, endlich unvollkommen sein. Das unendliche Wesen ist also für uns nur ein Ideal. Es ist ein Begriff höchster Einheit, welchen wir durch das Wissen und durch moralische Tätigkeit zu realisieren suchen. Die Theodicee existiert indessen mit demselben Rechte wie die Geometrie, welche, ohne eigentlich ein reales Objekt zu haben, doch den anderen Wissenschaften als Norm dient. So wird die Metaphysik, indem sie von dem falschen Begriffe des wirklich Unendlichen befreit ist, zur Wissenschaft der allgemeinsten Prinzipien des Wissens und Handelns.

Über Vacherot siehe: Secrétan in: *Rev. de théol. et de philos.*, 1859; Paul Janet, *La crise philos.*, in: *Rev. des deux mondes*, 1. Aug. 1864; Renouvier, *L'école appelée critique*, in: *La crit. philos.* Bd. III; V. Maumus, *op. cit.*; G. Séailles, *Philos. contemp.*, in *Rev. philos.* Bd. IX; Léon Ollé-Laprune, Vacherot, Par. 1898. Parodi, *La philos. de V.*, *Rev. de métaph. et de mor.*, 7, 1899.

Zur selben Zeit stand die Krausesche Philosophie, welche Ahrens in Belgien eingeführt hat, an der Universität Brüssel in großem Ansehen. Diese Lehre neigt in ihrem metaphysischen Ausgangspunkte zum Spiritualismus und in ihren religiösen und humanitären Folgerungen zum Positivismus. Der Hauptvertreter ist Tiberghien, Guillaume (geb. 1819, Professor in Brüssel, gest. 27. Nov. 1901). Dessen Hauptwerke sind: *Théorie de l'infini*, Brux. 1846; *Etudes sur la religion*, ib. 1857; *Psychologie: la science de l'âme dans les limites de l'observation*, ib. 1862, 3. éd. ib. 1879; *Introd. à la philos.*, ib. 1868, 2. éd. 1880; *Les commandements de l'humanité*, ib. 1872. S. über ihn: Leclère, Guill. Tiberghien 1819–1901, *Rev. de l'Université de Bruxelles*, VII, 7, 1902; M. Roussaux, *Tib. philosoph.*, *Rev. Néosc.* 1902.

Christliche Philosophie. Indem sich der Spiritualismus Cousins zum Gegner des Monismus und des pantheistischen Determinismus erklärte, war er der christlichen Dogmatik so günstig, daß sich in der Kirche, der Philosophie der Universität gegenüber, keine unabhängige christliche Philosophie zu konstituieren brauchte. De Maistre und de Bonald hatten keine Fortsetzer. Abbé L. Bautain (1796–1867), Schüler von Cousin, Verfasser einer *Phil. du christian.*, 2 vol., Par. 1835, und einer *Philos. psychol. expériment.*, 2 vol. 1839, und Abbé H. Maret (1804–1884), Verfasser eines *Essai sur le panthéisme*, 1839, 3. éd. 1845, und einer *Theodicée chrétienne*, 1844, 2. éd. 1850, nehmen die eklektische Lehre an und entwickeln sie mit dem Vorbehalte, daß der Verstand im Suchen nach der Wahrheit nicht genügt und zum katholischen Glauben seine Zuflucht nehmen muß.

Gegen die Mitte des Jahrhunderts zeigte sich eine interessante Bewegung innerhalb der französischen Geistlichkeit und an der Universität Löwen zugunsten einer Philosophie, welche unter dem Namen Ontologismus von Platon und

Malebranche ausgeht und sich dem italienischen Rosminismus, wie dem deutschen Güntherianismus nähert. Die Ontologen bemühen sich, zu zeigen, daß die Ideen nicht nur Verstandesobjekte, sondern Modi einer wahren, wirklichen Existenz sind, welche keine andere ist als Gott. Die Hauptvertreter dieser Lehre sind: Abbé Cartuyvels (geb. 1835, Professor in Löwen): *Leçons de psychol.*, Louvain 1869, und Abbé Hugouin (geb. 1823): *Ontologie ou étude des lois de la pensée*, 2 vol., Par. 1856—1857.

Man kann auch in Anknüpfung an diese platonisch-christliche Bewegung den bemerkenswertesten der katholischen, französischen Philosophen dieses Jahrhunderts erwähnen: Alphonse Gratry (1805—1872). Er war erst Artillerieoffizier, dann Priester des Oratoriums und führte 1851 gegen Vacherot heftige Polemik: *Lettres à M. Vacherot*, Par. 1851; *Cours de philos.*, 8 vol., *ibid.* 1861—1862; *La philosophie du Credo*, *ibid.* 1861; *Les sophistes et la critique*, *ibid.* 1864. Nach Gratry ist der fundamentale Irrtum, welcher allerseits die moderne Philosophie durchdringt, der Pantheismus, und dieser stützt sich gegenwärtig auf die hegelsche Theorie der allgemeinen Identität, d. h. auf die deduktive Methode. Diese Methode aber, welche von Gleichem zu Gleichem fortschreitet, lehrt uns nichts; man muß ihr die Induktion entgegenstellen, welche Gratry mit der platonischen Dialektik identifiziert und deren vollkommenste Form er in der infinitesimalen Analyse der Mathematiker sieht. Die natürliche Theologie geht genau wie die höhere Mathematik vor, indem sie sich stufenweise vom Endlichen zum Unendlichen erhebt. Aber Gratry gibt zu, Gott sei durch eine Art Erfahrung erkennbar. Wir werden uns eines über unsere Persönlichkeit hinausgehenden höheren Prinzips der Liebe bewußt, in welchem wir die Kraft, zu wollen und uns aufzuopfern, schöpfen. Vergl.: Ravaisson, *op. cit.*; Rémusat, *La philos. de l'oratoire*, in *Rev. d. deux mondes*, 15. Juli 1854; E. Saisset, *ebd.* 15. Aug. 1854.

Infolge der *Encyclica Leos XIII.* (Aug. 1879) hat sich der Thomismus in Frankreich, in Löwen und Freiburg neu belebt. Unter den Beförderern dieser Bewegung sind zu nennen: Domet de Vorges, *Essai de metaph. posit.*, Par. 1883; *La perception et la psychologie Thomiste*, 1893; de la Bouillerie, *L'homme, sa nature, son âme etc. d'après la doct. de St. Th.*, Par. 1880; Régnon, S. J., *Métaphys. des causes d'après St. Th. et Albert le Grand*, Par. 1886; Abbé A. Farges, *Études philos. pour vulgariser les théor. d'Arist. et de St. Th.*, 7 vol., Par. 1887—1894; Abbé Elie Blanc, *Traité de philos. scolast.*, 3 vol., Lyon 1889, 2. éd. 1893. — Über die thomist. Beweg. vergl.: L. Couture, *Comptes rendus*, in: *Polybiblion*, 1865 et suiv.; Ch. Secrétan, *La rénov. du Thom.*, in: *Rev. philos.* Bd. XVIII, 1884; Fr. Picavet, *Le mouvement Thomiste*, *ebd.*, Bde. XXXIX, XLI, 1895—1896.

Auguste Sabatier, geb. in Vallon, Ardèche, 1839 Professor und Dekan der protestantischen theologischen Fakultät in Paris, gest. in Paris d. 12. Apr. 1901, nimmt die erste Stelle unter den Religionsphilosophen und durch seine religionsgeschichtlichen Arbeiten unter den Exegeten ein: *Essai sur les sources de la vie de Jésus*, Par. 1866; *L'Apôtre Paul*, III. Aufl. 1896, *Esquisse d'une Philosophie de la Religion d'après la psychologie et l'histoire*, Par. 1897, deutsch von A. Baur, Freib. i. Br. 1898, sein vorzüglichstes Werk; *L'apocalypse juive et la philos. de l'hist.*, in: *Revue des études juives*, 1900; *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, Par. 1902, posthum. Seine Lehre entspringt dem kantischen Kritizismus und dem schleiermacherschen Idealismus; er unterscheidet zwei Elemente im religiösen Gefühl, ein passives, das Abhängigkeitsgefühl, und ein aktives, das Gefühl des Vertrauens und der Liebe. Das Gebet, der aktive Ausdruck des religiösen Gefühls, vereinigt beide, es ist zugleich freiwillige Unterwerfung

und tätiger Glaube. Jede Religion ist zugleich natürlich und offenbart, denn die Offenbarung widerstrebt nicht der natürlichen Ordnung sondern ist zugleich natürlich durch ihre sinnlichen Folgen und übernatürlich durch ihre transzendente Ursache. Sie ist rein innerlich, denn da Gott, der sie eingibt, der Form von Raum und Zeit entrückt ist, kann er sich den Sinnen nicht offenbaren sondern nur dem Geiste. Jede Offenbarung ist ihrem Ursprunge nach individuell, strebt aber danach sich durch Wort, Schrift und Tat zu veräußerlichen. Da Gott über Raum und Zeit transzendent ist, so kann er wohl als erste Ursache der gesamten Erscheinungen angesehen werden, nicht aber in deren Reihenfolge eingreifen, um ihre Ordnung abzuändern, woraus folgt, daß das Naturwunder und selbst das psychologische Wunder, die Inspiration unmöglich ist. Die Religion überläßt demnach der positiven Wissenschaft, welche allein objektiv, determiniert und adäquat ist, die physische Welt und beschränkt sich auf die Erscheinungen des inneren Lebens, deren Kenntnis rein subjektiv, teleologisch und symbolisch ist.

Zu dieser theoretischen Auffassung tritt eine Analyse der Beschaffenheit der Dogmen und eine Angabe ihrer Evolution hinzu. Das Dogma ist nicht die Religion, diese ist rein innerlich und durchaus nicht in konkrete Formeln zu übersetzen, aber die Religion bringt das Dogma hervor, weil es notwendig ist, daß das religiöse Gefühl seiner selbst bewußt werde und sich in überlegter Fassung ausdrücke. Das Dogma ist die Sprache des Glaubens und verändert sich wie die Sprache: 1. durch Veralten, 2. durch vertiefte Erklärung der alten Dogmen, 3. durch Wiederaufleben alter oder Schaffung neuer Dogmen; auch das Christentum entzieht sich der Entwicklung nicht. Es hat sich der griechischen und römischen Welt angepaßt, ebenso wird es sich den drei großen Einflüssen, welche den modernen Geist umgestaltet haben, anpassen: der Reform, welche die geistliche Macht bricht, der Wissenschaft, welche den Begriff einer vollkommenen Welt ausschließt, der Geschichtsforschung, welche das Dogma den Schlußfolgerungen der Exegese unterwirft. Die Herrschaft der Autoritäts-Religionen ist eingeschränkt, und der wahre religiöse Fortschritt ist ein Fortschritt von außen nach innen, eine Vertiefung des geistigen Lebens nach dem Beispiele Christi. Das wahre Reich Gottes fällt mit der höchsten Entwicklung der geistigen Tätigkeit zusammen, denn in dem Wollen und Ausüben des Guten verwirklicht sich die Einheit des menschlichen und des göttlichen Geistes. Vgl. Jean Réville, Recension von Sabatiers Werken, in: *Rev. de l'hist. des relig.*, Bde. XXXVI, 1897, u. XLIX, 1904; R. Hollard, *Quelques observ. sur l'Esquisse d'une phil. de la Rel. de S.*, in: *Rev. Chrétienne*, 1897; H. Michel, *Relig. et philos.*, im *Temps*, 30. Juni 1897; Jon. Michalcescu, *Darlegung u. Kritik der Religionsphilosophie Sabatiers*, Bern 1903.

§ 49. Agnostizismus und Probabilismus. Auguste Comte hatte bei seinen Lebzeiten nur einen sehr beschränkten Einfluß ausgeübt. Eine kleine Zahl von Schülern, unter anderen P. Laffitte, sind den praktischen Schlüssen seines Systems treu geblieben; Littré dagegen hält von dem Positivismus nur an der Verneinung der Metaphysik und an der Theorie der Wissenschaft fest. Übrigens ist in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts der Positivismus weit weniger eine Schule als eine gemeinsame Neigung vieler Denker, den übereilten Verallgemeinerungen zu mißtrauen und für die Philosophie eine festere Grundlage in den physikalischen, geschichtlichen und Naturwissenschaften zu suchen. H. Taine (1807—1893), E. Renan (1823—1892),

die glänzendsten Vertreter dieser Geistesrichtung, verleugnen übrigens beide keineswegs jede Metaphysik; sie geben zu, daß die Spekulation sich über die Wissenschaft stellen kann unter der Bedingung, niemals das Bewußtsein ihres hypothetischen Charakters zu verlieren. Beide haben bedeutenden Einfluß, aber weniger vielleicht auf das rein philosophische Denken, als auf Literatur, Kritik und öffentliche Meinung ausgeübt, der Erste durch seine „*Théorie des milieux*“, der Zweite durch theologische Arbeiten. Taine schreitet von der sensualistischen Psychologie zum Determinismus fort, Renan erhebt sich nicht über einen ziemlich unentschiedenen Probabilismus und eine aristokratische Moral, welche nicht ohne Zusammenhang mit der Nietzsches ist.

Der unmittelbare Schüler und Nachfolger Comtes, Pierre Laffitte (geb. 1823), ist dessen Lehre durchaus treu geblieben. Er ist zur Zeit das Oberhaupt der positivistischen Religion, deren Feierlichkeiten noch im eigenen Hause Comtes stattfinden; er hat veröffentlicht: *Les grands types de l'humanité*, 2 vol., Par. 1895; *Cours de philos. première*, ibid. 1889 f.

Littré, Emile (1801—1881), dessen Bedeutung mehr auf dem Gebiet der Philologie als dem der Philosophie liegt, ist immerhin der vornehmste Schüler A. Comtes. Er hat der Lehre Comtes mehrere Werke gewidmet: *Analyse raisonnée du cours de philos. positive*, Par. 1845; *Paroles de philosophie positive*, ibid. 1859, 2. éd. 1863; *A. Comte et la philos. positive*, ibid. 1863; *A. Comte et St. Mill*, 1866; *La science au point de vue philosophique*, 1873, 3. éd. 1877; *Fragm. de philos. positive et de sociol. contemporaine* 1876.

Littré ist seinem Lehrer auf der zweiten Hälfte seiner Laufbahn nicht gefolgt und hat sich zum Wächter der reinen positivistischen Methode aufgeworfen. Er macht St. Mill einen Vorwurf daraus, daß er überhaupt die Möglichkeit eines übernatürlichen Prinzips der Welt anerkannt habe, und nimmt an, dieses Problem sei nicht vorhanden, doch trennt er sich schließlich von Comte, indem er in der Natur die Gegenwart einer Finalität zugibt, welche er übrigens wie eine Tatsache und keineswegs wie einen Beweis einer übernatürlichen Ordnung des Bestehenden ansieht. Vgl. Janet, *Ravaisson*, opp. cit., Dupont-White, *L. et le positiv.* in *Rev. d. deux mondes*, Febr. 1865, A. Poëy, *L. et A. Comte*, Par. 1879, Caro, *L. et le positivisme*, ebd. 1883.

Der Russe E. de Roberty, welcher französisch geschrieben hat, hat sich in der Schule Littrés gebildet und in rein positivistischem Geiste geschrieben: *La sociologie*, Par. 1880; *L'ancienne et la nouvelle philos.*, 1887; *L'inconnaissable, sa métaphysique, sa psycholog.* 1889; *La recherche de l'unité*, 1893; Aug. Comte et Spencer, Par. 1894; *Le bien et le mal*, Par. 1896; *L'Ethique; les fondements de l'Ethique*, Par. 1898; *Constitution de l'Ethique*, Par. 1901; *Nouveau programme de sociologie*, Par. 1904.

Taine, Hippolyte, geb. in Vouziers, 21. April 1828, Professor der Kunstgeschichte und Ästhetik an der Ecole des Beaux-Arts, gest. in Paris den 5. März 1893. Seine hauptsächlichsten philosophischen Werke sind: *De personis Platonicis*, Par. 1853; *Les philosophes français du XIX^e siècle*, Par. 1856, 7. éd. 1895; *Le positivisme anglais, étude sur St. Mill*, Par. 1864; *Philosophie de l'art*, Par. 1865, 3. éd. 1881; *De l'idéal dans l'art*, Par. 1867; *De l'intelligence*, 2 vol., Par. 1870, 7. éd. 1885, deutsch von Siegfried, Bonn 1886; *Notes posthumes*, in *Rev. phil.* 1895. Man kann sich übrigens kein vollständiges Bild von Taines Philosophie

machen, ohne seine kritischen und historischen Schriften zu lesen: *Essais de critique et d'histoire* 1857; *Nouveaux essais*, 1855; *Histoire de la littérature anglaise* 1864, oft wieder aufgelegt; *Les origines de la France contemporaine*, 5 vol. 1876—1893. Vgl. H. Taine, *sa vie et sa correspondance*, 3 Bde., Par. 1902—1905.

Taine geht besonders von dem Positivismus Comtes und Stuart Mills aus, hat aber auch sehr stark den Einfluß Spinozas, Hegels, Goethes, Vicos und Herders erfahren, folglich hat er stets eine gewisse Neigung für Metaphysik bewahrt und wirft den Positivisten vor, daß sie es für möglich gehalten, jegliche Neugierde in bezug auf das Absolute zu unterdrücken. Man kann den Geist nicht davon abbringen, über das Allgemeinste nachzudenken, denn im Grunde ist dieser Geist wie die Natur selbst organisiert, man muß ihn nur mahnen, jede Anwendung der letzten Prinzipien auf die Einzelheiten der Wirklichkeit zu vermeiden. Taine selbst faßte das Universum als ein System von eng durch das strenge Gesetz der Notwendigkeit miteinander verbundenen Teilen auf. Über die niederen Formen der Analyse hinaus, die man Wissenschaften nennt, gibt es eine höhere Analyse, die metaphysische, welche die durch die Wissenschaft losgelösten Gesetze und Typen auf eine universelle Formel zurückführt. Die Metaphysik wäre demnach vollendet, sobald sie das Urxiom der Bewegung entdeckte. Die Wissenschaft ist weit davon entfernt, sich dieser letzten Lösung zu nähern, doch ist sie nicht, wie die Positivisten annahmen, auf die Kenntnis mehr oder weniger allgemeiner Tatsachen beschränkt, sie erfaßt durch Abstraktion, Verifikation und Hypothese wirkliche Gesetze von ungleicher Bedeutung. Diese Methode wird nicht nur auf die Wissenschaft von der materiellen Welt, sondern auch auf die psychologischen und historischen Wissenschaften angewendet, und die Eigenheit Taines ist es eben, diese Anwendung auf Kunst, Geschichte und Psychologie versucht zu haben. Hieraus entspringt die berühmte Theorie der „*Milieux*“. Jedes Kunstwerk, jedes Ereignis, jede Einrichtung ist durch die Beziehung auf das System von vorhergehenden und gleichzeitigen Umständen, dem es eng verbunden ist, verständlich. Die Rasse, das eigentliche Milieu und der Moment sind die drei Faktoren, welche zur Erklärung jedes menschlichen Werkes notwendig und genügend sind. Sie bedingen bei dem Künstler, bei dem Staatsmann eine Hauptfähigkeit, welche das ganze Benehmen bestimmt. Die Geschichte und die künstlerische Schöpfungskraft gehen auf Probleme individueller oder kollektiver geistiger Mechanik zurück. Der Staatsmann muß aus der Geschichte lernen, die Gegenwart durch die Vergangenheit zu verstehen. Das Kunstwerk hat zum Zweck, irgend einen Hauptgedanken vollständiger und klarer darzustellen, als es die wirklichen Gegenstände tun. Indessen geht Taine nicht so weit, gänzlich die Freiheit zu leugnen. Die äußeren Wirkungen schaffen, indem sie sich verbinden, eine durchaus eigenartige Beschaffenheit, welche die wahre Quelle der inneren Tätigkeit ist.

Taines Psychologie ist nacheinander Analyse und Synthese. Vom analytischen Standpunkte aus unterscheidet er den Namen von der Idee. Der Name ist immer das Substitut, das Zeichen eines Bildes, und das Bild das Substitut der Empfindung. Jede Empfindung scheint eine Summe dem Bewußtsein unmerklicher elementarer, homogener Empfindungen zu sein. Diesen geistigen rudimentären Vorgängen entsprechen im Nervensystem infinitesimale Reflexbewegungen. Das Psychische kann übrigens nicht auf das Physische allein zurückgeführt, aber beide können als zwei Anschauungen derselben Wirklichkeit angesehen werden. Nachdem er an dieser äußersten Grenze der Analyse angelangt ist, rekonstruiert der Psycholog durch Synthese den Mechanismus der Erkenntnis. Dieser Mechanismus besteht in einer doppelten Tätigkeit: Illusionen schaffen und sie

berichtigen. Die Perzeption ist nichts als eine wahre Halluzination und würde sich auf keine Weise von den falschen Halluzinationen unterscheiden, wenn diese nicht fortwährend durch neue Illusionen verändert oder unterdrückt würden. Wir lernen es so, unsere Perzeptionen in unserem Körper und dann außerhalb desselben zu lokalisieren. Die äußeren Körper sind jedoch etwas mehr als fortdauernde Möglichkeiten der Empfindungen, sie erscheinen als verschiedene deutliche Gruppen von Bewegungsneigungen. Gleicherweise ist das Ich nur eine Reihenfolge innerer Geschehnisse, welche durch das Gedächtnis verbunden sind. Seine Einheit ist Einheit in der Zusammensetzung. Daher die Phänomene der Teilung der Persönlichkeit. Aber diese durch die unermessliche Majorität der Eindrücke bestätigte Einheit genügt, um eine Idee des Ich zu schaffen, welche ebenso stark ist, als wenn sie aus innerer Erfahrung entspränge. Die allgemeinen Ideen endlich und sogar die der Mathematik und Metaphysik eigenen Kenntnisse entstammen gleicherweise der Erfahrung. Ein Gesetz ist die Verbindung zweier allgemeiner durch Induktion bewiesener Ideen. Die Axiome selbst sind durch Erfahrung begründete und beweisbare analytische Sätze. Aber die allgemeinen Urteile und die Axiome sind nicht reine Konstruktionen des Geistes, sie hängen mit den allgemeinen Beziehungen der Dinge zusammen, sind wie diese durch Abhängigkeitsbeziehungen miteinander verbunden zu einem eng geschlossenen System, der Wissenschaft. Über Taine handeln: A. Fouillée, op. cit.; E. Caro, *La renaissance du naturel*, T., in: *Rev. europ.* 15. März 1861, auch in: *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, Par. 1864; Paul Janet, *La crise philos.*, T., in: *Rev. des deux mondes*, 15. Juli 1864; St. Mill, T., de l'intell., in *Dissertations and discussions*, Bd. IV; L. Dumont, *La théor. de l'intell. d'après T.* in: *Revue polit. et littér.* Bd. XI; Th. Ribot, T. et sa psychol. in: *Rev. philos.* Bd. IV; Hommay, *L'idée de la nécess. dans la philos. de T.*, daselbst, Bd. XXIV; E. Schérer, T. et la crit. positiv., in *Mélanges de crit. relig.*; V. Maumus, op. cit.; A. de Margerie, Taine, Par. 1894; G. Barzellotti, Ipp. T., Rom, 1895, ins Französ. übers., Par. 1900; E. Faguet, in: *Politiques et moralistes du XIX^e S.*, 3^e Série, Par. 1899; Durand de Gros, *L'ontologie de T.*, in: *Variétés philos.*, Par. 1900, F. Brunetière, *L'oeuvre critique de Taine*, in: *Discours de combat*, Par. 1903; J. Bourdeau, in: *Les maîtres de la pensée contempor.*, Par. 1904; V. Giraud, *Essai sur T., son oeuvre et son influence*, 2. Aufl. Par. 1903; ders., *Bibliographie critique de T.*, Par. 1904.

Renan, Ernest, geb. in Tréguier in der Bretagne am 27. Februar 1823, war zum Priester bestimmt, entsagte dem katholischen Glauben und widmete sich exegetischen und historischen Arbeiten. Er wurde Lehrer des Hebräischen am Collège de France und starb in Paris am 2. Oktober 1892. Das von rein menschlichem und wissenschaftlichem Standpunkte aus verfaßte Leben Jesu erweckte heftiges Ärgernis. Seine in unvergleichlicher Sprache geschriebenen philosophischen Schriften haben nicht weniger Einfluß gehabt und lebhaft Polemik hervorgerufen. Es sind: *Averroes et l'Averroïsme*, Par. 1852, 3. éd. 1859; *Essais de morale et de critique*, Par. 1859, 3. éd. 1867; *Questions contemporaines*, 1868; *Dialogues et fragments philosophiques*, Paris 1876, deutsch von K. v. Zdekauer, Lpz. 1877; *L'avenir de la science*, Par. 1890; *Examen de conscience philosophique*, in: *Revue des deux mondes*, 15. Août 1889.

Renans Philosophie kann zunächst als unhaltbare Verbindung Kant, Hegel, Hamilton und Comte entlehnter Gedanken erscheinen. Sie wird einheitlich, wenn man sich erinnert, daß der Verfasser ein Historiker ist, welcher jegliche Wissenschaft vom historischen Gesichtspunkte aus auffaßt. Seiner Ansicht nach entspringt die Philosophie weniger der Anstrengung eines Geistes als der spontanen Arbeit der Zivilisationen, der Religionen, der Wissenschaften. Sie ist kein defini-

tives System, sondern eine provisorische Kunst, welche einem besonderen Moment der Geschichte angemessen ist. In der Geschichte selbst erfassen wir Gott. Das Unendliche besteht nur insofern, als es sich unter endlichen Formen zeigt. Die Natur selbst offenbart uns Gott nicht, denn sie ist gegen Moralität und Vollkommenheit gleichgiltig, aber die unwiderstehliche Kraft, mit welcher sich die Menschheit im Laufe der Zeiten beinahe bis zum Verständnis und zum Kultus des Vollkommenen erhoben hat, offenbart die Immanenz Gottes in der Welt. Im Bewußtsein dieser Immanenz besteht das religiöse Gefühl. Gott greift nicht direkt in die Welt ein, aber er ist ihr geheimnisvolles Ende. Die ganze Natur erhebt sich durch allmähliche Differenzierung vom unbewußten Mechanismus zur Vollkommenheit und zum Bewußtsein. Jeder Fortschritt des Wahren, des Guten und des Schönen trägt dazu bei, die Menschheit von der Materie zu befreien, und führt sie zum Idealen. Die Tugend ist der Natur, welche sie zähmt, überlegen, der Künstler ist überlegen der Materie, welche er belebt, die Wissenschaft ist überlegen der Natur und der Kunst, weil sie absolut selbstlos ist, dem Geiste steht also der Vorrang vor der Praxis zu; für die Wissenschaft ist die Moral ein Mittel, weil allein die sittlichen Rassen der Wissenschaft fähig sind. Besser ein unmoralisches als ein fanatisches Volk. Aus dieser Auffassung folgt, daß die Menschen ungleichen Wertes sind. Sie gelten je nach dem, was sie für den universalen Zweck tun können. Der erste Gegenstand der Politik ist demnach die Volkerziehung. In seinen letzten Werken verfolgte Renan diese Gedanken bis zu den äußersten individualistischen Konsequenzen, indem er zugab, Tugend und Freude seien gleichwertig, falls sie den Menschen „befreien“, d. h. ihm einen Beweggrund zum Leben geben. Er verzichtete auf die demokratischen Gedanken seiner Jugend und nahm an, die Tugend sei Sache einer künstlerischen, gelehrten und feinfühligsten Aristokratie, und das Volk habe das Recht, unmoralisch zu sein, falls es, indem es sich der Freude hingebe, die Überlegenheit der höheren Geister, welche der Freiheit bedürfen, um sich der Kunst, der Tugend und der Wissenschaft zu erhalten, anerkenne.

Über Renan als Philosophen handeln: Ravaisson, l. c.; Paul Janet in: *La crise philos.*, Par. 1865; Caro in: *L'idée de Dieu*, Par. 1864; M. Milloud, *La relig. de M. R.*, Par.-Lausan., 1891; Brunschwig, *La phil. d'E. R.* in: *Rev. de métaph.* Bd. I, 1893; G. Séailles, *R., Dieu et la nature*, daselbst, Bd. II, 1894; ders., *E. R. Essai de biogr. psychol.*, Par. 1894, 2. Aufl., 1895; ders., *La méth. phil. de R.* in: *Rev. phil.* Bd. XXXVIII, 1894; Steph. Pawlicki, *Leben und Schriften E. R.s*, Wien 1894 (Abhandlung a. d. Jahrb. der Leo-Gesellschaft); R. Allier, *La phil. d'E. R.*, Par. 1895; Mary T. Darmsteter, *La Vie d'E. R.*, Par. 1898; Em. Faguet, *E. R. in: Politiques et moralistes*, 3^e Série, Par. 1899; E. Platzhoff, *E. R., seine Entwicklung u. Weltanschauung*, Lpz. u. Dresd. 1900; F. Brunetière, *Cinq lettres sur E. Renan*, Par. 1903; J. Bourdeau, in: *Les maîtres de la pensée contempor.*, Par. 1904; R. Allier, *La mor. et la polit. de Renan*, in: *Etudes sur la philos. mor. au XIX^e siècle*, Par. 1904; E. Platzhoff, *E. R., Ein Lebensbild*, Dresden u. Lpz. 1900.

§ 50. Exakte Forschungen auf Nebengebieten. Soziologie, Psychologie, Physiologie, Mathematik.

Trotz ihrer Zurückhaltung in bezug auf Metaphysik waren Taine und Renan in gewisser Beziehung Philosophen im alten Sinne des Wortes geblieben. Sie beschränken sich nicht gern auf ein enges Gebiet der Untersuchung, und ihre genauesten Untersuchungen in

historischer und kritischer Beziehung hängen immer mit der Sorge für das Ganze zusammen. Viele Denker ihres Zeitalters verzichteten wenigstens vorläufig darauf, irgend welche Systematisierung der Angaben der positiven Wissenschaft zu versuchen; sie hielten es für besonders wichtig, das System der Arbeitsteilung in die Gesamtheit der bis dahin unter dem Namen Philosophie zusammengefaßten Kenntnisse einzuführen und die genaueren Methoden der Beobachtung und des Experimentierens auf jede der also vom gemeinsamen Stamme losgelösten Wissenschaften anzuwenden.

Die beiden Wissenschaften, welche von dieser Loslösung und von diesen Methoden am meisten Nutzen zogen, sind die Soziologie und die Psychologie. Beide haben sich seit kaum einem Vierteljahrhundert zu Spezialwissenschaften entwickelt und können deshalb in einer Geschichte der Philosophie nur beiläufig erwähnt werden.

Die Soziologie in Frankreich geht weniger unmittelbar von Comte selbst als von seinem englischen Fortsetzer Spencer aus, dessen *Principles of sociology* von 1872—79 erschienen. Der Gedanke der sozialen Evolution wurde, weil verständlicher als das zu einfache Gesetz der drei Zustände, in einer allgemeinen Weise angenommen. Aber die französischen Soziologen trennen sich in der Mehrzahl ihrerseits von Spencer, indem sie sich weigern, die Soziologie in der Biologie wieder aufgehen zu lassen. Einige neigen sogar dazu hin, einen wahren Idealismus in die Soziologie einzuführen; sie erklären die soziale Geschichte durch die Ideen der handelnden Menschen und entnehmen der Psychologie die Gesetze der Evolution der Völker. Diese Richtung zeigen H. Marion (1845—96) in seinem Buch: *De la solidarité morale*, Par. 1880, 4. éd. 1895, und besonders Tarde.

Gabriel Tarde (1843 geb., längere Zeit Richter in der kleinen Stadt Sarlat, dann Direktor des statistischen Amtes am Justizministerium, zuletzt (1899) Prof. der neueren Philosophie am Collège de France, Mitglied des Institutes, (1900) in Paris, 12. Mai 1904 gest.) verdient eine besondere Stellung unter den französischen Soziologen. Aus seinen zahlreichen Schriften sind zu erwähnen: *La criminalité comparée*, Par. 1886; *Les lois de l'imitation*, ebd. 1890, 2. éd. 1895; *La phil. pénale*, ebd. 1890; *Les transformations du droit*, ebd. 1893; *Logique sociale*, ebd. 1894; *L'opposition universelle, essai d'une théorie des contraires*, Par. 1897; *Etudes de psychologie sociale*, Par. 1898; *Les lois sociales*, Par. 1898; *Les transformations de pouvoir*, Par. 1899; *L'opinion et la foule*, Par. 1901; *Psychologie économique*, 2 Bde., Par., 1902. Als Kriminalist weist er die pathologische Theorie Lombrosos entschieden zurück, seine Eigentümlichkeit unter den französischen Soziologen besteht darin, daß er eine Isolierung der Soziologie von der Psychologie durchaus zurückweist. Jeder soziale Verfall hängt von psychischen Faktoren ab, deren hauptsächlichste Erfindung und Nachahmung sind; jede soziale Tat ist entweder persönliche Tat des Individuums, also Erfindung oder Wiederholung fremder Handlungen, also Nachahmung. Persönliche Erfindungen treten stets zahlreich auf, aber wenige nur finden Anklang wegen ihres Wertes oder wegen des Einflusses ihres Erfinders, und übrigens ist auch Erfindung selbst noch teilweise Nachahmung, sie wirkt zunächst von oben nach unten und ist dann einseitig, bis der Höhere wiederum vermocht wird, etwas von dem Niederen zu entlehnen, womit die Nachahmung gegenseitig wird. Der Übergang vom Einseitigen zum Gegenseitigen macht das wichtigste Gesetz der Nachahmung aus und bezeichnet das Auftreten des soge-

nannten sozialen Bandes. Vgl. Eveline Wroblecka, D. gegenwärtige sociologische Bewegung in Frankreich mit besonderer Rücksicht auf G. T., A. f. G. d. Ph., XI, 1896, S. 492—576. R. Worms, *Philos. des sciences sociales*, Par. 1904 f., Bd. I u. II.

Andere versuchen es umsonst, die Soziologie in gleicher Abhängigkeit von der Biologie und der Psychologie zu halten; sie nehmen an, daß die sozialen Formen spezifische Phänomene seien, welche in sich selbst studiert werden müßten, unabhängig von den Ideen und als von den Individuen verfolgte Zwecke. Der idealistischen Soziologie stellen sie eine mechanische, realistische Soziologie gegenüber. Alfred Espinas, geb. d. 23. Mai 1844, Professor an der Sorbonne, bekannt durch seine psychologischen Schriften: *La philosophie expérimentale en Italie*, Par. 1885; *Du sommeil provoqué chez les hystériques*, Par. 1885, und durch seine geschichtlichen Untersuchungen über wirtschaftliche und soziale Theorien: *Histoire des doctrines économiques*, Par. 1891; *La philosophie sociale du XVIII^e Siècle et de la Révolution française*, Par. 1898, hat wertvolle soziologische Schlüsse gezogen durch Beobachtung der Tier-Gemeinschaften in seinem Buche: *Les sociétés animales*, Par. 1877, 2. Aufl. 1878. Indem er von den einfachsten zu den kunstvollsten Genossenschaften der Tiere fortschreitet, gelangt er zu der Definition: Eine Gesellschaft ist eine andauernde Unterstützung, welche sich Einzelwesen zu gemeinsamem Handeln leisten oder, mit anderen Worten, die Wesen vereinigen sich gemäß der Notwendigkeit, gewisse Handlungen gemeinsam zu verrichten, wonach drei elementare soziale Arten zu unterscheiden sind: Ernährungsgemeinschaften, Fortpflanzungsgemeinschaften (Familie), Gemeinschaften zur Ermöglichung weiteren Verkehrs (Völkerschaften). Aus dieser Auffassung folgt, daß das Individuum kein metaphysisches Wesen ist, sondern jede Gemeinschaft lebendiger Materie, deren verschiedene Teile bei Leistung der Hauptlebenstätigkeiten in Frage kommen, bei Ernährung, Reproduktion, Denken, den Charakter der Individualität zeigt. Also ist jede Gemeinschaft ein Individuum mit dessen Funktionen der Ernährung, der Fortpflanzung und Relation, dagegen auch jedes Individuum eine Gemeinschaft elementarer Lebewesen, die Zelle allein ist absolut einfaches Wesen.

Der idealistischen Richtung Tardes stellt sich die realistische E. Durkheims deutlich entgegen. D. Professor an der Sorbonne, Direktor der „*Année sociologique*“, hat u. a. geschrieben: *La division du travail social*, Par. 1893, 2. Aufl. 1901; *Les règles de la méthode social.*, Par. 1895, 3. Aufl. 1904; *Le Suicide, étude de sociologie*, Par. 1897. Nach D. ähneln sich die Individuen, nicht weil sie einander nachahmen, sondern weil sie gleichem Zwange ausgesetzt sind. Die Gesellschaft übt auf jedes Glied einen so starken Druck aus, daß, wer sich ihm zu entziehen sucht, ausgestoßen oder bestraft wird. Weltliches und geistliches Recht, Moralvorschriften, wirtschaftliche Beziehungen, Sprache sogar ist durch Befehle oder gleich zwingende Sitten bestimmt, so daß die sozialen Erscheinungen durch Handlungen der Individuen, die von ihrem Entschlusse unabhängig sind, verwirklicht werden. Man kann in diesem Sinne sagen, daß soziale Ereignisse durch die Individuen ohne deren eigene ausdrückliche Zustimmung herbeigeführt werden, kraft des Zwanges, den die Umgebung auf jeden einzelnen ausübt. — Vgl. *Année sociologique*, Par. 1894 u. folg.; C. Bouglé, in: *Les sciences sociales en Allem.*, Schluß, Par. 1896; A. Fouillée, *Le mouvem. positiv. et la concept. sociol. du monde*, Par. 1896.

Die Psychologie war für die Spiritualisten die Grundlage der Metaphysik gewesen, daher hatten diese sie nicht um ihrer selbst willen getrieben. Die Methode innerer Beobachtung hatte ihnen genügt, um in der Tiefe des Bewußtseins die allgemeinen und notwendigen Gedanken von Vollkommenheit, vom Absoluten, von der Substanz, Ursache und dem Ich zu entdecken. Fast allein Ad. Garnier (1801—1864) hatte in seinem sehr verdienstvollen *Traité des facultés de l'âme*,

3 vol., Par. 1852, sich abseits von der Spekulation gehalten, um, den Schötten folgend, die Analyse des denkenden Subjekts wieder aufzunehmen. Da ihm die Verwicklung der psychischen Phänomene entgegentrat, er jedoch die Einheit des Ich nicht zu bestreiten wagte, vermehrte er übermäßig die geistigen Fähigkeiten.

Das Jahr 1870 bezeichnet ganz genau den Übergang von der alten Psychologie zur neuen; in diesem Jahre erschien: *L'intelligence* von Taine (vgl. oben) und veröffentlichte Th. Ribot (geb. 1839, Professor am Collège de France, aus Dieust), Gründer der *Revue philosophique*, seine *Psychologie anglaise contemporaine*, Par., 3. ed. 1900, deren Einleitung ein wahres Manifest ist. Er weist darin nach, daß die Philosophie, nachdem sie im Altertum alle Wissenschaften umfaßt hatte, genötigt gewesen ist, nacheinander die mathematischen und physischen Wissenschaften von sich abzulösen: heutzutage trennen sich von ihr die Sprachwissenschaft und die Moral. Die Zeit ist nahe, wo die Philosophie nicht mehr als Wissenschaft bestehen wird, sondern als Metaphysik, d. h. als ein Nachdenken über die höchsten und unbeweisbaren Prinzipien der Einzelwissenschaften. Jetzt schon muß die Psychologie ihre Unabhängigkeit erobern, indem sie auf jede Untersuchung über die Fragen des Ursprungs, der Natur, des Zweckes verzichtet und sich auf experimentelles Studium der Tatsachen beschränkt. Sie hat zwei Methoden anzuwenden, welche einander ergänzen: die subjektive Methode, innere Beobachtung, und die objektive, vergleichende Psychologie, Psychologie der Kinder, der Völker und der Tiere. In seiner *Psychol. anglaise contemporaine* und in seiner *Psychol. allem. contemporaine*, Par. 1879, 5. Aufl. 1900, deutsche Uebers. Braunschw. 1881, illustrierte Ribot seine Theorie, indem er in Frankreich die Ergebnisse der Arbeiten der beiden Mill, Spencers, Bains, Herbarts, Fechners, Lotzes, Wundts bekannt machte. Er selbst wendet seine Methode an in: *L'hérédité psychologique*, Par. 1873, 5. Aufl. 1882 (deutsch v. O. Holzen, Lpz. 1876); *Les maladies de la mémoire*, Par. 1881, 16. Aufl. 1904 (deutsche Ueb., Hamb. 1882); *Les maladies de la volonté*, Par. 1883, 2. Aufl. 1884; *Les maladies de la personnalité*, 1885, 19. Aufl. 1904; *Psychologie de l'attention*, Par. 1888, 5. Aufl. 1902; *La psychologie des sentiments*, Par. 1896, 9. Aufl. 1903; *L'évolution des idées générales*, Par. 1897, 2. Aufl. 1903; *Essai sur l'imagination créatrice*, Par. 1900, 2. Aufl. 1905; *La logique des sentiments*, Par. 1905. Vgl. S. Krauss Th. R.s *Psychologie*, H. 1., Jena 1905.

Zu gleicher Zeit widmete sich J. Delboeuf (1831—96), Professor zu Lüttich, nachdem er einige Arbeiten über die Philosophie der Wissenschaften veröffentlicht hatte, gänzlich psychologischen Untersuchungen, besonders dem Studium der sinnlichen Wahrnehmung: *Prolégomènes philosophiques de la géométrie et solution des postulats*, Liège 1860, wo er zuerst die Linie, die Fläche und den Raum Euklids durch die Homogenität erklärt. *Essai de logique scientifique, prolégomènes suivis d'une étude sur la question du mouvement considérée dans ses rapports avec le principe de contradiction*, Liège 1865. *Théorie générale de la sensibilité*, Brux. 1876. *La psychologie comme science naturelle*, Brux. 1876. *Logique algorithmique*, Brux. 1877, wo er eine auf die Theorie des Syllogismus angewandte algebraische Bezeichnung vorschlägt. *Psychophysique* 1882. *Exam. crit. de la loi psychophys.*, 1883. *De l'origine des effets curatifs de l'hypnotisme*, 1887. *Matière brute et matière vivante*, Par. 1887.

Die von Taine, Ribot und Delboeuf gegebene Anregung ist bald von einer großen Anzahl von Forschern befolgt worden. Vor wenigen Jahren sind in Lüttich von Delboeuf, an der Sorbonne in Paris von Beaunis und Binet, in Rennes von Bourdon, psycho-physiologische Laboratorien geschaffen worden. Andererseits haben die Fortschritte der Anatomie des Gehirns, die fortlaufenden Untersuchungen der Psychologen der Schule von Nancy und der Schule von Paris über Hypnotismus, Suggestion und geistige Anomalien, die Beobachtungen der Künstler, der

Kinder, der Tiere, der Massen der Psychologie eine unvergleichliche Fundgrube von Material dargeboten. Aber die positiven Ergebnisse dieser wissenschaftlichen Tätigkeit sind noch zu speziell und unzusammenhängend, um in einer Geschichte der Philosophie Platz zu finden. Es ist einfach zu bemerken, daß, wenn die klassischen Begriffe der Einheit des Ichs, der Identität der Person, die Gesondertheit der Fähigkeiten fast keinen Verteidiger mehr finden, doch dagegen der reine und einfache Assoziationismus und besonders der Materialismus im allgemeinen unfähig scheinen, die Entstehung des Denkens zu erklären. Viele neigen sich sogar der Ansicht zu, die experimentelle Psychologie habe nicht alle ihre Versprechungen erfüllt, und die Metaphysik sei noch nicht durch die Beobachtung aus der Psychologie vertrieben. (Vgl. unten H. Bergson.)

Der berühmte Physiologe Claude Bernard (1813—1878) hat in seiner *Introduction à la médecine expérimentale*, Par. 1865, und in *La science expérimentale*, Par. 1878, den Triumph der experimentellen Wissenschaft über den Vitalismus, welcher damals unter den französischen Physiologen und Ärzten herrschte, gesichert. Er setzte zunächst fest, daß, wenn der Determinismus für die physischen Phänomene zugegeben wird, er für die Phänomene des Lebens wahr ist, und daß diese sich jedesmal wiederholen werden, wo gewisse materielle Bedingungen gegeben sind. Er bestimmt darauf den Wert der Hypothese, welche er einfach als Gehilfin der Wissenschaft ansieht, die beauftragt ist, Experimente und Verifikationen anzuregen. Infolgedessen entfernt er aus der Physiologie die statistische Methode und ersetzt sie durch die experimentelle, welche bis dahin den unorganischen Erscheinungen vorbehalten war. Jedoch erscheint dieser Determinismus, welcher die Tätigkeit der Organe streng festsetzt, Bernard nicht genügend, um die Erzeugung und Erhaltung der Organismen selbst zu erklären. Diese scheinen einem inneren speziellen Gesetze, der organischen Idee, dem „Typus der Art“ zu gehorchen.

Vgl. P. Janet in *Revue des deux mondes*, 15 avr. 1866; G. Malloizel, *Bibliograph. des travaux scientif.*, Par. 1881; Durand de Gros, *Cl. B. psychologue*, in *Variétés philos.*, Par. 1900.

Der Mathematiker J. Duhamel (1797—1872) zeigt in seinem wichtigen Werke: *Des méthodes dans les sciences de raisonnement*, 5 vol., Par. 1866—72, daß die Mathematik keine spezielle Methode hat. Sie geht von einfacheren Voraussetzungen aus als die anderen Wissenschaften, aber sie beruht mit allen Geisteswissenschaften auf gleicher Methode der Untersuchung, deren Hauptverfahren die Analyse ist. Diese hat nicht nur die Aufgabe, das Bekannte im Unbekannten wiederzufinden, sie soll, von anerkannt wahren Voraussetzungen ausgehend, zu Konsequenzen gelangen, aus welchen man rückwärts auf die Voraussetzung schließen könne; eine Wahrheit ist bewiesen, wenn sie ihren Voraussetzungen reziprok ist.

Ein anderer Mathematiker, Ant. Cournot (1801—77), hat nacheinander die Methoden der meisten Wissenschaften studiert. Seine Hauptwerke sind: *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, Par. 1843; *Essai sur les fondements de nos connaissances*, 2 vol., ebd. 1851; *Des méthodes dans les sciences de raisonnement*, Par. 1865; *Considération sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, 2 vol., Par. 1872; *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, Par. 1875. Cournot sieht wie Comte die Philosophie als das System der allgemeinen Prinzipien der Wissenschaften an, aber er fügt hinzu, daß diese Prinzipien nur Wahrscheinlichkeiten sein können. Der Zufall, ein Ergebnis des Zusammenwirkens unabhängiger Ursachen, ist aus der Natur nicht ausgeschlossen, aber nichtsdestoweniger ist die Regelmäßigkeit vorherrschend. Die physischen Gesetze werden also stets nur Annäherungen sein. In der Mathematik ist die Wahrscheinlichkeit unendlich, weil in ihr der Gegenstand unter Bedingungen genauem

Maßes gegeben ist und genau unter eine Definition fällt; sie beschränkt sich in der Philosophie, deren Gegenstände zu zahlreich und zu verschieden sind, um genaue Definition und Schätzung zu ermöglichen, auf ihr Minimum. Jede Wissenschaft enthält so außer einer Anzahl experimenteller Tatsachen oder beweiskräftiger Schlüsse eine Anzahl Konjekturen, welche notwendig von den allgemeinsten Begriffen des Geistes, d. h. von einer Philosophie abhängen, demnach sind Wissenschaft und Philosophie untrennbar und müssen einander stützen. Außerdem hat noch die Philosophie ihr eigenes Feld, die Spekulation über Form und Vorgänge des Denkens. Cournot hat in scharfsinniger Weise die Wahrscheinlichkeitsrechnung auf die Physik und politische Ökonomie angewandt. Er kann sogar mit Recht für einen der scharfsinnigsten Geschichtsphilosophen gelten und sucht in seiner Betrachtung des Ganges der modernen Ideen und Begebenheiten folgendes Gesetz aufzustellen: Was wir Geschichte nennen, ist eine Zwischenstufe zwischen der vorgeschichtlichen Periode, wo der Mensch dem übermächtigen Instinkte folgt, und der nachgeschichtlichen, welche den ausschließlichen Sieg der vernünftigen Ursachen bringen wird. Folglich ist die gegenwärtige Entwicklung der Menschheit ein beständiger Streit zwischen Naturgesetz und Verstand, in welchem Zufall und starke Individualitäten störenden Einfluß ausüben. Geschichte also ist weder streng logisch noch rein zufällig, sondern strebt nach Ausscheidung des Sprunghaften, z. B. der Revolutionen, zur Herstellung eines regelmäßigen Verlaufes vernunftgemäßer Zivilisation. Vgl. P. Charpentier, C., *Rev. philos.*, IX. L. Liard, C., *Un géomètre philos.*, *Rev. des deux mondes*, 1. Juill. 1877. C. Bouglé, *Quid e Cournoti disciplina ad scientias sociologicas promovendas sumere liceat*, *Doctoratsth.*, Par. 1899; G. Milhaud, *L'idée de hasard chez Arist. et chez Cournot*, in: *Rev. de Métaph. et de mor.*, Nov. 1902; G. Tarde u. a., *La phil. soc. de C. in B. de la Soc. fr. de phil.* III, 1903. Tarde, C., in: *Annales de l'Institut. intern. d. Sociol.*, Bd. IX. Vgl. das spezielle Ehrenheft welches die *Revue de Métaph. et de Mor.*, Mai 1905, der Biographie und der Philosophie C.s gewidmet hat unter Mitwirkung zahlreicher Fachleute, unter denen Poincaré, Milhaud, Tarde, Bouglé, Parodi u. a.

Paul Tannery, geb. in Mantes d. 20. Dez. 1843. Ingenieur an den staatlichen Tabaksmanufakturen, lehrte er fünf Jahre lang am College de France griechisch und lateinisch und starb in Pantin am 27. Nov. 1904. Er widmete sich der Geschichte der Mathematik und der Philosophie der Wissenschaften, in welcher er tiefe Gelehrsamkeit und scharfe Kritik vereinigte. Seine Hauptwerke sind in dieser Richtung: *Pour l'histoire de la science hellène*, Par. 1887, *La géometrie grecque*, Par. 1887; *La Correspondance de Descartes dans les inédits du fonds Libri*, Par., 1893; *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, Par. 1893. Er hat zahlreiche Texte mittelalterlicher Mathematiker herausgegeben, von dem Ministerium des Unterrichts war er mit Herausgabe der Werke Fermats (Par. 1891—96, 3 vols.) und des wissenschaftlichen Teiles der Werke von Descartes (Par. 1897 f.) beauftragt; dazu kommen viele Artikel in der *Revue phil.*, dem *Arch. f. G. d. Philos.* usw.

§ 51. Evolutionismus. Durand de Gros, Fouillée, Guyau. Die drei hauptsächlichsten französischen Denker, welche man mit dem gemeinsamen Namen Evolutionisten bezeichnen kann, sind weit davon entfernt, dem Positivismus Spencers treu geblieben zu sein. Alle drei sind in verschiedener Hinsicht Idealisten. Durand de Gros ist ausgesprochener Gegner des Positivismus und nimmt an, die Wissenschaft führe notwendig schließlich zur Metaphysik. Er erklärt das Leben aus der Anstrengung der Seele, sich ihrer Umgebung anzupassen; aber die

Seele erscheint ihm nicht als substantielle, in dem Organismus einzig vorhandene Einheit. Alle Nervenzentren haben eine eigenartige Seele, und die geistige Einheit ist eigentlich nur ein „Polyzoismus“. Jede Materie ist übrigens eine in der Entwicklung begriffene geistige Monade.

A. Fouillée stellt eine eigentümliche Synthese des Evolutionismus und des Platonismus auf. Zwischen den beiden extremen Ausdrücken des Realen, Mechanismus und Freiheit, Materie und Ideal, entwickelt sich die Kraftidee (*Idée-force*) und versucht eine Einigung herzustellen. Denn die Idee ist eine willkürliche Kraft, sie ist zugleich Darstellung und Tendenz und ist bestrebt, das Ideal in der Materie zu verwirklichen. Die allgemeine Entwicklung wird hervorgebracht vermittelt der allmählich fortschreitenden Durchdringung der Materie durch die wirkende Idee. A. Fouillée hat seinen Evolutionismus auf die verschiedensten Probleme der Kunst, der Moral und der Erziehung angewandt. In jeglicher Äußerung des menschlichen Geistes sieht er einen Fortschritt der Freiheit gegenüber dem Determinismus.

Guyau, unmittelbarer Schüler von Fouillée, hat besonders die Folgen des evolutionistischen Idealismus für Kunst- und Moralfragen erforscht. Das beste Leben für ihn ist das intensivste; denn nur dieses allein ist fähig, sich nach außen hin zu betätigen und wahrhaft fruchtbringend und sozial zu sein. Die Religion entsteht aus dem Gefühle eines noch ausdehnungsfähigeren Lebens, welches sich seiner Solidarität mit dem Universum bewußt wird. Die Kunst endlich, die vornehmlich einen sozialen Charakter hat, ist der sinnliche Ausdruck der allgemeinen Solidarität der Wesen.

Durand de Gros (geb. zu Gros bei Rodez d. 16. Juni 1826, gest. ebd. d. 17. Nov. 1900) lebte zurückgezogen auf dem Lande und ist seinen Zeitgenossen fast unbekannt geblieben; nur gegen Ende seines Lebens ist er als einer der Hauptvertreter des Evolutionismus in Frankreich und als einer der Förderer der neuerlichen Wiedererweckung des Idealismus bekannt geworden. Er hat veröffentlicht, zuerst unter dem Pseudonym Dr. Philips: *Electrodynamisme vital ou les relations physiologiques de l'esprit et de la matière*, Paris 1855; darauf unter seinem Namen: *Essais de Physiologie philosophique*, Par. 1866; *Ontologie et psychologie physiologique*, Par. 1871, wieder herausgegeben unter dem Titel: *Variétés philosophiques*, Par. 1900; *Les origines animales de l'homme*, Par. 1891; *Genèse naturelle des formes animales*, Par. 1888; *Le merveilleux scientifique*, Par. 1894; *L'idée et le fait en biologie*, Par. 1896; *Nouvelles recherches sur l'esthétique et la morale*, Par. 1900; *Psychologie de l'hypnotisme*, in *Biblioth. du Congrès intern. de Phil.*, Par. 1900; *Variétés philosophiques*, Par. 1900; *Questions de philos. morale et sociale*, Par. 1901.

Die allgemeine Tendenz, welche das System Durands beherrscht, ist die, den Positivismus zu widerlegen und die Metaphysik auf die Wissenschaft zu gründen. Der positivistische Grundsatz enthält einen Widerspruch, da er darin besteht, zugleich die Tatsache als einzige Erkenntnisquelle hinzustellen und die Wissenschaft als allein gültig anzuerkennen: indessen bringt die Tatsache nicht unmittelbar das Gesetz, dem sie gehorcht, zum Bewußtsein; es bedarf, um dasselbe klar-

zulegen, einer Geistesarbeit, welche jenseits der Tatsache den erklärenden Grund sucht. Ohne Zweifel soll der Forscher zuerst von der Tatsache zur Idee, vom Konkreten zum Abstrakten fortschreiten, jedoch von der Idee selbst muß auf die ursächlichen Gesetze zurückgegangen werden.

Durand de Gros wendet diese Methode hauptsächlich auf die biologischen Probleme an; nachdem er den Vitalismus und den Organismus beiseite geschoben, nimmt er einen dem Animismus ähnlichen Standpunkt ein. Freilich gibt er nicht zu, die Seele sei die Ursache von Lebenserscheinungen, welche zu beeinflussen sie sich keineswegs bewußt sei, aber die Bedingungen aller physiologischen Tätigkeit analysierend, bemerkt er, daß weder das äußere Agens noch das Organ genügen, um die Natur der Empfindung und der bewegenden Gegenwirkung zu bedingen. Die Anregung ist nur die Gelegenheit für die Ausübung der Tätigkeit, und diese eigentlich eine durchaus selbständige und ursprüngliche Tätigkeit der Seele. Aber die Seele existiert nicht im Körper als einzige und blinde Fähigkeit zum Empfinden und Handeln. Mit jedem sekundären Nerven-Zentrum ist eine besondere psychische Tätigkeit verbunden, und die psychische Einheit ist weniger eine substantielle Einheit als eine Hierarchie, eine organische Beordnung psychischer Kräfte. Es gibt spinale Seelen und Ganglien-Seelen. Diese seit 1855 ersonnene Theorie erlaubt es Durand de Gros, mit Leichtigkeit die Phänomene des Hypnotismus, der Änderung der Persönlichkeit und der Suggestion zu erklären.

Als überzeugter Transformist gibt Durand de Gros zu, es folge das Organ selbst aus der Anbequemung der Seele an ihre materielle Umgebung. Der Organismus ist das Werk des Widerstreits zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich, aber dies Ergebnis führt uns nicht zu dem überlieferten Dualismus des Gedankens und der Ausdehnung zurück; ausgedehnt oder denkend ist jede Kraft eine psychische Einheit, eine Monade. Diese Monaden sind unerschaffen, da sie einfach sind. Jede strebt danach, ihre Kräfte frei zu entfalten, und die Harmonie des Universums ist nur das Ergebnis dieses inneren Zwecks der psychischen Kräfte, welche versuchen, sich einander anzupassen. Der Begriff eines persönlichen und schöpferischen Gottes ist demnach unnötig, doch ist der Atheismus absurd, wenn er darin besteht, Harmonie und Einheit aus der Entstehung der Welt auszuschließen. Die Seele endlich ist unsterblich in ihrer substantiellen Einheit; die formelle Einheit aber, d. h. das Bewußtsein, scheint nur von vorübergehender Dauer zu sein, doch ist Durand de Gros nicht weit davon entfernt, dem Glauben der Okkultisten an die Fortdauer der Astralkörper einige Berechtigung einzuräumen.

Über Durand de Gros s. Parodi, *L'idéalisme scientifique* in *Rev. philos.*, Febr. März 1897.

Fouillée, Alfred, geb. d. 18. Okt. 1838, lehrte die Philosophie an der Ecole normale supérieure (1872—1875) und war tätiger Mitarbeiter an der *Revue philos.* und an der *Revue des deux mondes*. Seine Hauptwerke sind: *La philosophie de Platon*, 4 Bde., Par. 1869, 2. Aufl. 1883; *La philosophie de Socrate*, 2 Bde., Par. 1874; *Hist. de la philosophie*, Par. 1875, 6. Aufl. 1892; *La liberté et le déterminisme*, Par. 1872; 5. Aufl. 1901; *Crit. des syst. de morale contemp.*, Par. 1883, 4. Aufl. 1894; *L'Idée moderne du droit*, Par. 1878, 2. Aufl. 1883; *La science sociale contemp.*, Par. 1883, 2. Aufl. 1885; *L'avenir de la métaph. fondée sur l'expérience*, Par. 1889, 2. Aufl. 1895; *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, Par. 1889, 4. Aufl. 1903; *L'évolutionisme des idées-forces*, Par. 1890, 3. Aufl. 1904; *La psychologie des idées-forces*, 2 Bde., Par. 1893, 2. Aufl. 1896; *Descartes*, Par. 1893; *Le mouvem. positiv. et la concept. sociol. du monde*, Par. 1896, 2. Aufl. 1903; *Le*

mouvem. idéal. et la réact. contre la science posit., Par. 1896, 2. Aufl. 1904; Psychologie du peuple français, Par. 1898, 3. Aufl. 1904; La France au point de vue moral, Par. 1900; Esquisse psychol. des peuples europ., Par. 1902, 3. Aufl. 1903; Nietzsche et l'immoralisme, Par. 1902, 2. Aufl. 1903; Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain, Par. 1905.

Er ist in Frankreich der Vertreter des bedeutend modifizierten Evolutionismus. Zu dieser Auffassung ist er aber erst nach einer platonischen Periode gekommen, in welcher er den platonischen Idealismus entwickelt, indem er über die Ideen zur Idee der Ideen, über den Gedanken zur Güte emporsteigt. Von dieser ersten Periode bleibt ihm der Wunsch, die Systeme miteinander in Einklang zu bringen und eine wahrhaft einheitliche und verständliche Philosophie zu verwirklichen. Schon in *La liberté et le déterminisme* stellt er sich entschlossen auf den Boden der Erfahrung und glaubt da einen universalen und absoluten Determinismus zu entdecken. Dieser ist real in der Natur gegeben, aber ihm gegenüber ist auch die Freiheit wirklich im Gewissen als Ideal gegeben. Zwischen diese zwei Endpunkte schiebt sich eine Reihenfolge von Zwischenstufen ein. Der Gedanke der Freiheit, das Verlangen nach ihr, die Liebe zu ihr sind die aufeinander folgenden Äquivalente der Freiheit und die immer kraftvolleren Wirkungsarten dieses Ideals auf das Reale. Wegen des universellen Determinismus muß die ideale Freiheit das mechanische Aussehen der Ereignisse beeinflussen und ein tätiges Element einführen. Die Idee der Freiheit, das Verlangen nach ihr und die Liebe zu ihr sind mächtig genug, um über die anderen Beweggründe zu siegen und zu bewirken, daß wir frei erscheinen, daß unsere Entschlüsse den praktischen Charakter der Freiheit haben. So entspringt aus der Notwendigkeit selbst ein wirksames Symbol des Indeterminismus. Dieser erste Versuch der Synthese des Idealen und des Realen durch Einschlebung von Mittelstufen führte endlich Fouillée zu seiner endgültigen Lehre, welche in einer Annäherung des platonischen Idealismus und des englischen Evolutionismus unter dem Namen Evolutionismus der Ideenkräfte (*idées-forces*) besteht. Indem er das Ideal aus den Höhen der intelligiblen Welt in die Welt des Werdens versetzt, vereinigt er das Materielle und das Geistige durch Zurückführung des Materiellen auf eine Gesamtheit der Beziehungen zwischen hauptsächlich geistigen Gliedern (*termes*). Die Idee oder Tatsache des Bewußtseins ist für ihn nicht wie für Huxley eine einfache Begleiterscheinung, der einfache Reflex einer Bewegung, sie ist das Bewußtsein selbst der Wirklichkeit, welches zugleich begehrender, auffassender und bewegender Natur ist; sie ist das Reale selbst, der tätige Bestandteil jeder sowohl psychischen als physischen Evolution. Sie hat eine Ursächlichkeit, welche auf den Gang der Dinge einwirkt; denn die Idee verwirklicht sich, indem sie sich denkt. Weit entfernt also davon, daß man von der Evolution jegliches ursprüngliche, geistige Element entfernen dürfe, kann man sie nur erklären, indem man sie in einen idealistischen, immanenten und experimentellen Monismus verwandelt; denn die mechanische Evolution setzt eine innere Evolution voraus, sie ist die äußere Form des Begehrungsvorganges, welcher die innere Existenz ausmacht. Die Philosophie besteht also hauptsächlich in einer Psychologie der Kraftideen, welche die Natur durch die Kraft und Wirkung der Ideen, das Äußere durch das Innere, die Quantität durch die Qualität und die Qualität durch ein besonderes dynamisches Element: Wille, Begehrung erklärt.

Auf moralische Fragen angewandt, führt diese Methode der Vereinbarung Fouillée dazu, auf den schwankenden Charakter der moralischen Anschauungen Nachdruck zu legen, welche anfangs ganz erfahrungsmäßig und unzusammenhängend sich allmählich unter der Einwirkung der freien und überlegten Idee

reinigen und ordnen. Er hebt den sozialen Charakter jeder menschlichen Handlung und die Mitwirkung der ganzen Menschheit am Fortschritte der Moralität hervor. — Über Fouillée siehe Paul Janet, op. cit.; Paulhan, *La psychol. des idées-forces*, in: *Rev. philos.*, XXXVI; Martinazzoli in: *Riv. ital. di filos.*, 1887; A. Franck, in: *Essais de crit. philos.*, Par. 1885; D. Nieuwenhuis, *F. et le social*, in: *La société nouvelle*, Brux. März-April 1885; Darlu, in: *Rev. philos.*, XXIII, 1887; Steph. Pawlicki, *A. F.s neue Theorie der Ideenkräfte*, Wien 1893; A. de Margerie, *La phil. de M. Fouillée*, *An. phil. chr.*, Sept. 1896; L. Dauriac, *Idéalisme et positivisme d'après M. Fouillée*, *Rev. philos.*, 22, 1897, Febr.; Dorothee Pasmanik, *A. Fouilléés psychischer Monismus*, in: *Berner Abhandlungen zur Philos. etc.*, Bern 1899.

Guyau, Jean Marie, geb. d. 28. Okt. 1854, gest. d. 31. März 1888 nach einem kurzen, aber merkwürdig fruchtbringenden Leben. Sohn erster Ehe von Fouilléés Frau, kann er als der geistige Sohn und der glänzendste Jünger seines Stiefvaters angesehen werden. Seine Hauptwerke sind: *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Par. 1878, 3. éd. 1886; *La morale anglaise contemporaine*, 1879, 6. Aufl. 1902; *Vers d'un philosophe*, 1881; *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, 1884, 6. Aufl. 1901; *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1885, 5. Aufl. 1903; *L'irréligion de l'avenir*, 1887, 7. Aufl. 1904; *L'art au point de vue sociologique*, 1889, 5. Aufl. 1901; *Education et hérédité*, 1889, 5. Aufl. 1900; *La genèse de l'idée de temps*, 1890, 2. Aufl. 1898.

Guyau ist nach Fouillée der hauptsächlichste französische Vertreter des philosophischen Evolutionismus, welcher jedoch bei ihm bedeutend modifiziert ist und sich bemüht, verständlicher und dem Mechanismus näher zu sein als der spencersche. So zeigt Guyau im Gegensatz zu Spencer, daß die Idee der Zeit weder die Ursache der Idee des Raumes noch eine Bedingung des Bewußtseins, sondern eine aktive Hervorbringung desselben, eine Differenzierung ist, welche es innerhalb der Dinge geschaffen hat. Der Evolutionismus Guyaus umfaßt die ganze Wissenschaft, sowohl die zukünftige als die schon vorhandene. Die Methode besteht also darin, zuerst alles zu erschöpfen, was die gegenwärtige Wissenschaft festgestellt hat, und diese Ergebnisse der Evolution gemäß induktiv zu verlängern. Die Evolution ist nichts anderes als das Leben, nicht das Leben, welches genau den alleinigen wirkenden Ursachen gehorcht, sondern das gesamte Leben. Das Grundgesetz, welches dasselbe regiert, ist, daß das intensivste Leben auch das extensivste ist; wer am tiefsten für sich lebt, lebt am weitesten für andere. Guyaus Moral ist eine reine Wissenschaft, welche zum Zweck hat, das Leben zu erhalten und zu vermehren; sie ist ohne Verpflichtung und ohne Billigung und entwickelt die positiven Tatsachen des sozialen Daseins des Menschen; die Solidarität ist keine Pflicht sondern eine Tatsache. Die Religion ist eine noch größere Ausdehnung eines noch tieferen Lebens: das Gefühl der Solidarität des Menschen mit dem ganzen Kosmos; sie ist ein universaler „Sociomorphismus“, welcher darauf hinzielt, das persönliche Werk jedes Individuums zu werden. Der religiöse Individualismus mündet in die Religionslosigkeit der Zukunft aus, welche nicht Antireligion aber religiöse Gesetzlosigkeit sein wird. Jeder wird sich seine Religion wie seine Moral selbsttätig im Verhältnis zu der Intensität seines Lebens machen. In der Kunst findet sich wieder der soziologische Charakter der Religion und der Moral: die ästhetische Erregung ist das zum Bewußtsein seiner selbst und des Zusammenhanges mit dem Leben des Universums gelangte Leben; das ästhetische Vergnügen ist die schnelle Wahrnehmung dieses intensiven Anteiles des Lebens, und der Grund dieses Vergnügens ist die Annehmlichkeit, sich

in Verbindung mit den Wesen und den Dingen zu fühlen. Mit einem Worte: diese Philosophie trachtet danach, das gesamte Reale durch die soziologische Synthese des Individuums und der Welt und die evolutionistische der vergangenen und zukünftigen Zeiten, d. h. durch das Leben, zu umfassen. — Über Guyau s.: A. Fouillée, *La morale, l'art et la religion d'après G.*, Par. 1889; Gius. Tarozzi, *G. M. G. e il naturalismo critico contemporaneo*, Riv. di filos. scientif. 1890; Dauriac, *L'esthét. de G.*, in: *Année philos.* I, 1891; Em. Carlebach, *G.s metaphys. Anschauungen*, Würzb. 1896; Willenbücher, *J. M. G.s, Princip des Schönen und der Kunst*, Diss., Erlangen 1899; ders., *G.s sociolog. Aesthetik*, I: *Einleit. m. Darstell. der Principien*, Mainz 1900; Ch. Christophe, *Le principe de la vie comme mobile moral selon G.*, in: *Rev. de Métaph. et de Mor.*, 1901.

§ 52. Kritizismus. Der Neokritizismus von Ch. Renouvier (1818—1903) ist weitaus das umfassendste und bedeutendste der Systeme, welche in Frankreich von Kant ausgegangen sind, von dem es übrigens in zwei Hauptpunkten abweicht: Das Noumenon wird, als ungeeignet, der Gegenstand irgend eines Gedankens zu werden, verworfen, und die Freiheit wird inmitten der Phänomene zugelassen. Der Ausgangspunkt jedes philosophischen Nachdenkens ist die Vorstellung, außerhalb deren keine Realität für uns erkennbar ist. Jede Vorstellung ist quantitativ, und da jede Quantität endlich ist, kann man daraus schließen, daß das reale Universum weder an Größe noch an Kleinheit unendlich ist. Aus demselben Grunde sind die kantischen Antithesen gelöst; ein absoluter Anfang, eine freie Tat erscheinen in der Welt der Phänomene möglich. Renouvier stellt eine von der kantischen merklich abweichende Kategorientafel auf; es sind folgende: Relation, Zahl, Lage, Reihenfolge, Qualität, Werden, Ursächlichkeit, Zweck, Persönlichkeit. Raum und Zeit werden auf die Kategorien der Lage und Reihenfolge zurückgeführt. Diese Kategorien können auf ein einfacheres Gesetz, wie das der Assoziation, nicht zurückgeführt werden. Ebenso können die konkreten Wesen nicht, wie es der Transformismus will, von einigen ursprünglichen Formen abgeleitet werden. Die Wesen sind durch ihre Essenz mannigfaltig, verschieden; die Welt ist eine Synthese eigenartiger, wirkender Kräfte, und man begreift leichter für den Anfang der Welt eine Art Polytheismus als die übrigens unbeweisbare Hypothese eines einzigen Gottes.

Renouvier schließt die Freiheit in der Erscheinungswelt nicht aus. Die Freiheit ist möglich, denn man würde nicht folgern können, daß aus einer gegebenen Ursache notwendigerweise eine bestimmte Wirkung entspringen müsse; außerdem ist sie wirklich, wie es das Bewußtsein unserer inneren Tätigkeit bezeugt. Man kann überhaupt die Freiheit nicht beweisen; es muß schon eine Tat der Freiheit sein, zu behaupten, man sei frei. Das Glauben ist gewissermaßen immer ein freies Urteil.

Renouvier erkennt mit Kant den kategorischen Imperativ des Gewissens an, aber er gibt zu, daß die der Form nach absolute Pflicht sich der sozialen Umgebung und den geschichtlichen Umständen anpassen muß. Das moralische Gesetz verlangt die Unsterblichkeit, welche man, wenn nicht als Fortdauer der Persönlichkeiten, so doch als Bestrebung der psychischen Kräfte, sich in neuen Organismen zu verkörpern, auffassen kann. Was das Geheimnis der Schöpfung betrifft, so kann man sich die Welt in ihrem Beginn als weit ausgedehnten Organismus vorstellen, welcher freie und tätige Wesen umfaßt, die der Wunsch, ihre Persönlichkeit zu behaupten, dazu getrieben hat, die ursprüngliche Harmonie zu durchbrechen. Daher in der Geschichte das Übel unter jeglicher Gestalt, das Leiden und der Tod.

Renouvier, Charles, geb. in Montpellier 1. Jan. 1818, studierte Mathematik, besuchte von 1834 an die polytechnische Schule, wo er Aug. Comte als Repetitor hatte und die Bekanntschaft Julius Lequiers machte, welcher auf seine Geistesentwicklung großen Einfluß ausgeübt hat. Im Jahre 1841 wurde er wegen einer Schrift über den Cartesianismus von der Akademie der moralischen und politischen Wissenschaften gekrönt. Im Jahre 1848 war ein kleines Werk: *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, 2. Aufl., Par. 1902, welches vom Minister Carnot gutgeheißen wurde, Ursache von dessen Sturz. 1851 veröffentlichte er mit einigen Demokraten ein *Projet d'organisation communale et centrale de la République*, Paris. Seitdem hat sich R. im Privatleben der Pflege der Ideen hingegen. Er wurde, 1900, zum Mitgliede der Acad. des Sc. mor. et pol. erwählt und starb in Prades, 1. Sept. 1903.

Renouviere philos. Werke sind: *Manuel de philos. moderne* (vermehrte Ausgabe des *Mémoire sur le Cartésianisme*), Par. 1842; *Manuel de philos. ancienne*, 2 Bde., Par. 1844; *Essais de critique générale*: 1. Logique, Par. 1854; 2. Psychologie rationnelle, 1859; 3. *Principes de la nature*, 1864; 4. *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*, 1864. Eine zweite erheblich umgearb. Aufl. später erschienen: 1. Log., 3 Bde. 1875; 2. Psychol. ration., 3 Bde. 1875; 3. *Princ. d. la nat.*, 2 Bde. 1892; 4. *Introd. à la philos. anal. d. l'hist.*, 1896; *La science de la morale*, 2 Bde., Par. 1869; *Uchronie, l'utopie dans l'histoire*, Par. 1876, 2. Aufl. 1901; *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, 2 Bde., Par. 1885—1886; *La philosophie analytique de l'histoire*, 4 Bde., Par. 1896—1897; *La nouvelle Monadologie* (en collaboration avec L. Prot), Par. 1899; *Les dilemmes de la Métaphysique pure*, Par. 1900; V. Hugo, le philosophe, Par. 1900; *Hist. et solution des problèmes métaph.*, Par. 1901; *Le personnalisme, nebst einer Etude sur la perception externe et la force*, Par. 1902; *Derniers entretiens*, von L. Prot niedergeschrieben, in: *Rev. de Métaph. et de Mor.*, 1904, auch einzeln, Par. 1905. R. hat außerd. zahlr. Aufsätze in der *Année philosophique* geschrieben: *La philosophie en France du XIX. siècle*, 1867; *L'infini, la substance et la liberté*, 1868; *De l'accord de la méthode phénoméniste avec les doctrines de la création et de la réalité dans la nature*, 1890; *La philosophie de la règle et du compas*, 1891; *Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme*, 1892; *Doute ou croyance*, 1895; *Les catégories de la Raison et la Métaphys. de l'absolu*, 1896; *De l'idée de Dieu*, 1897; *Du Principe de Relativité*, 1898; *La personnalité: la chose, l'idée, la personne*, 1899. 1872—89 hat R. *La critique philosophique*, eine wöchentl., später

monatl. Zeitschr. herausg., in der er theils philosophische, theils politische Fragen vom kritischen Standpunkt aus behandelte. Er hat namentlich in einer Reihe von Aufsätzen: *Les labyrinthes de la métaphysique*, 1874—1884, die Begriffe des Unendlichen und des Kontinuierlichen kritisiert.

Die Philosophie Renouviers geht unmittelbar von der kantischen aus, trennt sich jedoch in so vielen Punkten davon, daß sie nicht sowohl eine Entwicklung als eine integrale Umarbeitung derselben ist. Dieser Neokritizismus ist hauptsächlich Phänomenalismus. Kant hatte für die Bedürfnisse der Moral eine noumenale Welt zugegeben, in welcher die Freiheit möglich bleibt, es bedarf aber die Moralität der Freiheit in der realen Welt und nicht der transzendentalen Freiheit. Übrigens ist das Noumenon, welches sich den Regeln der Erkenntnistätigkeit entzieht, ein rein Undenkbares und muß außer allem Betracht bleiben.

Kant hatte die Gewißheit der positiven Wissenschaft zum Ausgangspunkte genommen. Nach Renouvier muß die Philosophie die Gewißheit selbst beweisen und das einzige wirklich Gegebene, die Vorstellung, zum Ausgangspunkte nehmen. Die Dinge, soweit sie vorgestellt sind, sind Erscheinungen, ihre Gesamtheit macht die Erfahrung aus. Außer den Vorstellungen, welche nur eine relative Existenz unter gewissen Bedingungen haben, existiert für uns nichts. Um dies zu beweisen, stellt Renouvier das „Gesetz der Quantität“ auf, welchem er großen Wert beilegt: Alles, was ist, ist unterschieden, d. h. ist Zahl. Jede Zahl ist so und nicht anders. Eine Zahl, welche größer wäre als jegliche Zahl, ist keine Zahl. Diese Formel ist die Verneinung jedes wirklich Unendlichen im Gebiete der Größe wie in dem der Teilbarkeit. Das Unendliche ist das Gesetz des Möglichen, das Endliche ist das Gesetz des Wirklichen, wie es unter den Kategorien dargestellt ist. Das mathematisch Unendliche ist nur ein Symbol, eine Grenze. Das Universum ist eine endliche Summe endlicher Wesen. Dieses Prinzip führt zur Verneinung jedes Dinges an sich. In der Tat sind unsere Vorstellungen, außerhalb welcher für uns nichts besteht, alle im Raum und in der Zeit, und da diese unbegrenzt und ins unendliche teilbar sind, können sie weder wirklich sein, noch irgend welche Wirklichkeit in sich enthalten. Durch dasselbe Prinzip werden auch die kantischen Antinomien widerlegt, in welchen die Thesen durch den logischen Gebrauch der Vernunft geboten sind, während die Antithesen, welche die Abwesenheit der Grenze und demnach der Zahl aufstellen, durch die illusorische Annahme des Unendlichen befleckt sind. Es ist also nicht sinnlos, einen Anfang der Erscheinungen, Grenzen in der Gesamtausdehnung, freie Ursächlichkeit im Ursprunge der Dinge zuzugeben.

Wir kennen kein absolutes Wesen; für uns besteht keine Wirklichkeit außerhalb der relativen Vorstellungen, aber diese Relationen sind Gesetzen unterworfen. Der Erfahrung, welche jeder Vorstellung nötig ist, gehen logisch Bedingungen, die sie ermöglichen, voraus. Renouvier stellt also nach Kant eine Tabelle dieser Gesetze aller möglichen Erkenntnis, der Kategorien, auf. Aber im Gegensatz zu Kant unterscheidet er nicht die Formen der Sinnlichkeit und die des Verstandes und identifiziert er das kategorische und das assertorische, das hypothetische und das problematische Urteil. Er bemerkt außerdem, daß die qualitativen Urteile, Beziehung, Verneinung, Beschränkung allen Kategorien angehören, endlich wirft er Kant vor, die Kategorien des Werdens, der Endlichkeit, der Relation, der Persönlichkeit nicht unterschieden zu haben. Er gelangt so dazu, neun Kategorien zu unterscheiden, welche durch die allgemeine Kategorie der Relation beherrscht sind, und deren jede sich als These, Antithese und Synthese darstellt:

Kategorien.	Thesen.	Antithesen.	Synthesen.
Relation	Unterscheidung	Gleichsetzung	Bestimmung
Zahl	Einheit	Mehrheit	Gesamtheit
Lage	Punkt (Grenze)	Raum (Zwischenraum)	Ausdehnung
Reihenfolge	Augenblick (id.)	Zeit (id.)	Dauer
Qualität	Unterschied	Art und Weise (Genre)	Art
Werden	Beziehung	Nicht-Beziehung	Veränderung
Ursächlichkeit	Handlung	Macht	Kraft
Zweck	Zustand	Absicht	Leidenschaft
Persönlichkeit	Sich (Soi)	Nicht-Sich (Non-Soi)	Bewußtsein.

Jeder dieser neun Kategorien entspricht eine der menschlichen Tätigkeiten, welche man in drei Fähigkeiten einteilen kann: Verstand, Herz oder Leidenschaft, Wille. Dieselbe Tabelle dient nach Renouvier dazu, eine Ordnung der Wissenschaften herzustellen. Die Kategorien, allgemeine Arten des Denkens, sind nicht aufeinander zurückzuführen. Man kann in der Psychologie das Verschiedene nicht auf das einfache Absolute zurückführen, das Bewußte nicht auf das Unbewußte, alle Erscheinungen des geistigen Lebens nicht auf ein Grundgesetz der Assoziation. In der Welt kann man gleichfalls weder die Verschiedenheit der Gesetze von einem ursprünglichen Axiome, noch die Vielheit der Wesen von einem einzigen Wesen, noch die Zeit und den Raum von einfachen nichtzeitlichen und nichträumlichen Elementen ableiten. Trotz der Erklärungen des Transformismus und des Evolutionismus ist die Unterscheidung der Wesen und der Gesetze ursprünglich, sowie die der Formen des Denkens. Muß man also eine unendliche und unendlich schwankende Verschiedenheit der Erscheinungen zugeben? Ohne Zweifel bieten die von außen gesehenen Erscheinungen nur mehr oder weniger konstante Reihenfolgen; von diesem Standpunkte aus gesehen, sind die Naturgesetze nur durch eine lange Erfahrung bestätigte Aufeinanderfolge. Wenn sich die Ursächlichkeit auf diese Art der Verbindung beschränkte, könnten wir sagen, die Nacht sei die Ursache des Tages. Wir sagen es jedoch nicht, weil wir über die einfache Reihenfolge hinaus die bestimmende Bedingung der Erscheinungen unterscheiden. Dieser Gedanke einer bestimmenden Bedingung ist in uns durch die von innen wahrgenommenen Erscheinungen hervorgerufen, durch das Bewußtsein, welches wir von einem zwischen unserem Wollen und gewissen körperlichen Erscheinungen bestehenden bestimmenden Zusammenhange gewinnen. Wir versetzen die Anschauung der genauen Bestimmung, welche wir aus uns geschöpft haben, außer uns, und die äußeren Erscheinungen werden uns durch die Hypothese von nach Art des Willens handelnden Objekten verständlich. Die Welt muß demnach als eine Gesamtheit mehr oder weniger klarer mit Streben begabter „Bewußtseine“ begriffen werden. Sie besteht nicht aus Monaden, denn die Monade ist Substanz, sondern aus Tätigkeiten, Kräften, „handelnden Leidenschaften“. Unter diesen bewußten Wesen besteht nicht eine mechanische Solidarität, sondern eine Übereinstimmung der Tätigkeit. Ob ein einiges und ursprüngliches Bewußtsein, welches im voraus alle Erscheinungen umfaßt, und von welchem die nachfolgenden bewußten Wesen nur Abglanz sind, vorhanden ist, kann weder bewiesen noch widerlegt werden. Da aber die Spezifikation und die Unterscheidung das Grundgesetz des Denkens sind, erscheint es vernünftiger, sich der Hypothese der ursprünglichen Vielheit, einer Art Polytheismus, wie der eines homogenen und einzigen Wesens als Quelle aller Realität zuneigen.

Schließt diese Harmonie der Ursachen nicht jede Freiheit aus? Keineswegs. Man muß in der Tat sagen, daß Ursächlichkeit vorhanden ist, wenn in

einer Serie von Erscheinungen, welche dem Werden unterworfen sind, zwei Gruppen derart betrachtet werden, daß, wenn die erste zunächst als Wirklichkeit gesetzt wird, und die zweite als Möglichkeit in der ersten vorgestellt wird, die zweite in die Wirklichkeit tritt. Wenn es übrigens wahr ist, daß die einmal herbeigeführte Folge notwendig ist, so bleibt sie unbestimmt, solange sie in der Möglichkeit verbleibt. Das behauptete Enthaltensein der Folge in der Ursache kann nicht bewiesen werden, man kann nicht feststellen, ein hervorgebrachter Erfolg sei der einzig mögliche gewesen. Die Berechnung der Wahrscheinlichkeiten beweist auch, daß gewisse Erscheinungen durchaus unbestimmbar sind. Freiheit ist also möglich. Andererseits ist ihre Wirklichkeit durch das Bewußtsein bezeugt, nicht nur in den Bewegungserscheinungen, welche durch den Willen eher verändert als erweckt werden, sondern namentlich in der überlegenden Tätigkeit des Denkens. Wir haben die Macht, unsere Vorstellungen hervorzurufen, zu bannen oder zu unterbrechen. Das klare Selbstbewußtsein, sozusagen das Bewußtsein des Bewußtseins, ist eine Tätigkeit des Willens, welcher die Vorstellungen in einem geschlossenen Bündel zusammenhält. Übrigens gibt Renouvier mit Kant zu, es könne kein direkter Beweis für das Dasein der Freiheit beigebracht werden. Die Behauptung der Freiheit selbst ist eine Tat der Freiheit. Es kommt der Freiheit zu, sich frei hinzustellen. Daraus folgt, daß die Gewißheit zum großen Teile das Werk der Freiheit ist. Wenn alle Behauptungen notwendig wären, wäre ich außerstande, die Wirklichkeit irgend einer derselben zu garantieren. In der Tat findet sich in allen Urteilen Intellectuelles, Triebartiges (passionel) und Absichtliches. Der Glaube ist die Zustimmung des Willens zu den Behauptungen, deren Wahrheit oder Irrtümlichkeit die reine Vernunft nicht hat absolut feststellen können. In gewissem Sinne haben also die Skeptiker recht: Man kann an allem zweifeln, selbst an den Grundsätzen. Aber man muß nicht an allem zweifeln; wohl oder übel muß man leben, muß man handeln, und um zu handeln, muß man glauben, Urteile bilden. Von dieser Notwendigkeit getrieben, gibt der Geist bisweilen absurde Glaubenssätze zu, lediglich weil sie sich ihm aufdrängen. Nichtsdestoweniger ist es wahr, daß uns an letzter Stelle moralische Gründe bestimmen sollen, zu glauben. Renouvier erkennt mit Kant das moralische Gesetz als unmittelbaren Imperativ des freien Bewußtseins an. Das vernünftige Wesen, welches sich für frei hält, hat notgedrungen den Begriff eines Besseren unter den Möglichkeiten, eines zu verwirklichenden Muß. Nur erachtet Renouvier, daß dieser Imperativ eine Selbstaufopferung nur in einer moralischen Gemeinschaft, von welcher man gegenseitige Verzichtleistung erwarten kann, verlangt. Er setzt also an Stelle der rein formalen Moral Kants die Anschauung einer solidarischen Gemeinschaft, in welcher der Gerechte den Gewalttätigkeiten der Feinde ausgesetzt ist. Daher die Notwendigkeit der Gesetze, der einschränkenden Vorschriften, welche den Umständen angepaßt sind. Das positive Recht hat also nur unter den geschichtlichen Bedingungen einen moralischen Wert.

Wie die Freiheit, ist auch die persönliche Unsterblichkeit ein wahrscheinliches Postulat der Moral. In einem Universum, in dem das teleologische Gesetz herrscht, hat der Gedanke einer Bestimmung der lebenden Wesen nichts Unwissenschaftliches, man muß nur die kantische Auffassung der Unsterblichkeit des transzendentalen Ichs verwerfen; aber man kann an die Entwicklung des gegenwärtigen psychischen Organismus glauben, welche in anderen Regionen der Welt mit Hilfe neuer, dunkel bewußter, durch die dem Bewußtsein eigene plastische Kraft gruppiert und koordinierter Elemente aufgenommen und fortgesetzt wird. Desgleichen darf die Existenz Gottes nicht über die Weltgesetze

und außerhalb derselben gestellt werden; man muß auf die rein negativen Attribute verzichten, welche Gott von den Metaphysikern beigelegt werden, und ihn in der Welt selbst als den Urheber und den Sitz der Gesetze, jeder Vorstellung und jeden Bewußtseins ansehen. Gott ist das alleinige Bewußtsein, welches die harmonischen und gleichförmigen Beziehungen der Erscheinungen und die Verbindung der Bewußtseine allein genugsam erklärt. Übrigens darf man nicht hoffen, das Geheimnis des ersten Ursprungs dieses Wesens, das man nicht als unendlich in der Vergangenheit annehmen kann, zu durchdringen. Wenn man indessen die Betrachtung des Geheimnisses der Schöpfung außer acht läßt, kann man für den Anfang eine vollkommene Welt, welche als ein einziger Organismus freie, unsterbliche und mit bedeutender Gewalt über die Naturkräfte begabte Individuen in sich faßt, annehmen. Aus dem Konflikte dieser mächtigen und freien Individuen, welche eifrig bestrebt wären, ihre Persönlichkeit aufs höchste zu entwickeln, entstünde der Bruch der Harmonie, der Krieg, die Leidenschaften, die Abweichungen der natürlichen Zwecke der Natur, mit einem Worte: Böses, Schmerz und Tod. Die erste Ursache des Falles ist also jenseits des Ursprunges der Menschheit hinausgerückt vor die Bildung des Urnebels (*nébuleuse*).

Die analytische Philosophie der Geschichte ist nach Renouvier die Summe des theoretischen und praktischen Gedankens der gesamten Menschheit und insbesondere die Geschichte der Religionen und der Philosophien. Es ist nicht nur synthetische Konstruktion a priori, sondern eine Analyse der Tatsachen der Geschichte des Gedankens: Glaubenssätzen, Überlieferungen, Lehren. Die Auffassung, welche dieses große Werk beherrscht, ist die Verneinung des Fortschritts. In der Tat scheint Renouvier die Welt heute nicht besser als zur Zeit, wo Condorcet von immerwährender Verbesserung der Menschheit träumte, und von Rechts wegen könnte ein Gesetz notwendigen Fortschritts nicht zugelassen werden, wenn das Individuum frei ist. Namentlich in der Philosophie werden die Schulen gezwungen, zwischen widersprechenden und unvereinbaren Grundsätzen zu wählen: Das Endliche und das Unendliche, die Idee und das Ding, die Notwendigkeit und die Freiheit, klare Erkenntnis und der Glaube; auf diesen Dualismus ist die ganze Geschichte der Ideen zurückzuführen, in gleicher Weise wie die religiösen Spaltungen schließlich auf den Grundwiderspruch von Buddhismus und Christentum zurückzuführen sind.

Über Renouvier handeln: Ravaisson, Janet, Fouillée, *opp. cit.*; Beurrier, R. et le criticisme français, in *Rev. Philos.*, t. III; Schadworth H. Hodgson, *La Phil. de R.*, in *La Crit. Philos.*, 1881; Th. Whittaker, *das.* 1887; Edm. Bernard, *La crit. d. R. et l'Evol.*, Lausanne, 1890; Flint, in *the Philos. of. Hist.*, Lond. 1893; H. Michel, in *L'Idee de L'Etat*, Par. 1896; A. Fouillée, *Le Mouvement idéal.*, Par. 1896; O. Hamelin, *La philos. analyt. de l'histoire de M. R.* in *L'année philos.*, Bd. IX, 1899; Dauriac, *L'idée de catégorie chez M. R.*, in: *Biblioth. du congrès intern. de philos.* I., Par. 1900; M. Ascher, *Ren. u. d. französische Neukriticismus*, Berner Studien, XXII, 1900; H. Miéville, *La philos. de M. Renouvier et la problème de la connaissance religieuse*, Lausanne 1902; Dauriac u. a., *Les moments de la philos. de Ch. R.*, in: *Bullet. de la Soc. franç. de philos.*, IV. Jahrg. 1904; G. Séailles, R., in: *Bullet. de l'Union pour l'action morale*, 1904; Janssens, *Le Néocriticisme de Ch. R.*, Par. 1904; H. Michel, H. Spencer et Ch. R., in *Année philosophique*, 14. Jahrg. 1904; Darlu, *La morale de R.*, in *Etudes sur la philos. mor.* au 19^e S., Par. 1904.

Fr. Pilon, geb. 1830, ist der Hauptschüler Renouvierts und ist der tätigste Mitarbeiter der *Critique philosophique* gewesen. Er redigiert seit 1889 *L'Année philosophique*. Wir verdanken ihm besonders kritische und historische Arbeiten:

La première preuve cartésienne de l'existence de Dieu et la critique de l'infini, in *L'Année philos.* Bd. I, 1890; *L'évol. histor. de l'atomisme*, ebd. Bd. II, 1891; *L'évol. histor. de l'idéalisme*, ebd. Bd. III—VII, 1892—1897; *La critique de Bayle*, Jahrg. VIII—XIV, 1898—1904.

§ 53. Die neuere metaphysische Schule, zu welcher man eine große Anzahl der Professoren der Philosophie zählen könnte, ist unbestreitbar durch den Namen Lachelier beherrscht, dessen Unterricht an der Ecole normale supérieure eine kaum zu überschätzende Wirkung zurückgelassen hat. Lachelier sucht hauptsächlich nachzuweisen, daß die ursächliche Erklärung nur bei aufeinander folgenden Ausdrücken einen Wert hat, daß jedoch nur der Zweckbegriff den Zusammenhang kausaler Reihen untereinander erklärt. Ursache und Zweck sind übrigens Bedingungen, welche der Verstand der Wahrnehmung a priori auferlegt. In der kurzen, aber tiefen Untersuchung: Psychologie und Metaphysik entdeckt er durch Analyse unterhalb des Erfahrungsbewußtseins ein intellektuelles Bewußtsein, welches gleichbedeutend ist mit dem Willen; dann leitet er durch Synthese das Erfahrungsbewußtsein (Sensation), die Zeit, den Raum, die Dimensionen und die Vernunft ab. Sein Hauptschüler Boutroux sucht die Freiheit hauptsächlich dadurch zu schützen, daß er nachweist, die Natur selbst sei dem Zufall (contingence) unterworfen.

Lachelier, Jules, geb. zu Fontainebleau d. 27. Mai 1832, (Mitgl. des Instituts) hat in der französischen philosophischen Bewegung der dreißig letzten Jahre eine bedeutende Rolle gespielt, und zwar mehr durch sein elfjähriges Lehren an der Ecole Normale Supérieure 1864—1875 als durch seine wenig zahlreichen Schriften: *De Natura Syllogismi*, Par. 1871; *Du fondement de l'induction*, thèse de doctorat, ibid. 1871, 4. Aufl. 1902; *Etude sur la théorie du syllogisme*, dans: *Rev. philos.* 1876, I. Psychologie et Métaphysique, ibid. 1885, t. XIX, hinter der 2. Ausgabe von *Du Fondement de l'Induction* wieder gedruckt; *L'Observation de Platner*, in: *Rev. de Métaph. et de Mor.*, 1903.

Lachelier ist ein Schüler Kants, dessen Philosophie er in Frankreich populär gemacht hat. Aber unter dem Einflusse von Ravaisson erweitert er den Kritizismus zu einem weiten spiritualistischen Realismus. Er nimmt mit Kant an, daß die Gesetze des Universums eigentlich nur Forderungen des Denkens sind, und daß das Gesetz der physischen Welt die geometrische Kausalität ist. Aber dieses Gesetz begründet unter den Erscheinungen nur eine ganz äußerliche und schwankende Einheit. Wenn zwischen den einlinigen kausalen Serien keinerlei höhere Koordination besteht, so müssen sich die Elemente des Universums in infinitesimalen Staub auflösen, und die Erhaltung des Lebens ist unerklärlich. Das Gesetz der Finalität stellt unter den Erscheinungen die innere, organische, von dem Denken erforderte Einheit her. So erscheint uns die Natur nicht mehr als eine einzige unendliche Reihenfolge, sondern als eine Menge verschiedener Systeme teleologischer, mit Bewußtsein begabter Einheiten. Jedes Wesen ist eine Kraft, und jede Kraft ein Gedanke, welcher auf immer vollständigeres Selbstbewußtsein hinielt. Übrigens ist für Lachelier die Kraft kein Absolutes, kein Wesen, sondern einfach die Tendenz der Bewegung nach ihrem Ziele, des Gedankens nach seiner

vollen Verwirklichung. Die Kraft wie die Bewegung ist ein Symbol, durch welches der Geist seine Gesetze in ihrem Zusammenhange mit den Formen des Raumes und der Zeit ausdrückt. Es gibt demnach keinen Sinn außerhalb des Denkens, das Denken im Gegenteil schafft den Sinn. Indem diese höhere Erklärung der Welt die Freiheit von dem Mechanismus befreit, erlaubt sie dem moralischen und religiösen Glauben, jenseits der Grenzen des Denkens ein höchstes Prinzip des Gedankens und der Realität vorzustellen.

In der Abhandlung „Psychologie et Métaphysique“ sucht Lachelier wie V. Cousin die Metaphysik auf die Psychologie zu gründen. Aber während V. Cousin sich begnügt hatte, durch Analyse sogenannter rationaler Tatsachen Ausdehnung, Substanz und Gedanken festzustellen, unterwirft Lachelier das Bewußtsein dem, was er „reflexive Analyse“ nennt; d. h., die Analyse soll jederzeit von deduktiver Legitimation aller der Ausdrücke, welchen sie begegnet, begleitet sein, bis sie zu einem einfachen und nicht mehr einzuschränkenden Ausdrucke gelangt. Ist dieses einfache Element einmal gefunden, so muß die Synthese des geistigen Organismus ideell wieder hergestellt und so a priori eine Art Ableitung des Realen bewirkt werden. In diesem Übergange von der Analyse zur Synthese besteht eben die Überleitung von der Psychologie zur Metaphysik. Dies sind die Haupt-Thesen, welche aus dieser doppelten Methode folgen.

V. Cousin hatte sich, um die Ursprünglichkeit des Bewußtseins gegenüber dem Materialismus zu schützen, damit begnügt, die inneren Erscheinungen von den ausgedehnten zu unterscheiden. Diese Anschauung ist ungenügend, denn die Ausdehnung selbst existiert nicht außerhalb des Bewußtseins. Ins unendliche teilbar, kann sie keinen objektiven Bestand außerhalb des Bewußtseins, welches diese Teilung bewirkt, haben.

Cousin und die Eklektiker hatten geglaubt, sie könnten, indem sie sich auf die Analyse des Bewußtseins stützten, die Hauptgrundsätze des Spiritualismus aufrechterhalten: Unterscheidung der äußeren Tatsachen und der Bewußtseinstatsachen, Freiheit des Willens, Substantialität der Seele, Existenz von Wahrheiten a priori, Objektivität der vernünftigen Erkenntnis; indessen läuft die Psychologie der zweiten Hälfte des Jahrhunderts gerade auf Verneinung dieser Grundsätze hinaus. Sie gibt weder die Ursprünglichkeit des Bewußtseins, welches sie zu einer späteren Erscheinung macht, noch die Freiheit, noch sogar das unabhängige Dasein der Seele zu; sie beschränkt alle Erkenntnis auf Erfahrung und behauptet die Abhängigkeit dieser Erkenntnis. Weder Verstand, noch Freiheit, noch Geist scheint das Endergebnis der modernen Wissenschaft zu sein. Ist es möglich, die Grundsätze des Spiritualismus wieder herzustellen?

Erstens ist es unmöglich, das Bewußtsein auf die Ausdehnung zurückzuführen. Es wäre unerklärlich, wie innerhalb der Ausdehnung sich ein Subjekt erkennen könnte, welches die Macht hätte, sich selbst zu denken und sich der ganzen Ausdehnung gegenüberzustellen. Überhaupt kann man sagen, daß die Ausdehnung nur durch das Bewußtsein existiert. Da in der Tat die Ausdehnung bis ins unendliche teilbar ist, so kann man nicht sagen, sie bestehe aus wirklichen Elementen, welche sie zusammensetzen, und behauptet man, sie habe keine Elemente, so sagt man damit, sie habe nichts Wirkliches und existiere nur in bezug auf das Bewußtsein, welches sie teilt. Aber die reine und einfache Ausdehnung würde dem Bewußtsein nicht zum Gegenstande dienen können, denn ihre Teile sind identisch und voneinander ununterscheidbar. Es muß also sich in dem Bewußtsein ein Element finden, welches Unterschiede in die Ausdehnung bringt. Dieses Element ist die Empfindung, welche zugleich bewußt und ausgedehnt, zu-

gleich in und außer uns existiert, als Subjekt und Objekt. Aber die Empfindung ist noch nicht der innerste Grund des Bewußtseins. Jede Empfindung ist die Entwicklung einer vorherigen Neigung, eines „Lebenwollens“ eines Willens. Allerdings haben wir kein Bewußtsein dieses Willens, welches die Bedingung der Wahrnehmung ist, aber der Grund hiervon ist eben, daß der Wille dem Bewußtsein logisch vorausgeht, daß er das „Ich“ selbst in seinem innersten Grunde ist.

Übrigens versteht Lachelier nicht wie V. Cousin unter „Wille“ eine abstrakte von den anderen Fähigkeiten unterschiedene und ihnen befehlende Macht, sondern das „Ich“ selbst, insofern es seine Individualität in dem Ich und dem Charakter ausdrückt. Die Empfindung kann schon in dem Sinne frei genannt werden, als es wirklich eine Natur *sui generis* besitzt; das „Ich“ ist um so mehr frei, weil es allen seinen Wahrnehmungen und den sie leitenden Gesetzen vorausgeht: es ist absolute Spontaneität.

Dieses Bewußtsein ist nicht, wie man denken könnte, das einfache empirische Bewußtsein. Leiden ist nicht dasselbe als denken, daß man leidet. Die Wahrnehmung hat nur dann objektiven Wert, wenn ein Gedanke die Empfindung zum Objekt umgestaltet. Die dritte Dimension, die Tiefe, existiert nicht für das empirische Bewußtsein; das Denken behauptet, sie sei die Bedingung der Äußerlichkeit. Demnach ist intellektuelles Bewußtsein und empirisches Bewußtsein, Gedanke und Empfindung zu unterscheiden. Dieser Gedanke, durch den wir alles Gegebene beurteilen, kann nicht selbst gegeben sein.

Er muß sich also selbst hervorbringen, „er und wir selbst, als intellektuelle Subjecte, müssen eine lebende Dialektik sein.“

Dies ist das Resultat der Analyse. Ist es nun möglich, durch eine Synthese a priori den ganzen geistigen Organismus zu rekonstruieren? Dieser Übergang von der Analyse zur Synthese macht die Überleitung von der Psychologie zur Metaphysik aus. Leider hat Lachelier diese Ausführungen nur außerordentlich knapp und dunkel angedeutet. Die Idee des Seins oder der Wahrheit bringt sich selbst hervor; denn, vorausgesetzt, man wisse nicht, daß sie existiert, bestände doch schon diese erste Wahrheit, daß sie ist oder nicht ist. Die Idee des Seins leitet sich also unbegrenzt aus sich selbst her; sie ist ihre eigene logische Voraussetzung und hat die Zeit, welche sich selbst ins unendliche vorhergeht, zum Symbol. Die Zeit ihrerseits hat die Linie zum Symbol. Andererseits will der Gedanke nicht leere Form bleiben: er setzt den konkreten Gegenstand, um damit selbst zum konkreten und lebendigen Gedanken zu werden.

Dem konkreten Sein muß eine Denkweise, welche nicht nur extensiv, sondern auch intensiv ist, entsprechen: diese Art und Weise ist die Empfindung. Da die Empfindung stets gewissermaßen verschiedenartig und vielfach ist, hat sie die zweidimensionale Ausdehnung zum Symbol. Endlich muß das Sein aller Natur überlegen sein, es ist reine Selbstbejahung, es ist freier Wille. Der Wille betätigt sich zunächst durch das individuelle Nachdenken, durch welches ein jeder von uns sein eigenes Leben bejaht, sodann durch Bejahung der dritten Dimension, d. h. der Gegenstände außer uns, endlich durch Vernunftkenntnis, welche zugleich Bewußtsein und Welt umfaßt.

Über Lachelier s. G. Séailles, in *Rev. philos.* Bd. XV; Paul Janet in *La philos. franç. contemp.*, Par. 1879; L. Dauriac, in *Croyance et réalité*, Par. 1889; A. Fouillée, *Le Mouvement idéal*, Par. 1896; L. Dauriac, *La doctrine et la méthode de M. L.* in *l'Année philos.*, 7. Jahrg., 1897; G. Noël, *La philos. de L.*, in *Rev. de Métaph. et de Mor.*, 1898, 2.

Boutroux, Emile, geb. 1845, Professor der Geschichte der Philosophie an

der Ecole Normale Supérieure (1877—1885), dann an der Pariser Fakultät, Mitgl. des Instituts, ist ein Schüler von Lachelier. Seine Hauptwerke sind: *De veritatis aeternis apud Cartesium*, Par. 1874; *De la contingence des lois de la nature*, Par. 1874, 4. Aufl. 1902; *De l'idée de loi naturelle*, Par. 1895; *Questions de morale et de pédagogie*, Par. 1896; *Etudes d'histoire de la philos.*, Par. 1897, 2. Aufl. 1901; Pascal, Par. 1900; *La psychol. du mysticisme*, Brochure, Par. 1902.

Der Hauptgedanke seiner Philosophie ist, die Natur sei von Zufälligkeit (contingence) durchdrungen. Keiner der Grade des Realen ist in dem vorhergehenden Integral enthalten, noch kann er von demselben nach geometrischer Kausalität abgeleitet werden. Das Bewußtsein ist ein dem Leben wirklich Hinzugefügtes, wie auch das Leben sich der Materie hinzufügt; die Materie ist etwas mehr als die einfache Existenz von etwas Allgemeinem, die Existenz endlich kann nicht vom reinen Möglichen abgeleitet werden. So setzt sich das Universum aus einander übergeordneten Formen zusammen, deren jede die Vorbereitung der folgenden Form ist, zu deren Erzeugung sie der Dazwischenkunft eines freien, schöpferischen Prinzips bedarf. Auf der untersten Sprosse der Leiter herrscht fast ausschließlich die Notwendigkeit. Aber in dem Maße, wie man sich zu der Welt des Lebens und des Gedankens erhebt, wird die Notwendigkeit fast völlig von der schöpferischen Freiheit, das heißt von dem realen Wesen, verdrängt. Diese Auffassung läßt allerdings der positiven Wissenschaft nur in ihrer Anwendung auf die unteren Formen der Wirklichkeit eine strenge Geltung, aber die Wissenschaft erstreckt sich nur auf Erscheinungen, das Wesen entzieht sich ihr. Die Metaphysik im Gegenteil soll außer den Erkenntnissen der Wissenschaft auch die durch Kunst, Moral und Religion gewährten Eingebungen sammeln und das Wesen in der Vielgestaltigkeit seiner Offenbarungen erfassen. So ergreift sie unter den Erscheinungen das Universum als eine geschmeidige Materie, die Kunst und Moral zu verschönern und zu vervollkommen fähig sind, und jenseits der von dem Verstande frei verfolgten Ziele läßt sie ein letztes Ziel, das an sich reale Wesen, erblicken. Sie fordert die Menschen auf, ihre Anstrengungen zu vereinigen, um leichter die mechanische Natur zu beherrschen und gemeinsam an der Verwirklichung einer Harmonie frei verfolgter moralischer Zwecke zu arbeiten.

Über ihn siehe Paul Janet, in: *La philos. contemp.*, Par. 1879; A. Fouillée, *Le Mouvement idéal*, Par. 1896; G. Lechalas, *Les Lois natur. d'après M. B.*, in: *Annal. de philos. chrét.*, 1896.

Bergson (Henri), Professor am Collège de France, Mitgl. des Instituts. Seine bedeutendsten philosophischen Werke sind: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Par. 1889, 4. Aufl. 1904; *Matière et Mémoire, essai sur la relation du corps à l'esprit*, Par. 1896, 2. Aufl. 1900; *La rire, essai sur la signification du comique*, Par. 1900, 3. Aufl. 1904; *L'effort intellectuel*, in: *Rev. philos.* 1902, I; *Introduction à la métaphysique*, in: *Rev. de métaph. et de mor.*, 1903; *Le paralogisme psycho-physiologique*, ib., 1904.

Bergson selbst nennt seine Philosophie, welche während der letzten 10 Jahre sehr einflußreich war, neuen Spiritualismus; ihr Hauptzweck ist, die ursprüngliche Existenz des geistigen Lebens und die Möglichkeit zu behaupten, eine Metaphysik auf wissenschaftliche Beobachtung psycho-physiologischer Phänomene und tiefe Kenntnis des Innenlebens zu gründen. In seinem ersten Werke stellt Bergson den dreifachen Charakter der Bewußtseinserscheinungen auf: Intensität, Dauer, Freiheit. Diese Charaktere werden nicht in voller Reinheit wahrgenommen, weil die Notwendigkeit in einer ausgedehnten, gleichartigen und mechanischen Welt zu handeln und die Gedanken mittelst symbolischer Worte auszutauschen dahin führt, das innere Leben uns unter den Formen und Be-

dingungen darzustellen, die wir in Berührung mit der Welt gewohnt sind. Da die räumlichen Dinge meßbar sind, betrachten wir fälschlich die rein qualitative Intensität der inneren Erscheinungen als eine quantitative Größe. Da die Dinge vielfach und getrennt sind, halten wir die Bewußtseinszustände gleichfalls für nebeneinander stellbare Einheiten. Da die physischen Erscheinungen durch ihre gegenseitige Lage im Raume bestimmt sind, erscheint uns die Dauer wie etwas Gleichzeitiges, innerhalb dessen die Bewußtseinszustände durch gegenseitige Beziehung zueinander gekennzeichnet werden. Dieses ist der dreifache Irrtum der Psychophysik, des Assozianismus und des Determinismus, erklärlich, weil uns eine unvermeidliche Gewohnheit, durch die Bedürfnisse der positiven Wissenschaft verstärkt, dazu treibt, die reine Dauer räumlich aufzufassen. Schärferes Nachdenken bringt uns zur Anschauung des freien Ich zurück, dessen qualitative Zustände in der reinen Dauer aufeinander folgen.

Die späteren Arbeiten Bergsons widmen sich dem Studium des Geisteslebens in Beziehung zum Organismus, besonders der Widerlegung des Satzes vom psychophysischen Parallelismus, welcher, aus dem Cartesianismus entspringend, durch mathematische Naturauffassung hervorgerufen ist. Sowohl vom realistischen wie vom idealistischen Standpunkte aus ist indessen der Parallelismus ein wahrer Paralogismus. Für den Idealisten ist das Gehirn nur ein Teil der Gesamtvorstellung, und es ist töricht zu behaupten, ein kleinerer Teil der Vorstellung enthalte die Vorstellung ganz. Für den Realisten sind die Dinge und das Gehirn gleich real und in gleicher Weise das Substrat unserer Vorstellung; dann ist es aber töricht anzunehmen, daß das Gehirn, ein einzelner Gegenstand unter so vielen andern, das Vorrecht hat die Substanz jeglicher Vorstellung zu sein. Mit anderen Worten, das Gehirn kann nicht die Darstellung aller Dinge, von denen es nur ein Fragment ist, hervorbringen. Man kann nicht sagen, jedem bestimmten geistigen Zustande entspreche ein durchaus bestimmter Zustand des Gehirns; dennoch bestehen Berührungspunkte zwischen dem geistigen und dem physiologischen Leben. Um diese Beziehungen zu untersuchen, muß man nicht wie die Cartesianer abstrakt nachforschen, welches der Zusammenhang des reinen Denkens und der ausgedehnten Erscheinungen sei, sondern die positive Wissenschaft befragen, was sie uns über das Verhältnis der Gehirnerscheinungen und der niederen Erscheinungen des geistigen Lebens zu sagen vermag. In dieser Absicht untersucht B. das Problem des Wortgedächtnisses und die verschiedenen Formen der Aphasie. Er folgert, daß in einem geistigen Zustande nur derjenige Teil durch eine Gehirn-anlage gegeben ist, der zur Bewegung führt, das Gehirn speichert nur die bewegenden Prozesse (*mécanismes moteurs*) der Bilder und Gedanken auf und beeinflusst das Denken nur insofern, als es die Körper-Verhältnisse regiert, z. B. in der konkreten Wahrnehmung und der Aufmerksamkeit. Der Rest des geistigen Lebens umfaßt zunächst die „reine Wahrnehmung“, welche der Handlung vorausgeht und sie durch Auswahl der Bilder beeinflusst, und dann die „reine Erinnerung“, welche das ausschließliche Gebiet des Geistes ist und keinerlei Gehirn-Aquivalent besitzt. Zwischen dem Gebiete der Handlung und dem des reinen Gedächtnisses gibt es unbegrenzte mögliche Abstufungen: das mehr oder weniger ausgeführte Bild, die mehr oder weniger allgemeine Idee, so daß das Gedächtnis das Handeln stets durchdringt und sich der Geist nur durch intensive geistige Spannung intuitiv als „reines Denken“ erkennt.

B. faßt so die Möglichkeit einer Metaphysik ins Auge, welche er noch nicht ausdrücklich entwickelt hat, wonach jegliches Leben auf die Bestrebung des „freien Denkens“ zurückginge, in die dem Mechanismus unterworfenen Materie einen gewissen Zusammenhang zu bringen. Hierzu bedient sich das Denken des

Gehirns als eines automatischen und unbegrenzt veränderlichen Werkzeugs, welches es ermöglicht, den lähmenden Einfluß der bewegenden Gewohnheit durch das befreiende Schaffen entgegenwirkender Gewohnheiten zu kompensieren.

Vgl.: V. Delbos, *Matière et mémoire* p. H. B., in *Revue de Métaph. et de Mor.*, 1897; Bergson, Belot u. a., *Le Parallélisme psychophysique et la Métaphysique positive*, in *B. de l. Soc. fr. d. philos.*, I, 1901. A. Gurenwitsch, B., die französische *Metaph. d. Gegenwart*, in *A. f. s. Phil.*, IX, 1903.

Philosophie in England.

§ 54. *) Die englische Philosophie der Gegenwart läßt sich nicht durch ein allgemeines Kennzeichen charakterisieren. Das, was man häufig als die „englische Schule“ zu bezeichnen pflegt, hat sicherlich für diese Periode kein ausschließliches Recht auf diesen Namen. Ohne Frage haben die empirischen Anschauungen, welche der ältere (James) Mill, anknüpfend an Hume und Hartley, in das 19. Jahrhundert hineingetragen hat, ein hohes Ansehen genossen und zu bedeutenden Leistungen auf den einzelnen Gebieten Anlaß gegeben. Es hat aber niemals an geistigen Richtungen gefehlt, die der empirischen Denkweise in scharfem Gegensatz entgegentraten, und insbesondere an den Universitäten, wo philosophische Spekulation oft in enger Verbindung mit der Theologie getrieben wurde, hat eine rein empirische Philosophie selten geherrscht. In den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts machte sich die von Reid eingeführte Reaktion gegen den Humeschen Skeptizismus immer noch geltend. Freilich erfährt die schottische Common-sense-Philosophie eine gewaltige Umgestaltung in den Vorlesungen und Schriften Sir William Hamiltons. Man braucht aber nur einen Blick auf die Mill-Hamilton-Kontroverse des sechsten Jahrzehntes zu werfen, um sich davon zu überzeugen, daß die Gegensätze zwischen den beiden Denkweisen in bezug auf die Hauptprobleme noch hinreichend scharf und ausgeprägt blieben.

Indessen hatte die darwinsche Theorie in der Naturwissenschaft allmählich festen Boden gewonnen. Der Versuch Herbert Spencers, den Begriff der Entwicklung als Grundgedanken für eine umfassende philosophische Weltanschauung zu benutzen, welche eine Art Versöhnung zwischen den entgegengesetzten Richtungen darbieten sollte, fand also hier den Weg schon vorbereitet. Die „synthetische Philosophie“ wurde in dem nächsten Jahrzehnt zur populären Philosophie in den Kreisen

*) Die Paragraphen über englische Philosophie sind verfaßt von G. Dawes Hicks, M. A., Ph. D., Litt. D., Prof. der Philosophie am University College zu London und Examiner in Philosophy an den Universitäten zu Glasgow und London.

der Gebildeten. Unter den mannigfaltigsten Verschiedenheiten hatten nun die erwähnten Richtungen alle etwas Gemeinsames, das von dem Naturforscher Huxley als „Agnosticismus“ bezeichnet wurde. Das Übersinnliche sollte ein der menschlichen Erkenntnis unzugängliches Feld sein: zwischen Wissen und Wirklichkeit bestände eine unüberwindliche Kluft, und philosophische Untersuchung müßte sich auf die phänomenale Welt beschränken. Einige Denker hatten schon dagegen entschieden Front gemacht, insbesondere die Angriffe James Martineaus in seinen scharfsinnigen und anziehenden Aufsätzen und Rezensionen hatten zu Repliken von Mill und Spencer Veranlassung gegeben. Aber Martineaus größere Werke sind erst 1885 und 1888 erschienen, und einstweilen war eine andere philosophische Strömung entstanden.

Im Jahre 1865 (dem Jahre des Erscheinens von Mills „Examination of Hamilton“) veröffentlichte Hutchinson Stirling sein Buch „The Secret of Hegel“ — den ersten Versuch, die tieferen Gedanken des deutschen Idealismus in englischer Sprache wiederzugeben. 1876 folgte Edward Cairds gründliche Darstellung und kritische Behandlung der „Kritik der reinen Vernunft“. Inzwischen hatte sich eine Reihe von Denkern, namentlich in Oxford, dem Studium der deutschen Entwicklung von Kant bis auf Hegel mit Eifer gewidmet. T. H. Greens „Introduction to Hume“ (1874), eine erschöpfende Untersuchung der empirischen Grundanschauung, darf als die erste große Leistung der Schule des kritischen Idealismus in England bezeichnet werden. Wenn man aber von einer englischen hegelschen Schule zu sprechen berechtigt sein will, so muß der Irrtum vermieden werden, daß die dialektische Methode von Hegels Logik in unveränderter Form auf englischem Boden neubelebt worden sei. Das ist keineswegs der Fall gewesen. „Es muß alles umgearbeitet werden“ soll ein Ausspruch Greens im Hinblick auf das hegelsche System gewesen sein, und dabei soll er die Meinung zum Ausdruck gebracht haben, daß das hegelsche System sich einigermaßen zu voreilig gestaltet und das als schon begründet betrachtet hätte, was sich nur als Resultat einer weitgreifenderen Erkenntnis und einer vollständigeren Reflexion ergeben könnte. Seitdem ist eine solche Umarbeitung teilweise vorgenommen worden. Vor allem sieht man in der heutigen Logik und Ethik unverkennbar den Einfluß des deutschen Idealismus, aber ebenso unverkennbar den Einfluß empirischer Forschung und streng wissenschaftlicher Analyse. „Eine kritische Untersuchung der Grundprincipien ist das größte Bedürfnis der modernen englischen Philosophie“, sagt ein bekannter Vertreter der neuen Richtung, und daraus, meint er, dürfe man hoffen, eine systematische Philosophie entstehen zu sehen. Mit anderen Worten, die Überzeugung, daß eine den Natur- und Geisteswissenschaften zugrunde

liegende Metaphysik eine Notwendigkeit ist, das Streben, das Universum zu begreifen, nicht bloß stückweise, sondern irgendwie als ein Ganzes — das sind Charakterzüge der englischen Philosophie der Gegenwart, welche sie hauptsächlich dem deutschen Idealismus zu verdanken hat.

Zur Förderung philosophischer Untersuchung und zur Pflege der Forschung auf den einzelnen Gebieten hat die Zeitschrift „Mind, a Quarterly Review of Psychology and Philosophy“ wesentlich beigetragen, die ausschließlich das Interesse der Philosophie vertritt und 1876 von Alex. Bain begründet worden ist. Croom Robertson (University College, London) ist von 1876—1891 ihr Redakteur gewesen. Sein Nachfolger ist G. F. Stout (Prof. der Logik und der Metaphysik zu St. Andrews). 1869 wurde eine „Metaphysical Society“ in London begründet, deren Mitglieder mehrere hervorragende Männer (z. B. Huxley, Tyndall, Martineau, Ruskin) gewesen sind. Sie endete ihre Tätigkeit 1880, in welchem Jahre die „Aristotelian Society for the systematic study of Philosophy“ mit Shadworth H. Hodgson als erstem Präsidenten begründet wurde. Er blieb bis zum Jahre 1894 Präsident; seitdem haben dies Amt Bernard Bosanquet, D. G. Ritchie, G. F. Stout und H. Rashdall bekleidet. Berichte werden regelmäßig herausgegeben, auch zählt die Gesellschaft mehrere bekannte Philosophen zu ihren Mitgliedern. Außerdem ist die Gesellschaft für ethische Kultur namentlich in London seit 1886 tätig gewesen. Die vierteljährliche Zeitschrift „The International Journal of Ethics“ erscheint seit 1890 gleichzeitig in England und Amerika. Wertvolle psychologische Arbeiten finden sich in der Zeitschrift „Brain“ (begründet 1878). „The British Journal of Psychology“, herausgegeben von James Ward und W. H. R. Rivers, begann 1904 zu erscheinen.

Über die neuere Philosophie in Großbritannien handeln: David Masson, *Recent British Philosophy*, London 1865, letzte Auflage 1877 (vermehrt). John Grote, *Exploratio Philosophica*; *Rough Notes on Modern intellectual Science*, Part I, Cambridge 1865; Part II, edited by J. B. Major, 1900. W. Whewell, *Lectures on the history of Moral Philosophy in England*, new ed. Lond. 1868. J. M'Cosh, *Present state of Moral Philosophy in England*, London 1868 (speziell über Hamilton und Mill). Thomas Collyns Simon, *Present state of Metaphysics in Great Britain*, *Contemp. Rev.* 1868, S. 246—261 (ins Deutsche übersetzt in der Ztschr. für Philos., Bd. 53, 1868, S. 248—272). Alex. Bain, *Mental and Moral Science*, Lond. 1868. Renouvier, *De l'esprit de la phil. anglaise contemporaine*, in *La Critique philosophique* 1872, Nr. 25, 32, 1873 Nr. 2. Th. Ribot, *La psychologie anglaise contemporaine*, Par. 1870, ins Engl. übersetzt u. d. T.: *English Psychology, an Analysis of the views of Hartley, James Mill, Herbert Spencer, A. Bain, G. H. Lewes, Sam. Bailey and J. S. Mill*, Lond. 1874. Appendix I, verfaßt von Noah Porter zu der englisch. Übersetz. dieses Grundrisses durch Geo. S. Morris, Vol. II, 1875, S. 348—460. Artikel in *Mind*, Bd. I, 1876: *Philosophy at Oxford* von M. Pattison, S. 84; *Phil. at Cambridge* von H. Sidgwick, S. 235; *Phil. at Dublin* von W. H. S. Monk, S. 382; *Phil. in London* von Croom Robertson S. 531: Bd. 11, 1877, *Phil. in the Scottish Universities* von John Veitch, S. 74 und 207. F. Brentano, *Les sophistes grecs et les sophistes contemporains* (J. S. Mill und H. Spencer) Paris 1879. Thomas Martin Herbert, *The Realistic Assumptions of modern Science examined*, Lond. 1879. John Watson, *Kant and his English Critics, a Comparison of Critical and Empirical Philosophy*, Glasgow 1881. G. S. Morris, *British Thought and Thinkers*, Chicago 1888. Harald Höffding, *Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit* (deutsch von H. Kurella) Leipzig 1889. Edmund Koenig, *Die Entwicklung des Causalproblems in der Philosophie seit Kant*, Theil II, Leipz. 1890. J. M. Robertson, *Modern Humanists, Sociological Studies of Carlyle, Mill, Emerson, Arnold, Ruskin and Spencer*, Lond. 1891. Léon Dewaule, *Condillac et la psychologie anglaise contemporaine*, Paris 1892. J. Milsand, *Littérature anglaise et philosophie*, Paris 1894. Emile Boirac, *L'idée de Phénomène*, Paris 1894. R. H. Hutton, *Contemporary Thought and Thinkers*, 2 vols., Lond. 1894. Thomas Whittaker, *Essays and Notices: Philosophical and Psychological*, Lond. 1895. George Croom Robertson, *Philosophical Remains*, edited by Alex. Bain and J. Whittaker, Lond. 1895. John Watson, *Comte, Mill and Spencer*, Lond. 1896. (2. Aufl. u. d. T.: *An Outline of Philosophy* 1898.) Jacob, *La Philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui*, Rev. de Mét. 1898

Sir Leslie Stephen, *The English Utilitarians*, 3 Bde., Lond. 1900. J. Baumann, *Deutsche und außerdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte*, Gotha 1903. J. Theodore Merz, *A History of European Thought in the 19th Century*, Lond., vol. 1, 1896; vol. 11, 1904. A. C. Armstrong, *Transitional Eras in Thought*; with special reference to the present Age, N. Y. 1904. E. Adickes, Bericht über philosophische Werke, die in englischer Sprache in den Jahren 1897—1900 erschienen sind, *Z. f. Phil. u. Phil. Krit.* CXXIV, 1, 1904, S. 79. Im *Arch. f. syst. Philos.*, 1895—1902, berichtet B. Bosanquet über „Systematic Philosophy in the United Kingdom“, 1893—1901 und in derselben Zeitschrift, 1904, G. E. Moore über „Philosophy in the United Kingdom for 1902“. Siehe auch Thomas Case, *Art. Metaphysics*, *Encycl. Brit.*, IX ed., vol. XXX, 1902, S. 646.

Über die englische Logik siehe: Thomas M. Lindsay in dem seiner engl. Übers. der Logik Ueberwegs, Lond. 1871, beigefügten Appendix A: *On recent logical speculation in England*. Louis Liard, *Les Logiciens anglais contemporains*, Paris 1878 (deutsch von J. Imelmann u. d. T.: *Die neuere englische Logik*, Berl. 1880, 2. Aufl., Lpz. 1883). A. Riehl, *Die englische Logik der Gegenwart*, Vierteljahrsschr. für wiss. Philos., Bd. 1, 1876. Robert Adamson, *Art. Logic*, *Encyclopaedia Brit.*, 9. Aufl., Vol. XIV, 1882, S. 780 ff. J. Dewey, *The present position of Logical Theory*, *Monist*, Vol. 1, S. 1, 1891—1892. E. P. Robins, *Modern Theories of Judgment*, *Phil. Rev.* Vol. VII, S. 583, 1898. Thomas Case, *Art. Logic*, *Encycl. Brit.*, 9. Aufl. Vol. XXX, 1902, S. 328.

Über die englische Ethik siehe: Simon S. Laurie, *Notes expository and critical on certain British Theories of Morals*, Edinb. 1868. Henry Calderwood, *Handbook of Moral Philosophy*, 1872, 14. Aufl. 1888 (*History* S. 318—367). M. Guyau, *La Morale Anglaise contemporaine* 1879. L. Carrau, *Moralistes Anglais contempor.* in *Revue phil.* T. 5, 1875. Henry Sidgwick, *History of Ethics* (Separat-abdr. aus d. *Encyclop. Britann.* IX. ed.), Lond. 1879. F. Jodl, *Geschichte der Ethik in der neueren Philos.*, 2. Bd.: *Kant und die Ethik des 19. Jahrh.s*, Stuttg. 1889, 3. Buch S. 397—494. Dan. Rees, *Contemporary English Ethics*, Diss., Lpz. 1892. John Watson, *Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer*, Glasg. 1895. Joseph Warschauer, *D. Willensproblem in der engl. Philosophie des XIX. Jahrhunderts*, Jena 1899. R. Mackintosh, *From Comte to Benjamin Kidd*, Lond. 1899. J. A. Stewart, *Art. Ethics*, *Encycl. Brit.* 9. Aufl. Vol. XXVIII, 1902, S. 300. W. R. Sorley, *Recent Tendencies in Ethics*, Edinb. u. Lond. 1904.

Über die englische Religionsphilosophie siehe: Bernh. Pünjer, *Der Positivismus in d. neueren Ph.*, II. Engl. Phil. J. S. Mill u. Herb. Spencer in *Jahrb. für protest. Theol.*, Jahrg. 4, 1878, S. 240—272, 434—481. L. Carrau, *La philosophie religieuse en Angleterre dep. Locke jusqu'à nos jours*, Paris 1880. Otto Pfeleiderer, *The Development of Rational Theology in Germany since Kant and its Progress in Great Britain since 1825*, Lond. 1890 (auch deutsch erschienen). R. M. Wenley, *Contemporary Thought and Theism*, New York 1897. James Lindsay, *Recent Advances in the Philosophy of Religion*, Edinburgh 1897. James Iverach, *Theism in the Light of Present Science and Philosophy*, New York 1899. A. Caldecott, *Philosophy and Religion in England and America*, Lond. 1901. N. W. Marshall, *Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilosophie in England und ihre erkenntnistheoretischen Grundlagen*, Diss., Halle 1901. S. H. Mellone, *Leaders of Religious Thought in the 19th Century*, Edinb. u. Lond. 1902. G. Galloway, *Studies in the Philosophy of Religion*, Edinb. u. Lond. 1904. Die vierteljährliche Zeitschrift „*The Hibbert Journal*“, herausgegeben von L. P. Jacks und G. Dawes Hicks, erscheint seit 1902 und vertritt das Interesse der Religionsphilosophie und der wissenschaftlichen Theologie.

Über die englische Ästhetik siehe: William Knight, *Philosophy of the Beautiful*, Book 1, *History*, Lond. 1888. Bernard Bosanquet, *The History of Aesthetic*, Lond. 1892. G. Benlavon, *L'esthétique anglaise contemporaine*, *Rev. de Mét.*, IV. 1896.

Über den Ursprung des Namens „Agnosticismus“ vgl. T. H. Huxley, *Agnosticism*, *Nineteenth Century*, Vol. XXV., S. 169. Eine interessante Schilderung einer Diskussion in der *Metaphysical Society* gibt R. H. Hutton in *Nineteenth Cent.* Vol. XVIII, S. 177. Über die *Aristotelian Society* siehe *Proceedings of the Arist. Society*, Vols. 1—3, Lond. u. N. S. Vols. 1—5. Über die Begründung der Zeitschrift *Mind* s. G. Croom Robertson, *Valedictory*, *Mind*, vol. XVI, S. 557, und Alex. Bain, *Biographical Notice of G. Croom Robertson*, *Mind*, vol. 11, N. S., 1893, S. 1.

§ 55. „Alle Philosophen von Plato bis auf Hume,“ sagte Thomas Reid, der Begründer der Common-sense-Philosophie, „stimmen darin überein, daß wir äußere Objecte nicht unmittelbar wahrnehmen und daß das unmittelbar wahrgenommene Object irgend ein dem Verstande gegenwärtiges Abbild sein muß.“ Gegen dieses *πρῶτον ψεῦδος* der bisherigen Spekulation — die Ideentheorie (ideal system), wie er es nannte — richtete er seine kritischen Angriffe. Er leugnet ganz und gar die vermeintliche Stellung der Ideen als Abbilder der äußeren Dinge und will eine unmittelbare Erkenntnis des Objectes, ohne irgend welche Vermittelung, konstatieren. Was der Verstand wahrnehme, seien nicht seine eigenen Vorstellungen, welche äußeren Objecten ähnlich seien, sondern die äußeren ausgedehnten Objecte selbst. Diese Reidsche Lehre, die sich auf die unmittelbare Aussage des Bewußtseins gründen soll, bezeichnet Sir William Hamilton als „Presentationism“ oder „Natural Realism“. Durch den letzten Namen will er ausdrücken, daß das Ergebnis psychologischer Reflexion mit dem intuitiven Glauben des gewöhnlichen Menschen übereinstimmt. Die entgegengesetzte Lehre wird von ihm „Representationism“ oder „Cosmothetic Idealism“ genannt. Er meint, dieselbe beruhe in letzter Instanz auf der falschen Annahme, daß Gleiches nur durch Gleiches aufgefaßt werden könne. Gegen diese Annahme gibt das Bewußtsein das unzweideutige Zeugnis ab, daß das wahrnehmende Ich in der unmittelbaren Gegenwart des Nicht-Ich steht, und daß die Erkenntnis des ersteren ohne die gleichzeitige Erkenntnis des letzteren unmöglich sei. Die Grundanschauung, daß „dieselben Dinge, welche wir durch die Sinne wahrnehmen, existieren“, teilt also Hamilton nach mehreren seiner Äußerungen mit Reid und der schottischen Schule. Doch entfernt er sich in der weiteren Ausführung seiner Philosophie sehr erheblich von jenem Standpunkte — ein Umstand, welcher offenbar seinem Studium des kantischen Kritizismus zuzuschreiben ist. Die Hamiltonsche Lehre der Relativität der Erkenntnis läßt sich schwerlich mit dem Realismus Reids vereinigen, obwohl man schon in Reids Schriften einige Andeutungen findet, welche darauf hinzudeuten scheinen. „Natural Realism“ gewinnt für Hamilton die Bedeutung, daß wir die Eigenschaften, Attribute oder Erscheinungen sowohl der Materie als des Geistes unmittelbar und intuitiv wahrnehmen. Von den materiellen und geistigen Substanzen, welche den Erscheinungen zugrunde liegen, haben wir keine Erkenntnis. Mit der Lehre der Relativität der Erkenntnis hängt das Prinzip oder Gesetz des Bedingten (law of the conditioned) wesentlich zusammen. Nur das bedingt Begrenzte ist Gegenstand der Erkenntnis oder des positiven Denkens: was über das Bedingte hinausgeht, ist Gegenstand des Glaubens. Aus dem Wesen des Menschen als einer moralischen Per-

sönlichkeit entspringen die Motive zum religiösen Glauben: die Theologie setzt die Psychologie notwendig voraus. „Es giebt auf Erden nichts Grosses außer dem Menschen und im Menschen nichts Grosses außer dem Geiste“

Henry Mansel, der die Hamiltonsche Philosophie in Oxford vertrat, konstatiert eine Ausnahme von der Unerkennbarkeit der wirklichen Substanzen in betreff des eigenen Ich, und insofern nähert er sich der ursprünglichen Lehre der schottischen Schule. Er bestreitet auch die Zulässigkeit von Hamiltons Erklärung des Kausalbegriffes.

Der Gegensatz zwischen Wissen und Glauben hat zu vielen Angriffen von manchen Seiten Anlaß gegeben. Selbst Schüler Hamiltons, M'Cosh und Calderwood, haben ihn aufs entschiedenste bekämpft. Eine nicht unerhebliche Schwierigkeit in der Lehre Hamiltons und Mansels besteht in dem schwankenden Gebrauch des Ausdrucks „Glaube“. Bald bedeutet „Glaube“ eine Überzeugung, welche auf sich selbst beruht und den höchsten Grad der Gewißheit besitzt, bald eine Überzeugung, welche zu der Gewißheit der Erkenntnis nicht ausreicht. Eine dritte Bedeutung verrät sich in der Behauptung, daß wir an das *ὄν* glauben können, nur aber wissen, wenn wir zu dem *διότι* gelangt sind.

Über die schottische Philosophie siehe: James Frederick Ferrier, *Scotch Philosophy*, 1856. M. P. W. Bolton, *Examination of the Principles of the Scotch-Oxonian Philosophy*. James M'Cosh, *Scottish Philosophy from Hutcheson to Hamilton*, 1875. Andrew Seth, *Scottish Philosophy, A Comparison of the Scottish and German Answers to Hume*, Edinb. 1885, 2. ed. 1890. Henry Sidgwick, *The Philosophy of Common Sense*, Mind N. S. vol. IV, 1895, S. 145. A. C. Fraser, *Thomas Reid (Famous Scots Series)*, Edinb. 1898. J. Seth, *The Scottish Contribution to Moral Philosophy*, Edinb. 1898 (auch in Phil. Rev. vol. VII, S. 561 erschienen). H. Laurie, *Scottish Philosophy in its National Development*, Glasgow 1902.

Sir William Hamilton: *Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform*, Lond. 1852, 3. ed. ebd. 1866 (enthält hauptsächlich Abhandlungen aus Edinburgh Review); *The Works of Thomas Reid*, edited by Hamilton (mit Anmerkungen und Aufsätzen von ihm versehen), 2 vols., 1856; *Lectures on Metaphysics and Logic* edited by Mansel and Veitch, 4 vols., Lond. 1859—1860.

Mansels Hauptwerke sind: *Artis Logicae Rudimenta*, from the text of Aldrich, with Notes and Introduction, 1849. *Prolegomena Logicae: A Series of psychological Essays introductory to the science*, 1851; *Man's Conception of Eternity*, 1854 (eine Antwort auf Maurice, s. unten); *Psychology, the Test of Moral and Metaphysical Philosophy* (inaugural Lecture in Oxford) 1855; *Metaphysics, or the Philosophy of Consciousness*, 1860 (Separatabdr. aus d. Encyclop. Britann. VIII ed., 1857); *The Limits of Religious Thought*, Bampton Lectures, Lond. 1858, 2. ed. 1859, 3. ed. 1867; *Philosophy of the Conditioned*, Remarks on Sir William Hamiltons Philosophy etc., 1866; *Philosophy and Theology*, Contemp. Rev. 11, S. 1; *Letters, Lectures and Reviews* (herausgegeben von Chandler), 1873.

Über Hamilton handeln: O. W. Wight, *The Philosophy of Sir William Hamilton*, 3. ed. 1855. K. Ulrici, *Engl. Philosophie*, Sir William Hamilton, in Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 1855, S. 59—97. John Stuart Mill, *Examination of Sir William Hamiltons Philosophy*, 1865, 4. ed. 1874. J. H. Stirling, *Sir William Hamilton, the Philosophy of Perception*, 1865. M. P. W. Bolton, *Inquisitio Philosophica, an Examination of the Principles of Kant and Hamilton*, 1866.

John Veitch, *Memoir of Sir William Hamilton*, 1869; ders., *Hamilton*, Blackwoods Philosophical Classics Series, 1879; ders., *Hamilton, the Man and His Philosophy*, 1884. E. Hamilton (Tochter des Philosophen), *Art. Hamilton in Encyclop. Britann.* IX. ed. 1880. Vol. XI, S. 416. W. H. S. Monk, *Sir William Hamilton (in English Philosophers Series)* Lond. 1881. Sir Leslie Stephen, *Art. Hamilton in Dict. of National Biography*, Vol. XXIV, 1890, S. 227–232. James Martineau, *Sir William Hamiltons Philosophy*, in *Essays, Reviews and Addresses (aus Prospective Rev. 1853)*, Vol. III, 1891, S. 439. Sir Leslie Stephen, *The English Utilitarians*, Vol. III, 376 sqq. Lond. 1900.

Über Mansel: Frederick Denison Maurice, *Theological Essays 1853*, 2. ed. 1854; ders., *What is Revelation? A Letter to Dr. H. L. Mansel*, Camb. 1859; ders., *Sequel to Inquiry, What is Revelation*, Camb. 1860. Goldwin Smith, *Rational Religion*, 1861. R. H. Hutton, *Theological Essays*, 3. ed. Lond. 1888, S. 83. James Martineau, A. L. Mansel, *Limits of Religious Thought*, in *Essays, Reviews and Addresses (aus National Rev. 1859)*, Vol. III, 1891, S. 117. Sir Leslie Stephen, *Art. Mansel*, in *Dict. of National Biography*, Vol. XXXVI, 1893, S. 81–83.

Über Hamilton und Mansels Logik siehe: T. H. Green, *The Logic of the Formal Logicians*, *Works of T. H. Green*, edited by Nettleship, Vol. II, Lond. 1886, S. 158–194. Über die mathematische Logik s. unten.

Unter den zahlreichen Schriften und Abhandlungen, die Mills „*Examination of Hamilton*“ hervorgerufen hat, dürfen außer den oben und unten erwähnten die folgenden als die bedeutendsten gelten: Herbert Spencer, *Mill versus Hamilton*, *Fort. Rev.* vol. I, 1865, S. 531–550. Alex. Campbell Fraser, *Mill's Hamilton*, *North British Rev.* Vol. XLIII, 1865, S. 1. J. H. Stirling, *Was Sir William Hamilton a Berkeleian?* *Fort. Rev.* Vol. VI, 1861, S. 218–228. *An Inquirer*, *The Battle of the two Philosophies*, 1866. H. L. Mansel, *The Philosophy of the Conditioned*, Sir William Hamilton and J. S. Mill, *Contemp. Rev.* Vol. I, 1866, S. 31 und 185; ders., *Supplementary Remarks on Mill's Criticism of Sir William Hamilton*, *Contemp. Rev.* Vol. VI, 1867, S. 18. James M'Cosh, in *British and Foreign Evangelical Rev.*, April 1868.

Sir William Hamilton, geboren zu Glasgow 8. März 1788, erhielt in seiner Vaterstadt und in Oxford seine Bildung. Nachdem er sich eine Zeit lang dem Advokatenberuf gewidmet hatte, nahm er 1821 die Professur der Geschichte zu Edinburg an. 1836 wurde er zu der Lehrstelle der Logik und Metaphysik an derselben Universität berufen. Er starb 6. Mai 1856. Erst seine Artikel in der „*Edinburgh Review*“ (herausgegeben von seinem Freunde Napier) machten ihn berühmt, insbesondere seine Kritik Schellings und der Lehre Cousins vom Absoluten. Metaphysik im weitesten Sinne, oder die Philosophie des Geistes, zerfällt nach Hamilton in drei Hauptteile. Zunächst hat man die Tatsachen oder Phänomene des Bewußtseins festzustellen. Dies bildet die Aufgabe der empirischen Psychologie oder Phänomenologie des Geistes. Sodann hat die Nomologie die Gesetze, welche für jene Phänomene gelten, ausfindig zu machen. Daraus ergeben sich drei Disziplinen: die Logik, die Wissenschaft der Gesetze der Erkenntnisprozesse; die Ästhetik, die Wissenschaft der Gesetze der Gefühle; die Ethik, die Wissenschaft der Gesetze des Wollens. Endlich ist es die Aufgabe der Ontologie oder „*inferential Psychology*“, auf die unbekannten Ursachen der Phänomene zu schließen. Drei Probleme fallen der Ontologie zu: Das Wesen des Ich, das Wesen des Nicht-Ich und die Existenz Gottes. Systematisch hat jedoch Hamilton nur die Phänomenologie und die Logik behandelt. Die Grundbedingung aller psychischen Erscheinungen ist das Bewußtsein. Das Bewußtsein selbst kann nicht definiert werden, weil es aller Erkenntnis zugrunde liegt; dennoch ist eine philosophische Analyse desselben möglich. Durch Beobachtung und Vergleichung der Bewußtseinstatsachen vermögen wir die allgemeinen Bedingungen, unter denen ein Bewußtseinsakt zustande kommt, zu ermitteln. Hamilton betrachtet das Bewußtsein nach drei Gesichtspunkten. 1. Das Bewußtsein an sich bedeutet nichts anderes,

als unmittelbare oder intuitive Erkenntnis. Wenn ich erkenne, fühle oder begehre, so weiß ich, daß ich erkenne, fühle oder begehre, und dieses Wissen ist Bewußtsein. In jedem Bewußtseinsakte wird eine unterscheidende und vergleichende Tätigkeit involviert. Der erste Bewußtseinsakt enthält die Aussage, daß etwas existiert. Dieses existierende Etwas ist nun ein zweifaches — das Ich und das Nicht-Ich. Wir sind uns beider in ihrem Unterschied und Gegensatze unmittelbar bewußt. 2. Das Bewußtsein, wie es sich unter tatsächlichen Bedingungen entfaltet, ist der Gegenstand der empirischen Psychologie. Die psychischen Erscheinungen ordnen sich in drei Gruppen: diejenigen des Erkennens, Fühlens und Wollens, von denen aber Hamilton nur die erste ausführlich behandelt. Er unterscheidet sechs Erkenntnisvermögen. Das erste ist dasjenige der unmittelbaren Erkenntnis, das Vermögen des Wahrnehmens (*acquisitive or presentative Faculty*) in seinen beiden Formen der äußeren Perzeption und der inneren Perzeption (oder des Selbstbewußtseins). Sodann kommen drei Vermögen, durch welche einzelne Objekte mittelbar vorgestellt werden: das konservative Vermögen oder Vermögen des Gedächtnisses, durch welches ein Objekt im Geiste, wenn auch nicht im Bewußtsein, behalten wird; das reproduktive Vermögen, durch welches das Objekt wieder ins Bewußtsein gerufen wird, und das Vermögen der Einbildungskraft (*representative Faculty*), durch welches das reproduzierte Bild lebendig im Bewußtsein festgehalten wird. Durch das fünfte Vermögen, das Vermögen des Vergleichens oder der Relationen (*elaborative Faculty*) wird eine Mehrzahl von Objekten vorgestellt, und zwar so, daß dieselben unter einen allgemeinen Begriff vereinigt werden. Hamilton aber betont, daß alle vier Prozesse der mittelbaren Erkenntnis auch am Prozesse des unmittelbaren Wahrnehmens beteiligt sind. Das sechste Vermögen bildet das Bewußtsein, als die Quelle der apriorischen Prinzipien der Erkenntnis (*locus principiorum*). Diese Auffassung des Bewußtseins drückt sich in den beiden Grundprinzipien der Bedingtheit unseres Denkens und des gesunden Menschenverstandes aus. Die Lehre der Relativität der Erkenntnis offenbart sich in dem ersteren jener Prinzipien durch das, was wir nicht erkennen können, in dem letzteren durch den unerklärbaren Charakter der fundamentalen Tatsachen dessen, was wir erkennen. Das Prinzip des Bedingten (*principle or law of the conditioned*) wird folgendermaßen formuliert: Alles, was im Denken begreiflich ist, steht in der Mitte zwischen zwei Extremen, die den Charakter des Unbedingten tragen und, weil sie sich gegenseitig ausschließen, nicht beide wahr sein können, von denen aber, nach dem Prinzip des kontradiktorischen Gegensatzes und des ausgeschlossenen Dritten, eins als wahr angenommen werden muß. Zunächst folgt dieses Prinzip aus dem Wesen des Bewußtseins selber. Die Grundbedingung alles Bewußtseins ist der Gegensatz, die Zweiheit, von Subjekt und Objekt, die sich also gegenseitig bedingen und begrenzen. Denken heißt Bedingen (*to think is to condition*). Außerdem fassen wir die äußeren Erscheinungen als in Raum und Zeit und die inneren Erscheinungen als in Zeit auf. Den Raum (und ebenso verhält es sich mit der Zeit) können wir uns aber weder als ein Maximum noch als ein Minimum vorstellen: das in Zeit und Raum existierende ist deshalb immer begrenzt und relativ. Das Bewußtsein kann also die Sphäre der Begrenzung nicht überschreiten. Das Unbedingte, welches in seinen beiden Formen des Absoluten (d. h. das, was vollendet oder vollständig ist) und des Unendlichen (d. h. das, was nicht vollendet werden kann) die Negation des Bedingten bildet, ist somit für uns unvorstellbar und unbegreiflich. Der Hauptfehler der „absolutistischen Theorienmacher in Deutschland“ besteht nach Hamilton darin, daß sie das Unbedingte als einen positiven Begriff auffaßten. Das Prinzip des gesunden

Menschenverstandes lehrt, daß die ursprünglichen Data des Bewußtseins als solche und lediglich auf Grund des Zeugnisses des Bewußtseins als wahr anerkannt werden müssen. Solcher ursprünglichen Tatsachen gibt es zwei Arten: 1. diejenigen der Sinneswahrnehmung, unser Glaube nämlich an die Realität der eigenen Bewußtseinszustände und der äußeren Existenz, mit welcher wir in der Sinneswahrnehmung in unmittelbarer Berührung stehen; 2. diejenigen der Vernunft, nämlich die Grundgesetze des Denkens (des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten), die notwendigen Verhältnisse der Existenz (Raum, Zeit und Grad), das Kausalgesetz, die Begriffe der Substanz und der Akzidenzen etc. Es unterscheiden sich die ursprünglichen Tatsachen des Bewußtseins von anderen Annahmen durch ihre Einfachheit, ihre Allgemeinheit und subjektive Notwendigkeit, ihre Gewißheit und Unbegreiflichkeit. Unter dem letzten Kennzeichen versteht Hamilton, daß die in Frage stehenden Überzeugungen auf sich selbst beruhen und nicht aus anderen Erkenntnistatsachen gefolgert werden können. Die Glaubhaftigkeit der Existenz der äußeren Welt steht also auf gleicher Stufe mit derjenigen der fundamentalen Denkgesetze. Bezweifelt man das Zeugnis des Bewußtseins in dem einen Falle, so hat man keinen Grund, in dem anderen es anzunehmen, und wird unvermeidlich zum Skeptizismus geführt. Denn hier gilt der Ausspruch „falsus in uno, falsus in omnibus“. Das Gesetz der Kausalität ergibt sich als eine besondere Form des Prinzips des Bedingten. Der Verstand kann keine Existenz anders als unter der Form der Zeit auffassen. Einen absoluten Anfang oder ein absolutes Ende einer Existenz können wir uns nicht vorstellen. Wir vermögen nicht ein existierendes Ding als jemals nichtexistierend zu denken. Das Entstehen oder das Vergehen eines Dinges ist also für uns nur scheinbar. *Omnia mutantur, nihil interit*. Dasselbe Ding unter zwei verschiedenen Formen ist aber successiv Ursache (oder vielmehr Ursachen, denn es sind immer mehrere vorhanden) und Wirkung. Das Kausalgesetz rührt also nicht von einem positiven Vermögen des Geistes her, sondern von der Unfähigkeit unserer Natur, anders zu denken.

Obleich die Erkenntnis auf das Bedingte beschränkt wird, so ist damit nicht gesagt, daß eine Theologie unmöglich ist. Die Theologie fängt da an, wo die Philosophie aufhört. Das Höchste, was die Philosophie leisten kann, ist, die Fähigkeiten und die Grenzen des Wissens festzustellen. Dem Glauben ist das *ὅτι* gewisser Wahrheiten zugänglich, von denen wir das *διότι* niemals begreifen können. Eine bedingte Existenz wäre selbst unmöglich, wenn es nicht eine unbedingte Existenz gäbe. Die beiden Extreme, zwischen welchen das Bedingte steht, sind kontradiktorische Gegensätze: eines von ihnen muß also wahr sein. Der Glaube an die Existenz des Unbedingten, des Gegenstandes der Theologie, beruht daher auf der unmittelbaren Aussage des Bewußtseins. Gerade durch das Bewußtsein des Mangels einer Fähigkeit, das zu erkennen, was über das Relative hinausgeht, wird der Glaube an etwas Unbedingtes geschaffen, das jenseits der phänomenalen Wirklichkeit liegt. Das göttliche Wesen kann nicht von uns erkannt werden — ein Gott, der erkannt werden könnte, wäre ja kein Gott —, aber an ihn muß man und soll man glauben. Für Hamilton wie für Kant bietet die moralische Würde des Menschen das Hauptmotiv zum religiösen Glauben. Die Willensfreiheit und was darauf beruht, die moralische Verantwortlichkeit des Menschen, sind zwar unbegreifliche Tatsachen, aber sie sind dennoch unbestreitbare Aussagen des Bewußtseins und sie fordern eine moralische Weltordnung und deshalb eine moralische Weltregierung.

Hamiltons psychologische Erörterungen sind durchaus von der Seelenvermögens-Theorie abhängig. Er betont aber die Einheit und Identität des Subjekts

und den engen Zusammenhang sämtlicher psychischer Tätigkeiten. Das Subjekt verhält sich niemals gänzlich leidend, sogar im Schläfe ist eine gewisse Aktivität des Ich stets vorhanden. Aktivität und Passivität des Subjekts sind korrelative Bestandteile in jedem psychischen Vorgange, obgleich bald die eine, bald die andere das vorwiegende Element sein kann. Hamilton unterscheidet „sensation“ und „perception“ folgendermaßen: „Perception proper“ ist das Bewußtsein, vermittelt der Sinne, der Eigenschaften eines Objekts, welches als verschieden vom Subjekte erkannt wird; „Sensation proper“ ist das Bewußtsein der subjektiven Affektion der Lust oder Unlust, welche jenen Erkenntnisakt begleitet. „Perception“ ist also das objektive Element des psychischen Vorgangs, „Sensation“ dagegen das subjektive Element oder das Element des „Gefühls“. Die beiden Elemente sind immer verbunden vorhanden, aber sie verhalten sich stets im umgekehrten Verhältnisse zueinander. Im Gesichtssinn z. B. erreicht das objektive Element sein Maximum, das subjektive Element sein Minimum; in dem Geschmacks- und Geruchssinn verhält es sich umgekehrt. In bezug auf die Assoziation der Vorstellungen wird auch die Rolle, welche die Tätigkeit des Ich darin spielt, besonders hervorgehoben. Alle Assoziationsgesetze lassen sich auf ein einziges allgemeines Gesetz zurückführen — das Gesetz der Totalität (oder „the law of redintegration“). Dasselbe lautet: Vorstellungen, die vorher Teile eines Gedanken-zusammenhangs bildeten, haben die Tendenz, einander hervorzurufen. An anderen Stellen aber führt Hamilton gewisse Verhältnisse der Ähnlichkeit und des Kontrastes an, die unter dieses Gesetz nicht gebracht werden können.

Im wesentlichen ist die Logik Hamiltons eine Bearbeitung der aristotelischen vom Standpunkte der kantischen, wie die letztere durch die Werke von Krug und Esser dargelegt wurde. Sie ist das Vorbild für eine ganze Menge logischer Lehrbücher gewesen, welche die Aufgabe der Logik in der Darstellung der formalen Regeln des Denkens, ohne Rücksicht auf den wirklichen Denkinhalt, erblicken. Hamilton betrachtet die Begriffe als schon fertige Produkte, welche die letzten Elemente des Denkens bilden. Die anderen Denkprozesse gestalten sich als Operationen, die lediglich mit der Kombination und Trennung von Begriffen zu tun haben. Das Urteil ist demnach nichts anderes als die ausdrückliche Aussage der unmittelbaren Verhältnisse, welche zwischen Begriffen stattfinden. Diese Verhältnisse lassen sich schließlich auf ein einziges zurückführen — das quantitative Verhältnis vom Teile zum Ganzen. Da nun das Hauptgewicht auf die extensive Beziehung der Begriffe gelegt wird, so ist dadurch der Boden für jene logische Disziplin vorbereitet, welche man als Algorithmus der Logik zu bezeichnen pflegt. Für Hamilton bildet die Lehre der Quantifikation des Prädikats die Grundlage derjenigen „neuen Analytik“, welche die aristotelische vervollständigen und vereinfachen soll. Beide Begriffe eines Urteils, meint er, das Subjekt und auch das Prädikat, haben ihre bestimmte Quantität im Denken, die aber nur ausnahmsweise zum sprachlichen Ausdrucke kommt. Wenn wir nun explicite setzen, was implicite gedacht wird, so folgt notwendig daraus, daß wir nicht bloß die Quantität des Subjekts, sondern auch die des Prädikats in Betracht ziehen müssen. Tun wir dies, so ergibt sich, daß das Urteil zu einer Gleichung zwischen Subjekt und Prädikat wird. Ferner werden die drei Formen der Umkehrung auf eine einzige Form, und alle allgemeinen Gesetze des Syllogismus auf ein einziges Gesetz zurückzuführen sein. Außerdem soll ein Schema symbolischer Notation auf dieser Basis ermöglicht werden, wodurch jede Beziehung der Begriffe, jede Ordnung des Urteils und jedes Verhältnis der Quantität ausdrücken sein würde.

Eine systematische Darstellung der neuen Analytik wurde erst von einem

Schüler Hamiltons, Thomas Spencer Baynes, in seiner preisgekrönten Schrift: *An Essay on the New Analytic of Logical Forms*, Edinb. 1850, geliefert. Aber schon 1827 hatte George Bentham (Neffe des unten erwähnten Jeremy Bentham) den Weg gewissermaßen angebahnt durch sein Werk: *An Outline of a New System of Logic*, welches Hamilton, in Zusammenhang mit Whateleys *Elements of Logic*, 1825, in der *Edinburgh Rev.* rezensierte (s. *Discussions etc.*). Aber weder von Bentham noch von Hamilton kann gesagt werden, daß sie die symbolische Logik begründeten. Als Begründer dieser im eigentlichen Sinne ist anzusehen George Boole: *The Mathematical Analysis of Logic*, Camb. 1847; *An Analysis of the Laws of Thought on which are founded the mathematical theories of Logic and Probabilities*, Lond. 1854. Boole betrachtete das Urteil als den Ausdruck eines Gleichheitsverhältnisses zwischen Subjekt und Prädikat und suchte auf dieser Basis einen dem mathematischen ähnlichen Kalkül für die Logik festzustellen. Nach Boole bildet der Satz des Widerspruches das Grundprinzip der Logik, und derselbe läßt sich in der Gleichung $x = x^2$ oder $x(1 - x) = 0$ ausdrücken, indem x eine Klasse von Objekten bezeichnet, und $1 - x$ alle diejenigen Objekte, die nicht in x einbegriffen sind. Als Schüler Booles suchte W. Stanley Jevons die Methode seines Meisters zu vereinfachen. Jevons' Hauptwerke über die Logik sind: *Pure Logic, or the science of Quality apart from Quantity*, 1864; *The Substitution of Similars*, 1869 (beide in „*Pure Logic and other Minor Works*“ by W. S. Jevons, herausgegeben von Adamson und H. A. Jevons, Lond. 1890); *The Principles of Science*, 1874, 2. Aufl. 1877; *Studies in Deductive Logic*, 1880. Das Grundprinzip des Schließens ist nach Jevons die Substitution von Ähnlichkeiten (the Substitution of Similars), und man braucht nicht mehr die zwei Begriffe eines Urteils, welche durchaus umkehrbar sind, als Subjekt und Prädikat zu unterscheiden. Jevons' zwei Werke, *Elementary Lessons in Logic*, Lond. 1870 u. ö., und *Primer of Logic*, Lond. 1878 u. ö., werden vielfach als Lehrbücher benutzt. Einen anderen Standpunkt nimmt John Venn ein, der bestreitet, daß Booles System in irgend welchem inneren Zusammenhang mit der Hamiltonschen Lehre der Quantifikation des Prädikats stehe. Siehe seine *Symbolic Logic*, Lond. 1881, welche auch reiche Literaturangaben enthält. Auf diesem Gebiete sind folgende Schriften noch zu erwähnen: A. De Morgan, *Formal Logic*, 1847; *Syllabus of a proposed System of Logic*, 1860; *Art. Logic in Eng. Encyclopaedia*; W. Spalding, *Introduction to Logical Science* 1857; C. M. Ingleby, *Outlines of Theoretical Logic* 1856; J. P. Hughlings, *The Logic of Names, an Introduction to Boole's Laws of Thought*, 1869; A. J. Ellis, *Algebraical Analogies of Logical Relations* (*Proc. of R. Society* vol. XXI); William Thomson, *Outline of the Laws of Thought*, 1875; J. Venn, *Logic of Chance*, 2. ed. 1876; H. Mc Coll, *Symbolic Reasoning*, *Mind*, O. S. V, 1880, S. 45; N. S. VI, 1897, S. 493; IX, 1900, S. 75; XI, 1902, S. 352; XII, 1903, S. 355; XIV, 1905, S. 74; J. N. Keynes, *Studies and Exercises in Formal Logic*, Lond. 1884; W. E. Johnson, *The Logical Calculus*, *Mind* N. S. II, S. 3, 235 u. 340; E. E. Constance Jones, *Elements of Logic as a science of Propositions*, Lond. 1890; Sophie Bryant, *The Relation of Mathematics to General Formal Logic*, *Proc. of Aris. Soc.* N. S. 11, 1902, S. 105. Vgl. auch B. Russell, *The Principles of Mathematics*, Camb. 1903, Vol. 1, S. 10 f.

Über Hamiltons logische Lehre s. Ljubomir Nedich, *Die Lehre von der Quantifikation des Prädikats in der neueren englischen Logik*, in *Wundts Phil. Stud.* III, S. 157—194; T. S. Baynes, H. Spencer on Sir W. Hamilton and the Quantification of the Predicate, *Contemp. Rev.* vol. XXI; F. Bourdillet, *La réforme logique de Hamilton*. Über Booles System s. J. Venn, *Boole's Logical*

System, Mind 1, S. 479. Über Jevons s. G. Croom Robertson, W. S. Jevons' Formal Logic, Mind 1, S. 206.

Henry Longueville Mansel, geb. zu Cosgrove in Northamptonshire 6. Okt. 1820, promoviert in Oxford 1843, Priester der Landeskirche 1845, „Reader“ für moralische und metaphysische Theologie in Magdalen College, Oxford 1855, Prof. der Kirchengeschichte in Oxford 1866, Dean of St. Paul's 1868, gestorben 1871, ist der berühmteste Anhänger der hamiltonschen Philosophie. In seinen Schriften tritt jedoch der Einfluß Kants entschiedener als in denjenigen Hamiltons hervor. Das fundamentale Problem der Metaphysik ist nach ihm, den Unterschied zwischen Wirklichkeit und Erscheinung festzustellen. Demnach zerfällt die Metaphysik in zwei Hauptteile: die Psychologie oder die Wissenschaft der Tatsachen des Bewußtseins als solcher, und die Ontologie oder die Wissenschaft derselben Tatsachen in ihrem Verhältnis zu Realitäten, welche außerhalb des Bewußtseins existieren. In dem ersten Teil seiner „Metaphysics“, welcher die Psychologie behandelt, unterscheidet Mansel zwischen der Anschauung, als dem Bewußtsein eines dem Subjekte unmittelbar gegebenen individuellen Objektes, und dem Denken, als dem Bewußtsein eines allgemeinen, auf eine unbestimmte Anzahl möglicher individueller Objekte bezogenen Begriffes. An jedem Bewußtseinsakte sind jedoch die beiden Faktoren stets beteiligt, sowie subjektive formale Elemente, die immer konstant bleiben, und objektive materielle Elemente, die variabel sind. Raum und Zeit sind wie bei Kant apriorische Formen der Anschauung. Die Materie, welche durch spezielle Erfahrung geliefert wird, stammt aus zwei Quellen: äußerer Anschauung (sensation) und innerer Anschauung (Lockes reflection). Es gibt vier Arten apriorischer Urteile; 1. Logische, in welchen das Prädikat entweder mit dem Ganzen oder mit einem Teile der im Subjekte enthaltenen Attribute identisch ist. Diese sind spezielle Fälle der Gesetze der Identität und des Widerspruchs, welche die Grundprinzipien der formalen Logik bilden. 2. Mathematische Urteile, d. h. die ursprünglichen Annahmen in bezug auf Größe als solche und die fundamentalen Gesetze der Arithmetik in den Operationen der Addition und Subtraktion. Die Notwendigkeit dieser Urteile beruht auf den apriorischen Formen der Anschauung, Raum und Zeit. 3. Moralische, welche die unbedingte Verbindlichkeit gewisser Regeln des Tuns und Lassens darstellen. 4. Metaphysische, welche ein anscheinend notwendiges Verhältnis zwischen sinnlichen Phänomenen und der übersinnlichen Realität ausdrücken, z. B., daß jedes Attribut irgend welcher Substanz angehört, und jede Wirkung durch eine Ursache geschieht. Die einzige Substanz, deren wir uns unmittelbar bewußt sind, ist unser eigenes persönliches Wesen, welches die Basis aller anderen Begriffe der Substanz bildet. Wir schreiben anderen Menschen mittelbar diejenige Art der Substantialität zu, welche wir in uns unmittelbar erkennen. In bezug auf unbewußte Objekte aber haben wir nur einen negativen Begriff der Substantialität, und ob ein solches inneres Band zwischen materiellen Erscheinungen wirklich existiert, können wir nicht wissen. Was das Prinzip der Kausalität betrifft, so will Mansel nur das ganz allgemeine Urteil, jedes Geschehen ist von irgend welcher Ursache abhängig, als apriori gelten lassen. Man versteht unter Ursache aber nicht nur das bloße Antecedens, sondern auch das, was die Kraft besitzt, die Wirkung notwendigerweise hervorzubringen. Dieser Faktor in dem Kausalitätsurteile läßt sich, wie Mansel meint, durch die „persönliche Causalität“, welche in einer Willenstätigkeit vorkommt, erklären. Bei der Ausführung einer Willenshandlung kommt uns zweierlei intuitiverweise zum Bewußtsein: erstens, daß man eine freie Wahl zwischen den affizierenden Motiven hat, und zweitens, daß man eine Kraft ausübt

und die resultierende Handlung durch die eigene Willenstätigkeit hervorbringt. Solange eine freie Ausübung der Kraft von seiten des Subjekts möglich ist, wird das Verhältnis zwischen Motiv und Handlung als zufällig angesehen. Fällt aber die Möglichkeit einer freien Ausübung der Kraft weg, so fällt auch das eingeschobene Moment der Überlegung weg. Da nun zwischen Ursache und Wirkung kein Abstand eintritt, ist eine Zufälligkeit in der Aufeinanderfolge ausgeschlossen. Die Notwendigkeit in dem Kausalverhältnisse läßt sich also als ein negativer Begriff erklären. Zufälligkeit ist hier undenkbar, weil Zufälligkeit nur in der Form einer bewußten Wahl zwischen zwei Handlungsweisen begreiflich ist, welche in der mechanischen Kausalität fehlt. Das Moment der Kraft aber ist nicht dadurch aufgehoben, sondern bleibt als ein Bestandteil des Kausalbegriffes.

In der Ontologie behauptet Mansel, daß der menschliche Verstand keinen positiven Begriff von Existenz oder Wesen im allgemeinen besitzt. Jede Existenz, die wir wahrnehmen oder denken können, ist eine besondere und bestimmte, eine endliche und begrenzte. Die Philosophie des Unbedingten (wie z. B. in den Systemen Fichtes, Schellings und Hegels) führt unvermeidlich zum Atheismus oder Pantheismus. Subjektiver Absolutismus postuliert das Selbst als den ursprünglichen Grund aller Realität und schließt ein von dem Selbst und dessen Zuständen unabhängiges göttliches Wesen aus. Objektiver Absolutismus betrachtet die menschliche Persönlichkeit als eine phänomenale Manifestation einer höheren Realität und nennt diese Realität Gott, aber schreibt derselben keine der Eigenschaften zu, welche einem göttlichen Wesen zukommen müssen. Dagegen ist es eine primitive Aussage des Bewußtseins, daß Ego und Non-ego, welche sich gegenseitig begrenzen, zugleich existieren. Pantheismus widerspricht dem ersteren dieser Elemente des Bewußtseins, indem er die reale Existenz meines eigenen Selbst leugnet. Egoismus widerspricht dem zweiten Element, indem er die reale Existenz eines anderen neben meinem eigenen Selbst leugnet. Der Glaube an die Existenz einer materiellen äußeren Welt — die Unterscheidung des Realen von dem Phänomenalen — ist nach Mansel entstanden als eine Folge der Erfahrung des Widerstandes, welchen ausgedehnte äußere Dinge unserer willkürlichen Bewegung entgegenhalten. Von der Natur der Realität, welche den Widerstand liefert, wissen wir aber nichts und können nicht sagen, ob unsere Vorstellungen den wirklichen Dingen ähnlich sind oder nicht. Die Philosophie der materiellen Welt ist in der Tat nicht Ontologie, sondern Phänomenologie. Mit Rücksicht auf die Existenz des persönlichen individuellen Subjekts verhält sich die Sache anders. Im Gebiete der Psychologie kann in keiner Weise behauptet werden, daß das Reale das sei, dessen wir uns nicht bewußt sind. Meine reale Existenz ist eine unmittelbare Tatsache des Bewußtseins, ja das Bewußtsein ist selbst meine reale Existenz. Das Bewußtsein meiner eigenen Persönlichkeit gestattet also eine Ontologie im höchsten Sinne des Wortes und kann nicht als die Manifestation irgend welcher fundamentalen Realität angesehen werden. Zwei Bedingungen sind nun für meine persönliche Existenz wesentlich: Zeit und freie Tätigkeit. Die bloße Sukzession der wechselnden psychischen Zustände kann das Bewußtsein des identischen Subjekts nicht zustande bringen, anderseits aber ist das letztere nur im Verhältnis und im Gegensatz zu solcher Sukzession möglich. Das Wollen erschöpft die ganze menschliche Persönlichkeit nicht. Es ist aber ein notwendiges Element derselben, und ohne die Ausübung bewußter Willenstätigkeit wäre die Unterscheidung zwischen dem dauernden Subjekt und dessen wechselnden Zuständen nicht entstanden.

Auf dem Gebiete der Theologie hat Mansel in seinen „Bampton Lectures“^(*) über „Die Grenzen des religiösen Gedankens“ die Lehre der Unerkennbarkeit des Absoluten zugunsten der christlichen Offenbarung weitergeführt. Durch Hinweis auf die Widersprüche, in welche die menschliche Vernunft gerät, wenn sie den Versuch macht, die letzten Prinzipien des Wissens und Seins zu begreifen, will Mansel, vermittelt eines *tu quoque* Arguments, die rationalistischen Einwände gegen die Dogmen des orthodoxen Glaubens zurückweisen. Wir können z. B. weder eine absolute erste Ursache noch eine absolute unbegrenzte Reihe von Ursachen und Wirkungen begreifen, und trotzdem muß von diesen beiden kontradiktorischen Gegensätzen einer doch wahr sein. Begreiflichkeit und Wirklichkeit decken sich also nicht. Jeder Versuch, einen rationalen Gottesbegriff zu entwickeln, führt zu unauflösbaren Widersprüchen. Gott muß z. B. zugleich als erste Ursache, als das Absolute und das Unendliche angesehen werden. Aber eine Ursache existiert nur in bezug auf ihre Wirkung, und das Absolute kann daher nicht als solches eine Ursache sein. So ist auch eine Schöpfung zu einer bestimmten Zeit unvereinbar mit der Unendlichkeit Gottes; denn das, was zu einer Ursache wird, kann nicht unendlich sein. Das Dogma der Trinität ist zwar unbegreiflich, aber die Koexistenz von drei Personen in der göttlichen Einheit ist kein größeres Mysterium als die Koexistenz verschiedener Attribute im göttlichen Wesen, welche jede rationalistische Theologie zulassen muß. Die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus ist uns nicht rätselhafter als die Koexistenz irgend eines endlichen Objektes mit dem Unendlichen. Eine rationalistische Theologie löst sich stets, wie die Geschichte der Philosophie zeigt, in Pantheismus auf, der die moralische und religiöse Natur des Menschen nicht befriedigen kann. Denn der Mensch ist mehr als ein bloß erkennendes Wesen. Das Gefühl seiner Abhängigkeit und seiner moralischen Verpflichtung sowie das Bewußtsein seiner eigenen Beschränktheit weisen auf einen persönlichen Gott hin und lassen sich nicht durch logische Argumente beseitigen. Wir sind daher berechtigt, an einen persönlichen Gott zu glauben, wenngleich für die Erkenntnis eine unbedingte Persönlichkeit eine *contradictio in adjecto* zu sein scheint. Denn die Widersprüche, welche das Leugnen des Unendlichen involviert, sind positiv, während die Widersprüche, welche die Voraussetzung, daß das Unendliche existiert, involviert, nur negativ sind und der Unfähigkeit unseres Denkens, welches das Unbegreifliche unter die Bedingungen des Begreiflichen bringen will, zuzuschreiben.

Die Lehre der Unerkennbarkeit des Absoluten ist einer durchgehenden Kritik von Henry Calderwood, *Philosophy of the Infinite, a Treatise on Man's Knowledge of the Infinite Being*, in answer to Sir William Hamilton and Dr. Mansel, Lond. u. Camb. 1854, 2. Ed. 1861, unterworfen, auch von James M'Cosh, *Method of Divine Government*, 1850; *Intuitions of the Mind*, 1860; *The Supernatural in Relation to the Natural*, 1862; *The Prevailing Types of Philosophy: Can they logically reach Reality?* 1891. Über Calderwood, s. *Life of H. Calderwood*, von seinem Sohne und D. Woodside, Lond. 1900.

Als Schüler Hamiltons gilt John Veitch (Prof. der Logik in Glasgow, gest. 1894), *Speculative Philosophy* (inaugural Lecture), Glasgow 1864, *Institutes of Logic* 1885; *Knowing and Being*. 1889; *Dualism and Monism* (herausgegeben von

*) Die „Bampton Lectures“ wurden durch das Testament Canon Bampton's 1751 gestiftet. Demzufolge wird alljährlich seit 1779 ein Kursus von acht Vorlesungen in der Universitätskirche zu Oxford zur Verteidigung der christlichen Theologie gehalten.

R. M. Wenley) 1895. Vgl. Memoir of John Veitch, von Mary A. L. Bryce, Edinb. u. Lond. 1896. Auf dem psychologischen Standpunkte Hamiltons steht auch zum größten Teil Noah Porter, *The Human Intellect*, Lond. 1872.

Eine Stellung, welche im wesentlichen mit derjenigen Mansels nahe verwandt ist, nimmt auch Arthur James Balfour (der bekannte Staatsmann) ein. 1879 veröffentlichte er „*A Defence of Philosophic Doubt, being an Essay on the Foundations of Belief*“. Er stellte es als eine unerläßliche Forderung hin, die ein philosophisches System erfüllen muß, daß es eine befriedigende Begründung der letzten Prinzipien, auf welchen die Erkenntnis beruht, liefere. Insbesondere sind es zwei primitive Überzeugungen (Beliefs), die einer solchen Begründung bedürfen: das Prinzip der Gleichförmigkeit der Natur und der Glaube an eine äußere transsubjektive Welt. Hinsichtlich dieser Forderung unterwirft Balfour die herrschenden philosophischen Systeme einer durchgehenden Kritik und gelangt zu dem Ergebnisse, daß die von ihm aufgestellte Forderung von keinem jener Systeme erfüllt sei. Balfours späteres Werk: „*The Foundations of Belief, being Notes introductory to the study of Theology*“ (1895) enthält eine Fortbildung und Anwendung der Argumentation des ersteren. Zunächst wird in sehr scharfsinniger Weise der Standpunkt des „Naturalismus“ kritisiert. Unter Naturalismus versteht Balfour in positivem Sinne die Gesamtsumme der naturwissenschaftlichen Lehren, in negativem die Behauptung, daß außer den Grenzen der Naturwissenschaften nichts erkannt noch erkennbar sei. Er versucht zu zeigen, erstens, daß der Naturalismus die ethischen, ästhetischen und vernunftgemäßen Bedürfnisse des Menschen nicht zu befriedigen vermag, und zweitens, daß die naturalistische Theorie des Erkennens der naturalistischen Theorie des Seins widerspricht. Unsere Vorstellungen, psychologisch betrachtet, sind als Quelle der Naturerkenntnis nicht bloß gelegentlich fehlerhaft, sondern täuschen stets. Die Wissenschaft verdankt ihre Existenz einer falschen Ansicht bezüglich der Art der Kunde, welche unsere Erfahrung in der Tat gibt. Die Naturwissenschaft ist ein System des Glaubens, welches vom Standpunkte der Vernunft gänzlich unbegründet ist. Philosophischer Zweifel an der Existenz einer äußeren Welt ist also möglich, jedoch ist der Glaube daran für alle praktischen Zwecke unmittelbar und sicher. Ist nun die Basis der Naturwissenschaft selbst so philosophisch zweifelhaft, so ist es im höchsten Grade unlogisch, ihre Lehren zu benützen, um Glaubenssätze auf anderen Gebieten in Zweifel zu ziehen. Der Glaube ist eine Überzeugung, welche entweder eines Beweises unfähig ist oder über alle Beweise hinausgeht. Auf Glauben beruhen in letzter Instanz sowohl die Maximen des alltäglichen Lebens, als auch religiöse und ethische Grundsätze und naturwissenschaftliche Anschauungen. Gewißheit ist das Kind nicht der Vernunft, sondern der Gewohnheit. Die Gruppe nicht-rationaler Umstände, welche die Überzeugungen, ohne welche das praktische Leben der Menschen unmöglich sein würde, verursachen, nennt Balfour die Autorität. Es ist die Autorität vielmehr als die Vernunft, welcher wir nicht nur die Religion, sondern auch die Ethik und die Politik, die wesentlichen Elemente der Naturwissenschaft und die Fundamente des sozialen Lebens verdanken. Ebenso wie wir im praktischen Leben eine Übereinstimmung zwischen unseren Überzeugungen und der äußeren Welt voraussetzen, welche weder die Naturwissenschaft noch die Philosophie beweisen kann, setzen wir auch im religiösen Glauben eine Übereinstimmung zwischen der Welt und unseren höheren Bedürfnissen voraus. Die Dogmen der christlichen Offenbarung sind imstande, die genannten Bedürfnisse zu befriedigen. Wenn wir also trotz des Mangels an vernunftmäßiger Begründung zu der Annahme gezwungen sind, daß das System der Naturwissenschaften nicht eine Täuschung ist, so sind wir auch berechtigt an-

zunehmen, daß ein System des religiösen Glaubens, welches die Bedürfnisse der Menschen, sei es auch nur teilweise, befriedigt, nicht völlig falsch sein kann. Mehrere wertvolle Kritiken gegen die Behauptungen Balfours sind von verschiedenen Seiten erschienen. Besonders zu erwähnen sind diejenigen von W. Wallace (Mr. B.s „Found. of B.“, Fort. Rev. vol. LVIII, S. 540), von A. M. Fairbairn (The Found. of B., Contemp. Rev. vol. LXVII, S. 457), von T. H. Huxley (Mr. Balfour's Attack on Agnosticism, Nineteenth Cent. Vol. XXXVII, S. 527), von James Martineau (The Foundations of Belief, Nineteenth Cent. vol. XXXVII, S. 552) und von Frederic Harrison (Mr. A. J. B.s F. of B.), Posit. Rev. Vol. III, 1895. Vergl. auch A. Eastwood in Mind N. S. III, S. 222, Mr. Balfour's Refutation of Idealism, A. Seth, The Term „Naturalism“ in Recent Discussion, Phil. Rev., V, 1896, S. 576, und Mr. Balfour and his critics, in Man's Place in the Cosmos and other Essays, S. 226, Lond. 1897; H. Mortimer Cecil, Pseudo-Philosophy at the End of the Nineteenth Century, Lond. 1897; und William Wallace, Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics, edited by E. Caird, Oxford 1898. — In seiner Schrift, Reflections suggested by the New Theory of Matter, Lond. 1904 (Presidential Address to British Assoc. 1904), geht Balfour auf die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Naturwissenschaft ein. Weder unsere Sinnesorgane noch unser Verstand, behauptet er, sind nur als Forschungsmittel zu dienen bestimmt. Liefern sie uns doch die Wahrheit, so ist dies nur ein Nebenprodukt ihrer Anwendung, die eigentlich auf die leiblichen Bedürfnisse eingerichtet ist.

Thomas H. Case, seit 1889 Prof. der Metaphysik in Oxford, erklärt sich in seinem Werke „Physical Realism“ (1888) mit der Common-Sense-Philosophie darin einverstanden, daß der moderne psychologische Idealismus als die richtig gezogene Konsequenz der cartesianischen Ideentheorie angesehen werden muß. Die Ideentheorie ist deswegen unhaltbar, weil die Naturwissenschaft gezeigt hat, daß wir materielle Objekte erkennen können, die nicht wahrnehmbar sind. Wären die Data menschlicher Erkenntnis nur die eigene Seele und ihre Vorstellungen, so könnte man nur noch andere Seelen und Vorstellungen erkennen. Das philosophische Problem besteht darin, zu erklären, wie wir von den ursprünglichen Sinnesdaten zu der Erkenntnis der physischen Objekte der Naturwissenschaft gelangen. „Natural Realism“ begeht den Fehler, die Erkenntnis äußerer Objekte als intuitiv zu betrachten. Die anscheinend unmittelbare Wahrnehmung äußerer Objekte ist eine Täuschung, die durch Assoziation entstanden ist. Was wir nach Case unmittelbar wahrnehmen, sind vielmehr die physischen, in verschiedenartiger Weise affizierten Teile des Nervensystems, welche die äußere Welt repräsentieren und derselben teilweise ähnlich sind. Diese affizierten Teile des Nervensystems sind innere Objekte: auf alles Äussere wird geschlossen. Die Bedingung, daß wir nur von Gleichem auf Gleiches schließen können, wird dadurch erfüllt, daß das innere Objekt ein physisches und nicht ein psychisches Objekt ist. Von den Modifikationen des Nervensystems schließen wir auf ihre äußeren Ursachen. Diese Folgerungen sind in der Regel so eng mit der unmittelbaren Wahrnehmung verbunden, daß die täuschende Erscheinung einer unmittelbaren Wahrnehmung des äußeren Objekts leicht erklärlich ist. Die physischen und zugleich erkennbaren Objekte sind von dreierlei Art: 1. innere sinnlich-affizierte Teile des Nervensystems, die unmittelbar wahrgenommen werden, z. B. das sinnlich Bewegliche, das sinnlich Warme; 2. äußere Objekte, die von sinnlichen Objekten repräsentiert und den letzteren in bezug auf die primären Eigenschaften ähnlich sind, z. B. das Feuer, die Wellen des Meeres; 3. äußere Objekte, welche von sinnlichen Objekten nicht repräsentiert sind, obgleich sie einige sinnliche Objekte verursachen, z. B. die Atome, die Schwingungen des Äthers. Die Objekte der zweiten Art sind

mittelbar wahrnehmbare Objekte des Schließens, diejenigen der dritten überhaupt nicht wahrnehmbar und Objekte des „transcendentalen Schliessens“ (transcendental inference). Cases Erkenntnislehre beruht auf einer Atomistik, welche zwar von der Atomistik der Alten abweicht, aber in der Hauptsache derselben nicht unähnlich ist. Die atomistische Lehre ist realistisch, nicht aber notwendig materialistisch. Sie verwirft psychologischen, nicht aber theologischen Idealismus. Die Materie kann eine Existenz haben, die nicht geistiger Natur ist, und doch von einem Geist geschaffen sein. Der Mensch ist ein denkendes Wesen, das teils vermittelt seines Körpers, bez. seines Nervensystems, teils vermittelt eines latenten Faktors, seiner Seele, denkt. Es ist dies das letzte Element, welches an allem Denken beteiligt ist, das der Materialismus nicht zu erklären vermag. — Vgl. T. H. Case, *The Philosophic Term Phenomenon*, in *Mind*, vol. XIV, S. 309. S. auch *Art. Logic und Metaphysics*, *Encycl. Brit.* 9. Aufl. Vol. XXX, 1902, S. 328 u. 646, beide von Case verfaßt.

§ 56. Von allen philosophischen Richtungen Englands ist die Assoziationsphilosophie diejenige, welche am wenigsten durch fremde Anschauungen beeinflußt worden ist. James Mills psychologische Analyse des geistigen Lebens weist direkt auf den englischen Empirismus des achtzehnten Jahrhunderts zurück. Wenngleich die Psychologie Reids und Thomas Browns nicht ohne Einfluß auf die Entwicklung der Assoziationspsychologie gewesen ist, so haben doch die modernen Vertreter des Empirismus die allgemeine Stellung Humes und Hartleys, trotz der Anfechtungen der schottischen Schule, festgehalten. Die Grundanschauung, welche James Mill mit großer Schärfe des Denkens darlegte, ist diejenige des psychologischen Individualismus. Nach ihm beginnt die Erkenntnis mit einfachen isolierten Empfindungen: die komplizierten psychischen Gebilde entstehen durch die Fähigkeit der Elemente, sich zu assoziieren. Solche Fähigkeit wird gleichsam als eine ursprüngliche den Elementen innewohnende Kraft, die sich nicht weiter erklären läßt, angesehen: der Prozeß, welcher stattfindet, ist nach Stuart Mills Ausdruck ein Prozeß der psychischen Chemie (*mental Chemistry*). Wie in der Chemie das zusammengesetzte Produkt Eigenschaften besitzt, welche den einzelnen Elementen nicht zukommen, so gilt dies auch für die psychischen Produkte der Assoziation. Die bedeutendste der auf diese Weise erworbenen Eigenschaften ist die der Beziehung der psychischen Gebilde auf äußere Objekte.

Auf dieser Grundlage, welche Hume zum Skeptizismus geführt hatte, wollen Stuart Mill und Bain eine Logik der empirischen Wissenschaften und eine Methodik für wissenschaftliche Forschung herstellen. Mills „System der Logik“ ist ein ernsthafter Versuch, die menschliche Erkenntnis vom Standpunkte des psychologischen Individualismus aus zu rechtfertigen. Gegen die humesche Behauptung, daß wahre Erkenntnis unmöglich sei, weil wir auf Vorstellungen und ihre Verbindungen beschränkt seien, erwidern Mill und die Repräsentanten des neueren

Empirismus, daß die Erkenntnis selbst nichts anderes ist als eine feste und unauflösliche Verbindung von Vorstellungen. Das Problem der Logik sei, die Methoden festzustellen, nach welchen man die zufälligen Gedankenverbindungen von den bleibenden und deshalb berechtigten unterscheiden könne. Weil er nicht imstande war, eine zugrunde liegende Notwendigkeit und Allgemeinheit anzunehmen, hatte Hume der Erkenntnis alle objektive Gültigkeit abgesprochen; Mill und Bain dagegen suchen die objektive Gültigkeit der Erkenntnis auf empirischem Wege zu retten, indem sie allgemeine notwendige Sätze auf den psychologischen Zwang, mit welchem sich die betreffende Vorstellungsverbindung uns aufdrängt, zurückführen. Die mathematischen Axiome bilden hierin keine Ausnahme: sie drücken, ebenso wie der Kausalitätsbegriff, das Resultat fester und stetiger Vorstellungsverbindungen aus. Diesen erkenntnistheoretischen Bestrebungen entsprechen auf ethischem Gebiete die Versuche, einen Übergang vom Egoismus zum Utilitarismus zu finden. In der Tat liegt der Schwerpunkt der empirischen Denkweise überall darin, ein Prinzip zu entdecken, nach welchem der Schritt von dem Einzelnen zum Allgemeinen gemacht werden könnte.

Über den modernen Empirismus s. Alex. Bain, *The Empiricist Position*, Mind, Vol. XIV, 1889, S. 369. James Seth, *The Truth of Empiricism*, Phil. Rev. II, 1893, S. 544. G. E. Moore, *Experience and Empiricism*, Proc. of Arist. Soc. N. S. III, 1903, S. 80. T. M. Forsyth, *The Conception of Experience in its relation to the Development of English Philosophy*, Mind, N. S. XIII, 1904, S. 394.

Über das Princip der Ideenassoziation s. G. Croom Robertson, *Art. Association of Ideas*, in *Encyclop. Brit.* IX. ed., Vol. II, 1875, S. 730 (auch in *Philosophical Remains of G. C. Robertson*, ed. by Bain und Whittaker, Lond. 1895 enthalten). Robert Flint, *Associationism and the Origin of Moral Ideas*, Mind, vol. I, 1876, S. 321. F. H. Bradley, *Logic*, Lond. 1883, Bk. II, Pt. 2, Ch. 1: „*The Theory of Association of Ideas*“. James Ward, *Psychological Principles*, Mind, Vol. VIII, 1883, S. 153 u. 462, vol. XII, 1887, S. 45; ders., *Assimilation and Association*, Mind, N. S. vol. II, 1893, S. 347 und vol. III, 1894, S. 509. Alex. Bain, *On Association Controversies*, Mind, vol. XI, 1886, S. 161. Warner Fite, *The Associational Conception of Experience*, Phil. Rev. IX, 1900, S. 268.

James Mills philosophische Werke sind folgende: *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, 1829, neue Ausg. 1869, 2 vols., edit. by J. S. Mill mit Anmerkungen von J. S. Mill, Alex. Bain, A. Findlater und G. Grote; A Fragment on Mackintosh, 1835 u. 1870; Beiträge zum „*Supplement*“ der *Encycl. Brit.* VIII. ed. über Government, Jurisprudence, Law of Nations etc.; Recension Samuel Bailey's *Essays*, in *West. Rev.* July 1829, Separatabdr. der letzteren u. d. T.: *The Principles of Toleration*, 1837. Über ihn s. T. B. Macaulay, *Mill's Essay on Government*, *Edinb. Rev.* vol. XLIX, S. 159 und 273, vol. L S. 99, 1829. T. P. Thompson, *Mill's Essay on Government*, *West. Rev.* vol. XI, 1829, S. 254 u. 526, vol. XII, 1830, S. 246. Anon., *Mill's Phenomena of the Human Mind*, *West. Rev.* vol. XII, 1830, S. 265. John Stuart Mill, *James Mill's Relation to Bentham*, *Edinb. Rev.* Jan. 1844, S. 267. Alex. Bain, *James Mill, a Biography*, Lond. 1882 (Separatabdr. aus *Mind*, vol. I, 1876, S. 97, 509, vol. II, 1877, S. 519); ders., *Art. Mill (James)* in *Enc. Brit.* IX. ed., Vol. XVI, *Edinb.* 1883. G. S. Bower, Hartley und James Mill, Lond. 1881 (*English Philosophers*). John Morley, *Life of James Mill*, *Fort. Rev.* vol. XXXVII, 1882, S. 476. James Bonar, *Philosophy and Political Economy*, Lond. 1893, S. 229, sqq. Sir Leslie Stephen, *Art. James Mill*, *Dict. of Nat. Biog.* vol. XXXVII, 1894, S. 382. Ders., *The English Utilitarians*, Lond. 1900, vol. II. Vgl. auch J. S. Mill's *Autobiography*, 1872.

James Mill war 1773 in einem schottischen Dorfe der Grafschaft Forfar, als Sohn eines Schuhmachers, geboren; er studierte Theologie in Edinburg und widmete sich bald schriftstellerischer Arbeit. 1818 erschien sein großes Werk „History of British India“, und im folgenden Jahr wurde er zu einem Posten bei der Regierung der ostindischen Kompagnie (im „Indian House“) in London ernannt. Er starb 1836. Die Aufgabe seines philosophischen Hauptwerkes, „Analysis of the Phenomena of the Human Mind“, besteht darin, psychische Erscheinungen durch eine sorgfältige psychologische Analyse in ihre einfachsten Elemente zu zerlegen und vermittelt des synthetischen Prinzips der Assoziation zu zeigen, wie aus den einfachen Elementen die komplizierten Produkte ursprünglich entstanden sind. Im humeschen Sinne unterscheidet er sensations und ideas. Die ersteren sind eine Art Gefühle (feelings); die letzteren Abbilder welche fort dauern, wenn die Empfindungen verschwunden sind. Sich eines Gefühls bewußt werden, ist gleichbedeutend mit „ein Gefühl fühlen“, d. h. ist eine Tautologie. Bewußtsein ist nur ein allgemeiner Ausdruck, unter dem alle Unterarten der Gefühle eines empfindenden Wesens zu verstehen sind. Das Prinzip der Assoziation, das bei Mill Anwendung findet, ist im wesentlichen das hartleysche; nur sind dabei die physiologischen Hypothesen Hartleys beiseite geschoben. Mill nennt dieses Prinzip das Gesetz der untrennbaren Assoziation (law of inseparable Association), gelegentlich auch das Gesetz der öfteren Wiederholung (law of frequency), da von häufiger Wiederholung in Verbindung mit der Lebhaftigkeit der Sinneseindrücke die Stärke der Assoziation abhängt. Der Prozeß, der vermittelt der Wirksamkeit dieses Gesetzes stattfindet, ist ein Prozeß der Verschmelzung: die Ideen fließen gleichsam ineinander zusammen, so daß sich aus mehreren Ideen eine einzige Idee bildet, die nicht weniger einfach zu sein scheint, als irgend eine derer, aus welchen sie zusammengesetzt ist. Außer der Häufigkeit der Wiederholung der Ideen spielt auch das Interesse des Individuums an den assoziierten Ideen eine Rolle. Auf diese Weise entstehen unsere Vorstellungen von äußeren Objekten, die Ideen von besonderen Tast-, Gesichts- und Muskelempfindungen, z. B. eine bestimmte Farbe, Ausdehnung, Härte etc. Wenn dieselben in eine Idee verschmolzen sind, nennt man das Produkt ein Objekt. Mill, wie Hartley, erkennt nur eine einzige Grundform der Assoziation, nämlich Assoziation durch Kontiguität (Berührung): die assoziierten Vorstellungen sind entweder simultan oder unmittelbar successiv. Er macht aber den Versuch, Assoziationen durch Ähnlichkeit und Kontrast von der Grundform abzuleiten. Die Ideen, die man Ideen von Beziehungen genannt habe, seien nicht eine besondere Art von Ideen. Zwei Vorstellungen haben und sie als zwei erkennen, ist ein und dasselbe: die Prozesse des Vergleichens und Unterscheidens sind in den Vorstellungen selber involviert. Successionen von Vorstellungen sind entweder zufällig (fortuitous) oder konstant. Konstante Succession ist Ursächlichkeit. Das Assoziationsprinzip wird auch zur Erklärung des Willens angewandt. Bald eine Empfindung, bald eine Idee ist das Antecedens einer Willenshandlung; in allen Fällen aber wird die gewollte Handlung deswegen gewollt, weil sie ein Mittel zu einem Zweck ist, d. h. weil sie als Ursache mit einem Lustgefühl als Wirkung assoziiert ist. In einer Willkürhandlung ist die vorhergehende Idee ein Wunsch, welcher so eng mit einer Art Muskelbewegung assoziiert ist, daß die Handlung notwendigerweise daraus folgt. — Die Schrift „A Fragment on Mackintosh“ enthält einen scharfen Angriff auf Mackintoshs ethische Darstellungen. Mills eigene Ansichten stimmen im wesentlichen mit denjenigen Benthams überein.

Jeremy Benthams sämtliche Werke sind von Sir J. Bowring in 11 Bänden (von denen Band X seine Biographie und Korrespondenz und Band XI ein

Inhaltsverzeichnis enthalten) herausgegeben. Von seinen philosophischen Schriften sind die folgenden zu nennen: *Introduction to the principles of Morals and Legislation*, gedruckt 1730, herausg. 1789 (1876 Aufl. Clarendon Press, Oxford). *Traité de la Législation Civile et Pénale*, traduit par Etienne Dumont d'après les Manuscrits confiés par l'auteur, Paris 1802, 2. éd. 1820, ins Engl. übers. v. R. Hilreth, Lond. 1864, ins Deutsche übers. und mit Anmerkungen begleitet von Beneke, Berlin 1830. *Théorie des Peines et des Récompenses*, Lond. 1811. *Essai sur la tactique des assemblées législatives*, 1815. *A Table of the Springs of Action*, gedruckt 1815, herausg. 1817. *Traité des preuves judiciaires*, 1823. *A Book of Fallacies*, edited by a Friend, 1824. *Deontology, or the Science of Morality*, arranged and edited by Sir John Bowring, 2 vols., 1834 (franz. von Laroche).

Über Bentham s. *Edinburgh Review*, vol. XXII, S. 1, Dumont's Bentham's Theory of Punishments, 1813. Sydney Smith, Bentham's Book of Fallacies, *Edinb. Rev.* vol. XLII, 1825, S. 367. T. P. Thompson, Greatest Happiness Principle, *West Rev.* vol. XI, 1829, S. 254; vol. XII, 1830, S. 236; ders., Bentham's Deontology, *West Rev.* vol. XXI, 1834, S. 1. Anon., Bentham's Science of Morality, *Edinb. Rev.* vol. LXI, 1835, S. 365. John Stuart Mill, Bentham, *West Rev.* vol. XXIX, 1837, S. 467, deutsch in den von Ed. Wessel übers. *Verm. Schriften* J. S. Mills, Bd. I, Leipz. 1874, H. H. Milman, Bentham, Bacon and Plato, *Quart. Rev.* vol. LXI, 1838, S. 462. John Hill Burton, *Introduction to the Study of Bentham's Works*, *Edinb.* 1843; ders., *Benthamiana, select Extracts from Bentham*, *Edinb.* 1843. G. W. H. Fletcher, *Analysis of Bentham's Theory of Legislation*. *Coll. Utilitarianism unmasked*, 1844. Etienne Dumont, *Jeremy Bentham* (engl. Uebers. von R. Hilreth, Lond. 1871). Harriet Grote, *Personal Life of George Grote*, passim. Lond. 1873. T. E. Holland, *Art. Bentham*, *Enc. Brit.* IX. ed. Vol. III, 1875, S. 575. Henry Sidgwick, Bentham and Benthamism in Politics and Ethics, *Fort. Rev.* vol. XXVII, 1877, S. 627. John Macdonell, *Art. Bentham in Dict. of Nat. Biog.* vol. IV, 1885, S. 268. J. C. Montague, *Introduction*, in seiner Aufl. d. *Fragment on Government*, Oxf. 1891. James Bonar, *Philosophy and Political Economy*, Lond. 1893, S. 215, sqq. L. A. Selby Bigge, *British Moralists*, Oxford 1897. William Graham, *English Political Philosophy from Hobbes to Maine*, Lond. 1899. Leslie Stephen, *The English Utilitarians*, Lond. 1900, Vol. I. Elie Halévy, *La Formation du Radicalisme philosophique*, I u. II, Paris 1901. Ernest Albee, *A History of English Utilitarianism*, Lond. u. N. Y. 1902. Oskar Kraus, *Zur Theorie des Werthes. Eine Bentham-Studie*, Halle 1902. Vgl. auch Jouffroy, *Cours de Droit naturel*, Tome II. — S. übrigens oben bei Beneke.

Jeremy Bentham, 1748 in London geb., gest. 1832, widmete sich eine Zeitlang dem Advokatenberuf, entsagte ihm aber bald, um ganz seinen Studien zu leben. Seine Bedeutung liegt vorwiegend auf dem Gebiet der Rechtslehre und Gesetzgebungspolitik und in seinen Bestrebungen, die Theorie eines vernünftigen Strafrechts zustande zu bringen. Rein ethische Fragen besaßen nur insofern Interesse für ihn, als sie in enger Verbindung mit der juristischen Praxis standen. Daraus erklärt sich der Mangel an theoretischer Begründung bei ihm. Das Prinzip, auf welchem sowohl die Sittlichkeit als die Gesetzgebung beruht, formuliert Bentham als das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl (eine Formel, welcher schon Beccaria und Hutcheson vor ihm sich bedient hatten), oder, wie er es kürzer auch ausdrückt, als die *Maximation der Glückseligkeit*. Damit verbindet er den Ausspruch: „Jeder hat für Einen, Niemand für mehr als für Einen zu gelten“. Moral wie Gesetzgebung werden von ihm definiert als die Lehre von der Kunst, die menschlichen Handlungen so zu regeln, daß dieselben die möglichst große Summe von Glück hervorbringen. Der Umfang der Moral erstreckt sich aber weiter als der der Gesetzgebung, denn es gibt viele moralisch notwendige Handlungen, welche die Gesetzgebung nicht befehlen, und viele moralisch verwerfliche Handlungen, welche die Gesetzgebung nicht verbieten dürfe. Unter Nutzen ist zu verstehen die Eigenschaft einer Sache, wodurch sie uns ein Gut verschafft oder uns vor einem Übel bewahrt. Ein Gut ist aber Lust oder

Ursache von Lust, ein Übel Schmerz oder Ursache von Schmerz. Jeder Mensch strebt nach Lust, jeder weiß, was Lust ist und was Schmerz ist. Lust und Unlust bestimmen sowohl, was wir tun werden, als was wir tun sollen; sie sind die Motive und die Zwecke des sittlichen Handelns. Als Motive werden sie durch vernünftige Überlegung geleitet, und bei dieser Überlegung kommen vier Arten von Sanktionen in Betracht: die physische Sanktion (Lockes „Law of Nature“), wodurch wir an unserem eigenen Körper, was nützlich und was schädlich ist, erfahren; die moralische Sanktion, oder das Gesetz der öffentlichen Meinung; die politische Sanktion, welche von der herrschenden Macht des Staates herrührt, und die religiöse Sanktion oder die mit bestimmten Handlungen verknüpften Belohnungen und Strafen eines göttlichen Wesens, die ihre Realisierung in diesem oder in einem zukünftigen Leben finden. Die Bezeichnung „Strafe“ ist eigentlich nur auf die drei letzteren anwendbar. Nur zur Beförderung des eigenen Glückes gibt es adaequate Motive. Wenn in der Sympathie ein ursprünglicher Faktor der menschlichen Natur anzusehen sein sollte, so ist er doch nicht stark genug, um Interesse an dem Glück anderer zu erwecken. Ein wohlverstandenes Selbstinteresse führt aber unvermeidlich dazu, an der Beförderung des Wohls Aller zu arbeiten; denn dadurch schafft das Individuum sich selber die andauerndsten und reinsten Freuden. Es ist jedenfalls nützlicher, vor der Welt uneigennützig zu erscheinen, aber ein fortwährendes Heucheln ist unerträglich, auch kann der Heuchler entlarvt werden; deshalb ist es am besten, uneigennützig zu werden. „Bilde dir nicht ein,“ sagt Bentham in der posthumen „Deontologie“, „daß die Menschen ihren kleinen Finger rühren werden, um dir zu dienen, wenn sie ihren Vorteil nicht klar vor Augen sehen; aber sie werden wünschen, dir einen Dienst zu leisten, wenn sie einsehen, daß sie damit sich selbst dienen.“ Demnach gibt es zwei Arten von Pflichten — Pflicht gegen sich selbst und Pflicht gegen andere (und darunter sind auch die Tiere enthalten). Die moralische Eigenschaft, die sich in der Erfüllung der ersteren ausdrückt, nennt Bentham Klugheit, aus der Mäßigung und Selbstbeherrschung entspringen. Das Glück anderer läßt sich entweder negativ fördern, indem man sich davor hütet, es zu vermindern, oder positiv, indem man sich bemüht, es zu vermehren. Das erstere ist Redlichkeit (Probity), das letztere Wohlwollen (Benevolence).

Das Gebiet der Gesetzgebung bezieht sich hauptsächlich auf die Pflichten der Redlichkeit. Von allen Motiven ist das Wohlwollen dasjenige, welches am sichersten ist, mit dem Nutzen zusammenzutreffen. Um den moralischen Wert einer Handlung zu bestimmen, muß man die Handlung selbst, die Umstände, die Absicht und das Bewußtsein (oder die Kenntnis der Resultate der Handlung) berücksichtigen. Das sogenannte „moralische Budget“ besteht aus verschiedenen Tafeln, die Bentham für die Berechnung und Vergleichung der Lust- und Unlustfolgen aufstellt, nach welchen eine gewisse Rangordnung von Gütern und Übeln konstatiert werden kann. Zunächst sind für die Schätzung der Lust- und Unlustgefühle folgende Momente maßgebend: Stärke, Dauer, Gewißheit, Nähe, Fruchtbarkeit, Reinheit und die Anzahl der Personen, die an der Lust oder Unlust teilhaben. Sodann muß man die individuellen Einflüsse berücksichtigen, die eine Verschiedenheit der Gefühlsweise bedingen, wie Temperament, Gesundheit, geistige Ausbildung, Geschlecht, Beruf, Stand, Religion usw. Bei diesem Kalkül wird sich der Egoismus als schädlich erweisen und unsittlich Handeln so viel wie falsch Rechnen heißen. Einen besonders wertvollen Teil von Benthams Untersuchungen bildet seine Klassifikation der Arten von Lust und Unlust als gemeinsame Grundlage für die Moral und die Gesetzgebung.

Von juridischer Seite erfährt der Utilitarismus weitere Fortbildung durch John Austin (1790—1859): *Province of Jurisprudence determined* 1832, und *Lectures on Jurisprudence, or the Philosophy of Positive Law*, hrsg. nach seinem Tode von seiner Witwe, Sarah Austin. Austin unterscheidet positive Gesetze oder Gebote, welche den Untertanen von den Obrigkeiten vorgeschrieben werden, von Gesetzen, die den Menschen von Gott oder von anderen Menschen, die aber nicht zur politischen Obrigkeit gehören, auferlegt sind. Positive Gesetze bilden den Gegenstand der Rechtslehre (Positive Law). In der Erörterung der göttlichen Gebote entwickelt Austin seine utilitaristische Lehre. Solche Gebote sind entweder offenbart oder nicht offenbart. Das Nützlichkeitsprinzip, das er auf das Wohlwollen Gottes gründet, zeigt solche göttliche Gebote sicher auf, die nicht offenbart sind. Die Anzahl von Regeln, welche infolge der öffentlichen Meinung in einer Gesellschaft gelten, nennt Austin positive Sittlichkeit (Positive Morality). — Einen anderen Standpunkt nimmt der Historiker George Grote (1794—1871), *Fragments on Ethical Subjects*, 1876; *Minor Works*, hrsg. von Alex. Bain (1874), ein. Er sucht die Strenge des Nützlichkeitsprinzips im Hinblick auf das Tun und Lassen des einzelnen zu mildern und betrachtet dasselbe als durch Wechselseitigkeit beschränkt. Über Austin s. John Macdonell, *Art. Austin, Dict. of Nat. Biog.* Vol. II, 1885, S. 265. Über Grote s. Alex. Bain, *Critical Remarks* (in *Grote's Minor Works*); Harriet Grote, *Personal Life of George Grote*, 1873; William Smith, *Art. Grote in Encycl. Brit.* IX. ed. vol. XI, 1880; G. C. Robertson, *Art. Grote, Dict. of Nat. Biog.* vol. XXIII, 1890, S. 284.

In Hinsicht auf John Stuart Mills Untersuchungen über die Methoden der Induktion sind insbesondere zwei Autoren zu erwähnen, deren Werke die Grundlage für eine systematische Ausarbeitung der Logik der wissenschaftlichen Forschung darboten. Von der naturwissenschaftlichen Seite ist das Werk des Astronomen Sir John Herschel, betitelt: *A Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy*, Lond. 1831 (deutsch von Weinlig, Lpz. 1836) von hervorragender Bedeutung. Herschel zeigte durch zahlreiche Beispiele, wie Generalisationen und Entdeckungen in der Wissenschaft tatsächlich zustande kamen. Eine ähnliche Aufgabe stellt sich William Whewell in seiner *History of the Inductive Sciences*, 1837 u. ö. (deutsch von Littrow, 1839—1842), welche als Prolegomena zu seiner *Philosophy of the Inductive Sciences, founded upon their History*, Lond. 1840, u. ö. diente. Whewell weist auf die Rolle hin, welche die Ideen und begrifflichen Formen in wissenschaftlichen Forschungen spielen. Induktion ist nach ihm nicht bloß ein Anhäufen von neuen Tatsachen, sondern die Bildung allgemeiner Gesetze, die als solche in keiner der betreffenden Tatsachen existieren. Hierin läßt sich die Tätigkeit des erkennenden Subjekts erblicken, die durch eine Reihe von Grundbegriffen Zusammenhang und Einheit in die Tatsachen der Erfahrung bringt. Schon der Auffassung einer einzigen Tatsache liegt ein unbewußter Schluß zugrunde.

John Stuart Mills Werke sind: *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, being a connected View of the Principles and the Methods of Scientific Investigation*, Lond. 2 vols. 1843, 3. ed. 1851, 6. ed. 1860, 8. ed. 1872, 9. ed. 1875, peoples ed. 1884, ins Deutsche übertragen von J. Schiel, Braunschweig, 1849 u. ö. *Essays on some Unsettled Questions of Political Economy*, 1844, 2. ed. 1874. *Principles of Political Economy, with some of their applications to social Philosophy*, 2 vols., 1848 u. ö. *On Liberty*, 1859. *Thoughts on Parliamentary Reform* 1859 (in *Dissertations* vol. III später erschienen). *Dissertations and Discussions*, vols. I und II, 1859, vol. III, 1867, vol. IV, 1874. *Considerations on Representative Government*. 1861, 3. ed. 1865. *Utilitarianism* 1863 (Separatabdr.

aus *Fraser's Magazine*, 1861). Examination of Sir William Hamilton's Philosophy, 1865 u. ö. Auguste Comte and Positivism., 1865 (Separatabdr. aus *West. Rev.*). Inaugural Address at the University of St. Andrews, 1867. England and Ireland, 1868. The Subjection of Women, 1869. Chapters and Speeches on the Irish Land Question, 1870. Autobiography, 1873, deutsch von Karl Kolb, Stuttg. 1874. Three Essays on Religion; Nature, the Utility of Religion and Theism, 1874. Ges. Werke, autoris. Uebersetz., hrsg. von Th. Gomperz, Lpz. 1869 ff.

Über J. S. Mill handeln: James Martineau, John Stuart Mill, *National Rev.* vol. IX, 1859, S. 474 (in *Essays Reviews and Addresses*, vol. III, Lond. 1891 enthalten). George Grote, Mill's Examination of Sir William Hamilton's Philosophy, *West. Rev.* Jan. 1861 (Minor Works, Lond. 1873). J. Schiel, Die Methode d. indukt. Forschung als d. Methode der Naturforschung, hauptsächlich nach Stuart Mill, Braunschw. 1865. J. M'Cosh, Examination of Mill's Philosophy, a defence of fundamental Truth, Lond. 1866, 2. Aufl. 1877 (vgl. M'Cosh. Reply of Mill to his Critics, *American Presby. Rev.*, vol. XVII). F. A. Lange, J. S. Mill's Ansichten über die sociale Frage, etc. 1866. W. Stebbing, Analysis of Mills Logic, 2. ed. 1867. P. P. Alexander, Moral Causation, or Notes on Mill's Notes to the Chapter on Freedom, in 3. ed. of Exam. of Hamilton, Lond. 1868. H. Taine, Le positivisme anglais, étude sur Stuart Mill (in der *Bibl. der philos. contemporaine*), Paris, 1869 (engl. Uebersetz. 1873). Rowland G. Hazard, Two letters on Causation and Freedom in Willing, addressed to J. S. Mill, Bost. 1869 (auch deutsch erschienen). Anon., Gneist und Stuart Mill, 1869. John Grote, Examination of the Utilitarian Philosophy (hrsg. von J. B. Mayor), Lond. 1870. A. H. Killick, The Student's Handbook of J. S. Mill's System of Logic, Lond. 1870. W. Jordan, D. Zweideutigk. der Copula b. St. M., Pr. Stuttg. 1870. John Stuart Blackie, Four Phases of Morals, 1871. W. G. Ward, Artikel in *Dublin Rev.* über Rule and Motive of Certitude, vol. LXIX, July 1871; Mr. Mill's Denial of Necessary Truth, vol. LXIX, Oct. 1871; Mr. Mill on the Foundations of Morality, vol. LXX, Jan. 1872; Mr. Mill's Reply to the *Dublin Review*, vol. LXXIII, July 1873; Mr. Mill's philosophical position, vol. LXXIV, Jan. 1874; Mr. Mill's Denial of Freewill, vol. LXXIV, Apr. 1874; Mr. Mill on Causation, vol. LXXVIII, July 1876 (alle in *Essays on the Philosophy of Theism*, hrsg. von Wilfred Ward, 1884, vol. I, enthalten). John Morley, Death of J. S. Mill, *Fort. Rev.* vol. XIX, 1873, S. 669; Mr. Mill's Autobiography, *Fort. Rev.* vol. XXI, 1874, S. 1; Mr. Mill's Three Essays on Religion, *Fort. Rev.* vol. XXII, 1874 und vol. XXIII, 1875 (in *Morley's Miscellanies*, vol. II, 1877, enthalten). Edith Simcox, Influence of J. S. Mill's Writings, *Contemp. Rev.* vol. XXII, 1873, S. 297. Sir James Fitzjames Stephen, Liberty, Equality, Fraternity, Lond. 1873. J. E. Cairnes, J. S. Mill, Notice of his life and works, Lond. 1873. H. R. F. Bourne, Life of J. S. Mill, 1873. A. Musgrave, Mill's Fundamental Propositions, *Contemp. Rev.* XXIV, 1874, S. 728. Anon., J. S. Mill and J. W. von Goethe compared, *West. Rev.* CII, 1874, S. 34. C. Barnes Upton, J. S. Mill's Essays on Religion. *Theol. Rev.* Jan. und April 1875. Noah Porter, Religious Philosophy of J. S. Mill, *Internat. Rev.* vol. I, S. 385 und vol. II, S. 540. S. Gregory, J. S. Mill and the Destruction of Theism, *Princeton Rev.*, N. S. vol. II, S. 409. Anon., Mr. J. S. Mill's Three Essays on Religion, *West. Rev.* CIII, 1875, S. 1. Lord Blachford, The Reality of Duty as illustrated by the Autobiography of J. S. Mill, *Contemp. Rev.* XXVIII, 1876, S. 508. J. P. Mahaffy und C. J. Munro über Locke's Anticipations of Mill's Theory of Syllogism, *Mind* vol. 1, 1876, S. 287 und 560 (vgl. Alex. Bain, Mill's Theory of the Syllogism, *Mind*, vol. III, 1878, S. 137). Littré, A. Comte et St. M., 3. Aufl., Par. 1877. Alessandro Paoli, Dei Concetti direttivi di J. S. Mill nella Logica e nella Psicologia, Roma 1877. W. Stanley Jevons, J. St. M.'s Philosophy Tested, *Contemp. Rev.* Dec. 1877, Jan. u. April 1878 (auch in *Pure Logic and Other Minor Works*, Lond. 1890 enthalten). Vgl. Adamson, Jevons on Mill's Experimental Methods, *Mind* vol. III, 1878, S. 415 und auch G. C. Robertson, A. Strachey und S. Jevons in *Mind*, vol. III. Alex. Bain, J. S. Mill, A Criticism, with personal Recollections, *Mind*, IV, 1879 und V. 1880, auch selbständig erschienen, Lond. 1882. W. L. Courtney, Metaphysics of J. S. Mill, Lond. 1879. L. Carrau, Le Dualisme de St. Mill, *Revue phil.* Bd. VIII, 1879, S. 139, Henry Gast, La Religion dans Stuart Mill, Montauban 1882. T. R. Birks, Modern Utilitarianism, Lond. 1882. J. Reuter, Das Induktionsverfahren auf dem Gebiete des Werdens in der Natur, mit besond. Berücks. u. Kritik von J. St. Mill's indukt. Logik, Bonn 1882. A. Galasso, Della conciliazione dell' egoismo coll' altruismo secondo J. Stuart Mill, Napoli, 1883. W. Minto, Art.

J. S. Mill, *Encycl. Brit.* vol. XVI, 1883, S. 307. G. v. Gizycki, Ueber den Utilitarismus, in *Vierteljahrss. für w. Phil.* Bd. VIII, 1884, S. 265. G. Zuccante, *Del determinismo di J. St. Mill*, La filos. delle sc. Ital. Bd. XXX, 1885. J. H. Levy, *Mill's Propositions and Inferences of mere existence*, *Mind*, vol. X, 1885, S. 417. Laveleye, *Lettres inédites de Stuart Mill*, Brux. 1885. H. Lauret, *Philos. de St. Mill*, Paris 1886. Thomas Hill Green, *The Logic of J. S. Mill* (in *Greens Works*, hrsg. von Nettleship, vol. II, Lond. 1886, S. 195—333). J. Sutherland, *An alleged Gap in Mill's Utilitarianism*, *Mind*, vol. XI, 1886, S. 597. W. H. S. Monck, *Mill's Doctrine of Natural Kinds*, *Mind*, vol. XII, 1887, S. 637 (vgl. F. und C. L. Franklin in *Mind*, vol. XIII, 1888, S. 83). P. P. Alexander, *Mill and Carlyle*, 1888. C. T. Michaelis, *Stuart Mills Zahlbegriff*, Berl. 1888. Edward Jenks, *Thomas Carlyle and J. S. Mill*, Orpington 1889. Theodor Gomperz, *J. S. Mill*. Ein Nachruf, Wien 1889. W. L. Courtney, *Life of J. S. Mill* (Great Writer Series) 1889. G. W. Störing, *J. S. Mills Theorie über den psychol. Ursprung des Vulgärglaubens an d. Aussenwelt*, Diss., Halle 1890. G. F. Stout, *The Genesis of the Cognition of Physical Reality*, *Mind* XV, 1890, S. 22, *Belief*, *Mind*, XVI, 1891, S. 449. James Ward, *Mill's Science of Ethology*, *Intern. Journ. of Ethics*, Vol. I, 1891, S. 446. F. Ferri, *L'utilitarismo di St. Mill*, Milano 1892. H. Laurie, *Methods of Inductive Inquiry*, *Mind*, N. S. Vol. II, 1893, S. 319. James Bonar, *Philosophy and Political Economy*, Lond. 1893, S. 237 sqq. Leslie Stephen, *Art. J. S. Mill in Dict. of Nat. Biogr.* vol. XXXVI, 1894, S. 382. Charles Douglas, *John Stuart Mill, a Study of his Philosophy*, Edinb. u. Lond. 1895 (autoris. deutsche Uebersetz. Frb. in B., 1897). *Ders.*, *Ethics of John Stuart Mill*, Edinb. 1897. J. Watson, *Mill, Comte and Spencer, An Outline of Philosophy*, Glasg. 1895 (2. Aufl. u. d. T. *An Outline of Philosophy*, 1898); W. W. Carlile, *The Humist Doctrine of Causation*, *Phil. Rev.* V, 1896, S. 113. S. Saenger, *J. S. Mill*, A. f. G. d. Phil. IX, 1896, S. 244. *Ders.*, *Mill's Theodicee*, A. f. G. d. Ph. XIII, 1900, S. 401. F. Harrison, *J. S. Mill, Nineteenth Cent.* 1896, S. 487. A. F. Shand, *Character and the Emotions*, *Mind*, N. S. V, 1896, S. 203 (über Mill's „Ethology“). W. Knight, *Letters from J. S. Mill to Prof. Nichol*, *Fort. Rev.* 1897, S. 660. L. Ambrosi, *I Principi della conoscenza e la loro prima Radice*, Riv. Ital. di Filo. 1897. Cosmo Guastella, *Saggi sulla Teoria della Conoscenza*, Palermo, 1897. Eugène D'Eichthal, *J. S. Mill, Correspondence inédite avec Gustave d'Eichthal* (1828—1842 1864—1871), Paris 1898. J. B. Peterson, *The Empirical Theory of Causation*, *Phil. Rev.* VII, 1898, S. 43. G. Zuccante, *Interno all' Utilitarismo dello Stuart Mill*, Riv. Ital. d. Filo. 1898. *Ders.*, *La Morale Utilitaria dello Stuart Mill*, Milano 1899. L. Lévy-Bruhl, *A. Comte et Stuart Mill d'après leur correspondance*, *Revue philos.* 1898 u. 1899. *Ders.*, *Lettres inédites de J. S. Mill à A. Comte*, Paris 1899. H. Rashdall, *Can there be a sum of Pleasures?* *Mind*, N. S. VIII, 1899, S. 357. D. Mercier, *Le Positivisme et les vérités nécessaires*, *Rev. Neo-Scholastique* 1899. Sir Leslie Stephen, *The English Utilitarians*, Lond. 1900, Vol. III. Henry Sidgwick, *Criteria of Truth and Error*, *Mind*, N. S. 1900, S. 8. J. Seth, *The Utilitarian Estimate of Knowledge*, *Phil. Rev.* X, 1901, S. 341. Samuel Saenger, *J. St. Mill, sein Leben u. Lebenswerk* (Frommanns Klassiker), Stuttg. 1901. Ernest Albee, *A History of English Utilitarianism*, Lond. u. N. Y. 1902. M. Lewels, *J. St. Mill: Die Stellung eines Empirischen zur Religion*, Diss., Münster 1902. H. Reichel, *Darstellung und Kritik von J. St. Mills Theorie der induktiven Methode*, Z. f. Phil. u. Phil. Krit., Bd. 122, 1903, S. 176; Bd. 123, 1904, S. 33 u. 121. G. E. Moore, *Principia Ethica*, Camb. 1903, S. 64 f. E. Halévy, *La Formation du Radicalisme philosophique*, Bd. III: *Le Radicalisme philosophique*, Paris 1904. W. R. Sorley, *Recent Tendencies in Ethics*, Edinb. u. Lond. 1904.

John Stuart Mill, 20. Mai 1806 in London geb., wurde besonders von seinem Vater James Mill unterrichtet. Als achtjähriges Kind konnte er schon die Autoren des klassischen Altertums lesen. Gewaltigen Eindruck machte auf ihn die Lektüre von Benthams Hauptwerk. Er stiftete als 17jähriger Jüngling eine „utilitarische Gesellschaft“ junger Leute, worin Vorträge über das Prinzip der Nützlichkeit gehalten wurden. 1821 Privatlehrer, studierte er mit seinem Freunde Austin Rechtslehre. 1823 wurde er Sekretär im Indian House unter seinem Vater, 1856 Haupt des Examiners Office in demselben. 1866—1868 war er Mitglied des Unterhauses. Er starb 8. Mai 1873 in Avignon.

Die Absicht Mills im „System der Logik“ ist, eine systematische Darstellung einer Erkenntnislehre auf Grundlage des psychologischen Individualismus zu liefern. Alle Erkenntnis beruht in letzter Instanz auf den unmittelbaren Wahrheiten der sinnlichen Wahrnehmung oder der inneren psychischen Zustände. Solche ursprünglichen Tatsachen sind an und für sich gewiß, und mit ihnen hat die Logik direkt nichts zu tun. Der größte Teil unseres Wissens besteht aber aus Folgerungen (inferences), für welche Gründe oder Beweise adäquat oder inadäquat angeführt werden können. Die Aufgabe der Logik ist, zu bestimmen, auf welche Weise wir zu demjenigen Teil unserer Erkenntnis gelangen, welcher nicht intuitiv ist, und nach welchen Kennzeichen man zwischen dem, was glaubwürdig, und dem, was nicht glaubwürdig ist, unterscheiden kann. Sie ist demnach teils eine formale Wissenschaft, indem die Verhältnisse der Beweisgründe zu den geglaubten Tatsachen allgemeiner Natur sind, teils bezieht sie sich auf die Inhalte des Denkens, insofern Erkenntnis nur in bezug auf die erkannten Dinge irgend welche Bedeutung hat. Die Darstellung des allgemeinen Charakters der Gründe des Glaubens ist in der Tat nichts anderes als eine Theorie der allgemeinen Faktoren in der Erkenntnis, und hierin läßt sich die wesentliche Fortbildung bei Mill gegenüber der empirischen Lehre Humes erblicken. Nur ein Urteil (d. h. eine Aussage, welche etwas von einer Tatsache behauptet oder verneint) kann Gegenstand des Glaubens oder des Beweises sein. Die Tatsachen, welche die Bestandteile eines Urteils ausmachen, lassen sich in vier Klassen einteilen. Sie sind 1. Zustände des Bewußtseins; 2. Geister, welche diese Zustände erfahren; 3. Körper oder äußere Gegenstände, durch welche diese Zustände erregt sind, und 4. die Relationen (die Successionen und Koexistenzen, die Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten), welche zwischen diesen Zuständen stattfinden. Ein Urteil ist nicht der bloße Ausdruck eines Verhältnisses zwischen zwei gegenwärtigen Bewußtseinszuständen, sondern die Aussage eines tatsächlichen Verhältnisses zwischen Dingen. Es besitzt also schon den Charakter einer Folgerung und trägt den Glauben an ein mehr oder minder konstantes Verhältnis mit sich. Von tatsächlichen Verhältnissen gibt es fünf Arten: einfache Existenz, Koexistenz, Succession, Kausalität und Ähnlichkeit. Die Folgerung wird zunächst bewiesen, wenn wir die Gründe, auf denen sie beruht, mit den Gründen einer umfassenderen Folgerung, die durch die Erfahrung wiederholt bestätigt worden ist, vergleichen können. Wie kommen aber Folgerungen der letzteren Art zustande? Es gibt keine andere Quelle als die Erfahrung selber. Alle Erfahrungstatsachen sind nun individuelle Tatsachen. Die ursprüngliche Form des Schließens und sogar die Form, die wir noch am häufigsten gebrauchen, ist weder die des Syllogismus, vom Allgemeinen auf das Einzelne, noch die der Induktion, vom Einzelnen auf das Allgemeine, sondern von einzelnen Fällen auf andere einzelne Fälle. Die bisherige Erfahrung lehrt, daß gewisse Phänomene stets miteinander in Verbindung auftreten, und wir folgern, daß, was für die vorangegangenen Fälle gegolten hat, auch für einen neuen, den früheren Fällen ähnlichen gilt. Der Typus des Verfahrens beim Schließen ist demnach folgender: Gewisse Individuen haben ein gegebenes Attribut; ein Individuum oder einige Individuen gleichen den ersteren in gewissen anderen Attributen; daher gleichen sie ihnen auch in dem gegebenen Attribut. Der allgemeine Satz ist nur eine abgekürzte Formel, eine Art Register für die Summe der früheren Erfahrung. Das Einschalten desselben in den Prozeß des Schließens fügt dem Beweise nichts hinzu und ist nicht notwendig; jedoch dient es zur Sicherung unseres Verfahrens und zur Vermeidung von voreiligen und ungenügend begründeten Folgerungen. Das eigentliche Schließen ist also ein Prozeß der Induktion und wird zu Ende gebracht, wenn wir die Resultate desselben in einen allgemeinen

Satz kurz zusammengefaßt haben. Was hernach noch zu tun bleibt, ist nur ein Entziffern jener „Notiz“. Die Induktion beruht auf der Annahme, daß der Gang der Natur gleichförmig sei. Jede einzelne Induktion läßt sich in die Form eines Syllogismus bringen, in dem das allgemeine Prinzip der Gleichförmigkeit der Natur (oder vielmehr der Gleichförmigkeiten in der Natur) den Obersatz bildet. Freilich ist dieses Prinzip selbst wieder nur auf Erfahrung gegründet: es ist selbst ein Beispiel von Induktion, und zwar nicht von der deutlichsten Art. Aber die *petitio principii* ist, meint Mill, nur eine scheinbare. Die ursprüngliche Form des Schließens ist vom Einzelnen auf das Einzelne oder Induktion *per enumerationem simplicem*. Die natürliche, durch Assoziation entstandene Neigung, etwas als allgemein wahr anzusehen, weil wir nie ein Beispiel vom Gegenteil sahen, ist zwar in gewöhnlichen Fällen ein unsicheres Verfahren und führt oft zu falschen Generalisationen. Denn gewöhnlich fehlt die notwendige Ergänzung, daß, wenn es in der Natur Beispiele vom Gegenteil gäbe, wir Kenntnis davon haben müßten. Aber die Unsicherheit jener Methode steht zum Umfang der Generalisation in einem umgekehrten Verhältnis. Ist der Gegenstand einer Generalisation so weit verbreitet, daß es keine Zeit, keinen Ort und keine Verbindung von Umständen gibt, welche nicht ein Beispiel seiner Wahrheit darböten, so wird diese Generalisation den höchsten Grad von Gewißheit haben, der in der Wissenschaft möglich ist. Dies gilt nun von dem Prinzip der Gleichförmigkeit der Natur oder von dem allgemeinen Kausalgesetz. Wenn dieses Prinzip einmal festgesetzt ist, dient es als ein Kriterium für alle schwächeren Induktionen. Ist die Evidenz für irgend eine Induktion derart, daß diese entweder gültig sein oder eine Ausnahme von dem allgemeinen Kausalprinzip bilden muß, so ist dies ein so überzeugender Beweis, als die Erfahrung überhaupt liefern kann. Das allgemeine Prinzip der Erkenntnis, vermittelt dessen wir in den Stand gesetzt sind, eine *enumeratio* zu entbehren, ist also selbst auf eine *enumeratio* gegründet.

Vom Standpunkt dieser Grundanschauung aus wird die Logik des Verfahrens in der empirischen Forschung der Natur entwickelt. Die vier Regeln der wissenschaftlichen Untersuchung, welche Mill aufstellt, sind in der Tat exakte Formeln des Verfahrens, das die Betrachtung der Induktion überhaupt als die natürliche Methode der Entdeckung und der Beweisführung ergeben hatte. Wäre die Erfahrung eine ideale Erfahrung, d. h. eine Erfahrung, in welcher die positiven und negativen Fälle einer Kausalerklärung sich erschöpfend sammeln ließen, so würde die wissenschaftliche Forschung keine anderen methodischen Hilfsmittel als die vier Regeln brauchen. Aber die Möglichkeit einer solchen vollständigen Induktion ist, wegen des verwickelten Charakters der Naturerscheinungen und des Durchkreuzens der ursächlichen Bedingungen derselben, selten vorhanden. Infolgedessen liegen die vier Regeln meistens nur im Hintergrund des tatsächlichen wissenschaftlichen Verfahrens, und man muß andere Methoden, sowohl des Schließens als des Beweisens, anwenden. Dies sind Prozesse der Analyse und der Synthese. Zunächst muß man mit Hilfe hypothetischer Annahmen die Gesetze der verschiedenen Faktoren, aus denen das komplizierte Resultat hervorgeht, ermitteln, sodann durch Kombination dieser Gesetze eine Berechnung ihrer wahrscheinlich vereinigten Wirkung herstellen und schließlich durch sorgfältige Vergleichung der berechneten Wirkung mit den wirklichen Phänomenen das Ergebnis der Deduktion verifizieren. Mathematische Axiome sind ebenso sehr Generalisationen aus der Erfahrung als das allgemeine Kausalitätsgesetz. Sie sind in der Tat die einfachsten Fälle der Generalisation aus den Tatsachen, die uns durch die Sinne und die Einbildungskraft geliefert werden. Das Axiom: zwei gerade Linien können keinen Raum einschließen, erhält eine Bestätigung in fast jedem Augenblick

unseres Lebens. Der empirische Beweis dafür häuft sich in einem solchen Übermaß vor uns an und ohne einen Fall, bei dem auch nur der Verdacht einer Ausnahme von der Regel zulässig sein könnte, daß es sich schwer einsehen läßt, wie es einer anderen Art des Beweises bedürfen kann. Die vermeintliche Notwendigkeit, welche den mathematischen Axiomen zugeschrieben ist, rührt daher, daß die Verbindung der Vorstellungen, welche dieselben ausdrücken, so fest in unserem Denken durch Assoziation gebildet ist, daß wir es unmöglich finden, jene Verbindung aufzulösen. Notwendige Gesetze in diesem Sinne gibt es auch in der Naturwissenschaft (wie z. B. das erste Gesetz der Bewegung), und doch zeigt die Geschichte der Wissenschaft, daß sie erst durch lange und komplizierte Untersuchungen erreicht sind. Dasselbe gilt auch für die logischen Axiome, z. B. den Satz des Widerspruchs.

Im letzteren Teil der „Logik“ sucht Mill zu zeigen, daß die Methoden der wissenschaftlichen Forschung auch auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften anwendbar sind. Die Möglichkeit ihrer Anwendung hängt von der Annahme ab, daß eine Gesetzmäßigkeit unter psychischen Geschehnissen sich konstatieren lasse. In bezug auf menschliche Handlungen ist die Lehre der „philosophischen Notwendigkeit“ vielfach mißverstanden worden. Eigentlich bedeutet dieselbe nur, daß, wenn die im Geiste eines Individuums vorhandenen Motive und der Charakter und die Neigung des Individuums gegeben sind, wir seine Handlungsweise mit derselben Sicherheit voraussagen könnten, wie wir mit Hinsicht auf physische Vorgänge es tun. Nur wenn unter Notwendigkeit eine mystische Macht verstanden wird, welche von dem Antecedens auf das Consequens einen geheimnisvollen Zwang ausübt, widerstreitet diese Lehre unserer sogenannten Freiheit des Willens. Notwendigkeit aber bedeutet nur stetige unbedingte Aufeinanderfolge. Determinismus und Fatalismus sind nicht einerlei. Nach dem ersteren wird zwar der Charakter durch die Umstände des Menschen gebildet, aber sein eigener Wunsch, denselben in einer besonderen Weise zu bilden, ist selbst einer dieser Umstände, und keineswegs einer von denen, die am wenigsten Einfluß haben. Mill unterscheidet drei Geisteswissenschaften: Psychologie, Ethologie und Soziologie. Die Ethologie ermittelt, welche Art von Charakter nach den von der Psychologie aufgestellten Gesetzen des Geistes durch die physischen und moralischen Umstände hervorgebracht wird. Diese Wissenschaft findet namentlich ihre Anwendung in der Erziehungslehre. — Auch eine Logik der Praxis oder der Kunst hat Mill in kurzen Zügen gegeben. Mit der Ordnung des Rechten, des Zweckmäßigen und des Schönen in dem menschlichen Handeln hat es die allgemeine Kunst des Lebens zu tun, die sie also gliedert in Moral, Politik, Ästhetik. Schließlich, um zu bestimmen, was wirklich wertvoll und wünschenswert ist, ist eine Teleologie oder eine Lehre von den Zwecken notwendig. Das letzte Prinzip derselben ist die Förderung des Glückes aller empfindenden Wesen.

In der „Examination of Sir William Hamilton's Philosophy“ wird die Assoziationslehre weiter benutzt zur Lösung einiger philosophischer Grundprobleme. Alle unsere Überzeugungen beruhen in letzter Instanz auf Empfindung (feeling), welche eine unmittelbare intuitive Überzeugung unseres Bewußtseins bildet, gegen die nicht zu appellieren ist. Alle anderen Überzeugungen sind mehr oder weniger gewiß, je nachdem sie sich diesem Maßstab nähern. Der Ansicht, daß die Erkenntnis apriorische Denksätze voraussetzt, tritt Mill auf das entschiedenste entgegen. Daß gewisse Sätze uns jetzt unmittelbar gewiß scheinen, ist an und für sich kein Beweis der Ursprünglichkeit derselben. Wir können sicher nicht durch Intuition wissen, welche Erkenntnisaussagen intuitiv sind. Der Charakter der Notwendigkeit, welche man solchen Sätzen beizulegen und mit der

Unbegreiflichkeit ihres Gegenteils zu identifizieren pflegt, gibt kein Zeugnis für Ursprünglichkeit oder Wahrheit ab. Denn erstens wissen wir ja, daß manches uns jetzt unbegreiflich scheint, was auf dem psychologischen Wege der Assoziation diesen Charakter erworben hat. Und umgekehrt sind viele Dinge uns begreiflich geworden, welche einmal den Menschen unbegreiflich schienen. Zweitens ist Unbegreiflichkeit im Denken mit Unmöglichkeit im Sein nicht identisch. Eine ursprüngliche Übereinstimmung zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos ist eine ganz und gar unbegründete Annahme. Namentlich in bezug auf zwei vermeintlich ursprüngliche Überzeugungen, die der Existenz äußerer Dinge und die der Existenz des eigenen Ich, sucht Mill zu zeigen, daß eine psychologische Erklärung möglich ist. Eine derartige Erklärung setzt zwei psychologische Tatsachen voraus: die Tatsache der Erwartung, oder die Fähigkeit, Begriffe von möglichen Wahrnehmungen zu bilden, und die Gesetze der Assoziation. Psychologische Analyse hat nun festgestellt, daß bei der sinnlichen Wahrnehmung außer den wirklich gegenwärtigen Empfindungen eine Anzahl von Wahrnehmungsmöglichkeiten vorhanden ist, d. h. Wahrnehmungen, die unter gewissen Bedingungen eintreten können. Diese Möglichkeiten werden für uns das Wesentliche. Während die gegenwärtigen Empfindungen fortwährend im Flusse sind, sind die Wahrnehmungsmöglichkeiten dagegen beständig. Außerdem beziehen sich die letzteren nicht auf einzelne Empfindungen, sondern auf Empfindungsgruppen, zwischen denen eine regelmäßige Aufeinanderfolge existiert. Infolgedessen pflegen unsere Begriffe von Substanz, Kausalität, Aktivität usw. nicht (außer in Ausnahmefällen) mit wirklichen Wahrnehmungen, sondern mit jenen garantierten Möglichkeiten von Wahrnehmungen sich zu verbinden. Obgleich die ersteren die eigentliche Grundlage der letzteren sind, so gelangen wir doch allmählich dazu, sie als Akzidenzen und die Möglichkeiten als die Realitäten, von denen die gegenwärtigen Wahrnehmungen nur Repräsentationen sind, zu betrachten. Im Gegensatze zu unseren subjektiven wirklichen Wahrnehmungen, welche, wenn sie nicht unmittelbar erfahren sind, zu existieren aufhören, gewinnen die Möglichkeiten den Charakter der Objektivität. Ferner, unsere wirklichen Wahrnehmungen gehören uns allein: die Wahrnehmungsmöglichkeiten sind dagegen uns und unseren Mitmenschen gemeinsam. Der Begriff von etwas außer uns entsteht lediglich aus der Erkenntnis, welche die Erfahrung von den beständigen Möglichkeiten uns liefert. Nach dieser „psychologischen Theorie“ ist also der Glaube an äußere Gegenstände nichts anderes als der Glaube an beständige Wahrnehmungsmöglichkeiten (permanent possibilities of sensation) — ein Glaube, der vermittelt Assoziation erworben und dem ursprünglichen Bewußtsein fremd ist. In übereinstimmender Weise erklärt Mill den Begriff des individuellen Geistes. Das Ich ist nur die Summe der aufeinander folgenden psychischen Vorgänge. Der Glaube an die Beständigkeit dieses Ich löst sich auf in den Glauben an eine beständige Möglichkeit von Gefühlen (permanent possibility of feeling), die ich nicht habe, sondern unter gewissen Bedingungen haben könnte. Dieser Glaube ist mit meinen tatsächlichen Gefühlen stets vorhanden. In einem merkwürdigen Absatze aber gesteht Mill ein, daß diese Theorie Schwierigkeiten begegne, die er wegzuräumen nicht imstande sei. Sei das Ich nur eine Reihe von Bewußtseinsvorgängen, so sei es wenigstens eine Reihe, welche sich selbst als vergangen und werdend bewußt sei. „Wir befinden uns in dem Dilemma, entweder glauben zu müssen, daß das Ich oder der Geist an sich etwas von der Reihe wirklicher und möglicher Gefühle (feelings) Verschiedenes ist, oder das Paradoxon anzunehmen, eine Reihe von Gefühlen könne sich ihrer selbst als einer Reihe bewußt werden“ (vgl. Humes Schwierigkeit im Anhang zum Treatise).

Mills ethische Anschauungen, wie sie in der Schrift „Utilitarianism“ dar-

gelegt sind, schließen sich an die Nützlichkeitstheorie Bentham's an. Handlungen sind in dem Grade recht, als sie auf Förderung der Glückseligkeit abzielen, und unrecht, insofern sie das Gegenteil der Glückseligkeit bezwecken. Die menschliche Natur ist so geartet, daß sie nichts wünscht, was nicht entweder ein Bestandteil der Glückseligkeit oder ein Mittel zu derselben ist, und diese Tatsache ist der einzig mögliche Beweis des Nützlichkeitsprinzips. Ein Ding begehren und es vergnüglich finden, ein Ding verabscheuen und es als schmerzbringend betrachten, sind zwei verschiedene Arten der Benennung für eine und dieselbe psychologische Tatsache. In zwei wesentlichen Beziehungen geht aber Mill über Bentham's Lehre hinaus. Erstens konstatiert Mill einen Unterschied zwischen den verschiedenen Lustformen nicht nur in bezug auf die Quantität, sondern auch in bezug auf die Qualität des Glückes. Einige Arten des Glückes sind begehrenswerter und wertvoller als andere. Dasjenige von zwei Gütern ist das wertvollere, welches von allen (oder nahezu allen) Menschen, die durch Erfahrung die Kenntnis beider haben, vor dem anderen erstrebt wird. Es ist eine unzweifelhafte Tatsache, daß diejenigen, welche mit zwei Genüssen in gleicher Weise bekannt und gleich fähig sind, dieselben zu schätzen und zu genießen, einen sehr entschiedenen Vorzug derjenigen Art des Lebens geben, welche ihre geistigen Fähigkeiten in Anspruch nimmt. Zweitens versucht Mill den Übergang von dem Glück des einzelnen zum Glück anderer auf sichere Basis zu stellen. Zunächst macht er diesen Schritt auf psychologischem Wege mit Hilfe der Assoziationslehre. Güter, die ursprünglich an und für sich indifferent sind, aber zur Befriedigung unserer primitiven Bedürfnisse dienen, werden durch Assoziation an und für sich als Güter empfunden, z. B. die Tugend. Auf ethischem Wege aber sucht er nachzuweisen, daß die sozialen Gefühle ebenso natürlich und wirksam sind als die egoistischen. Die ersteren sind außerdem Gefühle, welche durch Erziehung und das allgemeine gesellschaftliche Leben immer mehr verstärkt sind.

In dem posthumen Werk, „*Essays on Religion*“, erkennt Mill vollkommen an, daß das sittliche Leben der Menschheit durch den Glauben an eine absolute Persönlichkeit unermesslich gefördert worden ist. Den geläufigen Begriff eines allmächtigen Wesens konnte er jedoch nicht annehmen. Er sieht sich vor das Dilemma gestellt, daß entweder die Gottheit nicht ethisch vollkommen sein könne oder in ihrer Macht begrenzt sein müsse. Die erste Annahme scheint ihm der Menschheit unwürdig, die letztere aber berechtigt zu sein. Ist Gott der ordnende Bearbeiter einer gegebenen Materie, so darf der Mensch sich als seinen Mitarbeiter in dem Kampf gegen die Hindernisse einer höheren Entwicklung des Lebens ansehen, und dabei würde ein spezifisch religiöses Gefühl befriedigt werden. Das Wesen der Religion besteht in der starken Richtung unserer Gefühle und Wünsche auf einen idealen Gegenstand von anerkannt höchster Vortrefflichkeit, der erhaben über alle Ziele egoistischen Begehrens steht. Diese Bedingung erfüllt die Humanitätsreligion in ebenso hohem Grade wie die übrigen Religionen. Mill ist keineswegs als Schüler Auguste Comtes zu bezeichnen; in seinen religiösen Anschauungen aber nähert er sich vielleicht am meisten dem großen französischen Positivisten.

Die Hauptschriften von Alex. Bain sind: *The Senses and The Intellect*, Lond. 1855, 4. ed. 1894; *The Emotions and the Will*, Lond. 1859, 2. ed. 1865, 4. ed. 1899; *On the Study of Character*, Lond. 1861; *Mental and Moral Science*, Lond. 1868 u. ö.; *Logic, Deductive and Inductive*, 2 vols., Lond. 1870; *Mind and Body, the theories of their Relation*, Lond. 1873, deutsch in d. Internat. Bibl. Lpz. 1874, 2. Aufl. 1881; *Education as a Science*, Lond. 1878, 7. ed. 1889; *Practical Essays*, Lond. 1884. *Dissertations on leading philosophical topics*, Lond. 1903; *Autobiography*, Lond. 1904. Von Bains Abhandlungen in Mind sind außer

den oben und unten erwähnten folgende zu nennen: 'The Gratification derived from the Infliction of Pain, vol. I, 1876, S. 429; Existence and Descartes' Cogito, vol. II, 1877, S. 259; W. G. Ward on Freewill, vol. V, 1880, S. 116; On some Points in Ethics, vol. VIII, 1883, S. 48; Is there such a thing as Pure Malevolence? vol. VIII, S. 562; Definition and Demarcation of the Subject-Sciences, vol. XIII, 1888, S. 527; On Feeling as Indifference, vol. XII, 1887, S. 576 und XIV, 1889, S. 97; On Physiological Expression in Psychology, vol. XVI, 1891, S. 1; Notes on Volition, vol. XVI, S. 253; Pleasure and Pain, N. S. vol. I, 1892, S. 161; The Respective Spheres and Practical Helps of Introspection and Psychophysical Research in Psychology, N. S. vol. II, 1893, S. 42; Definition and Problems of Consciousness, N. S. vol. III, 1894, S. 348. Vgl. Mrs. Bain in Mind, N. S. V, 1896, S. 327, Ethics from a purely Practical Standpoint, und auch in Intern. Journal of Ethics, 1900, S. 330, Aims and Illustrations in Practical Ethics.

Über Bain handeln: James Martineau, Cerebral Psychology, Bain, National Rev. 1860 (in Essays Addresses and Reviews vol. III enthalten). Vgl. Martineau, Types of Ethical Theory, Oxford, 1885, vol. II, S. 350 und A Study of Religion, Oxf. 1888, vol. II passim. D. H. H., Prof. Bain on the Doctrine of the Correlation of Force in its bearing on Mind, Contemp. Rev. vol. VIII, 1868, S. 57. W. G. Ward, Freewill (in Essays on the Phil. of Theism, abgedruckt aus Dub. Rev. Vols. LXXXIV, S. 281 und LXXXV, S. 304). A. Macchia, Alex. Bain e la libertà del volere, in La filos. delle sc. Ital. XXXI, 1885. F. Koerber, Bains Ansichten über die mechanischen Correlate der Erinnerungen, in Vierteljahrsschr. f. w. Phil. Bd. XI, 1887, S. 137. G. F. Stout, Analytic Psychology, 2 vols., Lond. 1896, passim. W. L. Davidson, Prof. Bain's Philosophy, Mind, N. S. XIII, 1904, S. 161 (s. auch S. 151).

Alexander Bain, 1818 in Schottland geb., 1860—80 Prof. der Logik in Aberdeen, gest. 1903, schließt sich in den Hauptfragen eng an Mill an. Durch eine Reihe Einzeluntersuchungen und feinsinniger Beobachtungen hat er wesentlich zu der Ausbildung der Assoziationspsychologie und zu ihrer Anwendung auf die Gebiete der Logik und der Moral beigetragen. Ausgehend von der Voraussetzung eines gesetzmäßigen Zusammenhangs zwischen körperlichen und psychischen Vorgängen, betont Bain von Anfang an die Bedeutung der Muskelempfindungen in der Entwicklung des geistigen Lebens. Durch Muskelempfindungen werden wir uns der spontanen Bewegungen bewußt, welche die ersten psychischen Erscheinungen bilden. Bewegung geht der Empfindung voraus und ist zuerst von jedem äußeren Reize unabhängig: sie gehört inniger und untrennbarer zu unserer Natur als irgend eine unserer Empfindungen; sie ist eine einfache, elementare Fähigkeit und ein Bestandteil jeder Empfindung, die in der Tat ein zusammengesetzter Vorgang ist. Die spontane Bewegung entsteht durch die Impulse, welche die Nervenzentren infolge ihrer inneren Spannung, die wiederum die physischen Umstände der Ruhe und Nahrung veranlassen, an die Muskeln aussenden. Tätigkeit oder Kraft ist also ein wesentlicher Faktor aller psychischen Erscheinungen. Durch das Nervensystem steht die geistige Kraft in Verbindung mit den anderen kosmischen Kräften und ist, wie die letzteren, dem Gesetze der Erhaltung der Kraft unterworfen. Ursprünglich sind die spontanen Bewegungen unwillkürlich und zwecklos: sie werden später durch wiederholte Erfahrungen auf bestimmte Ziele gerichtet. In einem Bewußtseinsakte sind drei fundamentale geistige Fähigkeiten involviert: die Fähigkeit, zu unterscheiden (discrimination), die Fähigkeit, Ähnlichkeit aufzufassen, und die Fähigkeit, eine Vorstellung festzuhalten. Daraus ergibt sich, daß schon in der elementarsten psychischen Erscheinung das Prinzip der Assoziation wirksam ist. Bain ist der Meinung, daß Assoziation durch Kontiguität und Assoziation durch Similarität zwei verschiedene Grundformen der Assoziation sind, die sich nicht weiter reduzieren lassen. Es gibt aber nicht nur einfache, sondern auch zusammengesetzte Assoziationen, sowie das, was Bain konstruktive Assoziation nennt. Die letztere ist wirksam in allen Schöpfungen der Phantasie und ist auch bei wissenschaftlichen Forschungen wesentlich be-

teilt. Die Entstehung der Vorstellung einer äußeren materiellen Welt im Gegensatz zu rein subjektiven Bewußtseinszuständen führt Bain auf drei Momente zurück: die Ausübung der Muskelenergie auf Seite des Subjekts im Gegensatz zu dessen passivem Gefühle, die stetige Verbindung definitiver Gefühle mit definitiven Muskelenergien, die Übereinstimmung aller Menschen in bezug auf objektive, ihren Mangel an Übereinstimmung in bezug auf subjektive Eigenschaften. Unsere äußere Welt ist die Totalsumme aller Gelegenheiten, Energie zu entwickeln. Unser Glaube an die äußere Welt ist das Resultat der stetigen Verbindung gewisser Bewegungen mit gewissen Sinneseindrücken. Wir sind uns aber objektiver Eigenschaften nur in Verbindung mit subjektiven Eigenschaften bewußt. Obgleich wir die ersteren durch Abstraktion als getrennt von den letzteren denken können, sind wir doch nicht berechtigt, denselben eine selbständige Existenz zuzuschreiben. Durch eine Illusion, welche die Sprache mit sich führt, glauben wir uns eine Welt vorstellen zu können, die nichts mit unserem geistigen Leben zu tun hat. Aber schon diese Betrachtung ist ja geistige Tätigkeit.

Bains Theorie des Willens zeigt manche Abweichungen von den früheren Erklärungen der Assoziationspsychologie. Ausgehend von der Annahme der ursprünglichen spontanen Bewegungen des Subjekts, ergibt sich das Problem, wie die unwillkürlichen Bewegungen durch Assoziation mit den Gefühlen der Lust oder Unlust zur willkürlichen Handlung werden. Die Lösung dieses Problems findet Bain in dem, was er das Gesetz der Selbsterhaltung (*law of self conservation*) nennt. Demnach besteht ein Zusammenhang zwischen Lust und Steigerung der Lebenstätigkeiten und zwischen Schmerz und Herabsetzung derselben. Einige der spontanen Bewegungen werden zufällig Lust verursachen, und an der damit verbundenen Steigerung der Lebensenergie nehmen die lustbringenden Bewegungen Anteil, wodurch sich wieder die Lust steigern wird. Umgekehrt werden einige spontane Bewegungen Schmerz bereiten, und die damit eintretende Abnahme der Lebensenergie wird sich auf die Bewegungen, die Schmerz brachten, erstrecken, wodurch selbst eine Besserung herbeigeführt wird. Ist eine Verbindung zwischen der lustbringenden Bewegung und dem Gefühle einmal hergestellt, so werden sie assoziiert: die zufällige Verbindung wird zu einer beständigen Kontiguität. Das sogenannte Phänomenon der Anstrengung (*sensation of effort*) entsteht aus den „Probe-Bewegungen“ (*trial movements*), welche das Subjekt macht, um ein Lustgefühl zu erreichen. Das Bewußtsein tritt erst zwischen Eindruck und Handlung ein, wenn ein starkes Motiv einer starken Hemmung begegnet, und ein Kampf zwischen Motiven entsteht. Der Übergang von Eindruck zur Handlung geschieht dann nicht mehr augenblicklich, Überlegung findet inzwischen statt, die Handlung wird im eigentlichen Sinne willkürlich. Das Wollen bedeutet also die Vorstellung eines Lustgefühls, welche mit einer bestimmten Muskelbewegung assoziiert ist. Von Freiheit im Sinne des Eingreifens eines von den einzelnen psychischen Vorgängen verschiedenen Ich kann nicht die Rede sein.

Auf Stuart Mills Logik stützt sich Thomas Fowler, dessen *Elements of Deductive and Inductive Logic*, 2 vols., Oxf. 1869 u. ö., vielfach in England als Lehrbuch benutzt wird. Fowlers ethische Ansichten sind in seiner *Progressive Morality, an Essay in Ethics*, London 1886, und in *The Principles of Morals*, Part I, Oxf. 1886 (von J. M. Wilson und Fowler verfaßt), Part II, Oxf. 1887 (verfaßt von Fowler allein) dargestellt. Er steht auf einem modifiziert utilitaristischen Boden und will metaphysische Erörterungen von der Ethik fernhalten. Er ist mit Mills Annahme von der qualitativen Verschiedenheit der Lustarten einverstanden und schreibt der Vernunft eine bedeutende Funktion in der Bestimmung ethischer Motive zu. Das höchste Gut der

Menschheit ist nach ihm die harmonische Entwicklung der verschiedenen Seiten der Menschennatur unter sich und im Zusammenhang mit den sozialen und materiellen Bedingungen des Lebens. Auf Grund der mathematischen Variationsrechnung versucht den Übergang von dem Egoismus zu dem Utilitarismus zu finden F. G. Edgeworth, *Mathematical Psychics*, Lond. 1881. Vgl. Edgeworth in *Mind*, vol. IV, 1879, S. 394 über *The Hedonical Calculus*, vol. IX, 1884, S. 223, *The Philosophy of Chance*, und vol. XII, 1887, S. 484, *The Method of Measuring Probability and Utility*. Eine skeptische Logik vertritt Richard Shute, *A Discourse on Truth*, Lond. 1877, der Mills Gesetz der Gleichförmigkeit der Natur und seine Lehre über die logische Bedeutung des Syllogismus verwirft. Die Annahme von notwendigen Sätzen, behauptet Shute, widerspricht sich selbst, und man kann von der Zukunft nichts aussagen. Eine fast vollständige Übersetzung von Shutes Werk findet sich in den Grundlehren der Logik von Karl Uphues, s. ob. S. 336.

Von größerer Bedeutung sind *The Principles of Empirical or Inductive Logic*, Lond. u. New York, 1889 von John Venn (über seine anderen Werke s. oben), der trotz wesentlicher Abweichungen im allgemeinen auf dem logischen Standpunkt Stuart Mills steht. Die Logik betrachtet Venn als eine objektive und als eine subjektive Wissenschaft: sie hat mit den Tatsachen der äußeren Natur und mit den Prozessen des Denkens zu tun. Von besonderem Interesse ist seine Behandlung des Kausalitätsbegriffes. Er findet drei Stufen in der modernen Entwicklung desselben: 1. die populäre Auffassung, welche zwischen Koexistenz und Sukzession nicht unterscheidet, sondern vielmehr jeden anscheinenden Zusammenhang von Tatsachen als einen kausalen ansieht; 2. die logische Auffassung, welche die Koexistenz als verschieden von dem Kausalverhältnisse betrachtet, alle Faktoren des Antecedens in Betracht zieht und auf die Nähe der Ursache zur Wirkung Gewicht legt; und 3. die spekulative Auffassung, welche jedes Kausalverhältnis mit allen Gründen und Folgen des Universums in Verbindung bringt und dadurch die Lehre von der Pluralität der Ursachen entbehrt. In der letzten Form verliert jedoch das Gesetz jeden praktischen Wert. Außerdem hebt Venn die logische Bedeutung der Lehre von den Koexistenzen stark hervor.

An die Logik Mills lehnte sich zum großen Teil Carveth Read (seit 1903 Prof. der Philosophie in dem University College, London), *On the Theory of Logic, An Essay*, Lond. 1878, und *Logic Deductive and Inductive*, Lond. 1898, 2. ed. verm. 1901, an. In seinem späteren Werke, *The Metaphysics of Nature*, Lond. 1905, neigt Carveth Read sich aber einer idealistischen Weltanschauung zu. Die Welt betrachtet er als im Grunde ein bewußtes Wesen. In unserem Bewußtsein haben wir eine unmittelbare Erkenntnis der Wirklichkeit, nicht aber der gesamten Wirklichkeit. Was wir nur mittelbar erkennen, nämlich die sogenannte äußere Welt, das erkennen wir durch Erscheinungen. Unser Geist ist das Bewußtsein jenes transzendenten Wesens dessen Erscheinung unser Körper ist.

Auf dem Gebiete der Logik sind zu nennen W. L. Davidson, *The Logic of Definition*, Lond. 1885; Alfred Sidgwick, *Fallacies* (Internat. Scientific Series), Lond. 1883; *Distinction and Criticism of Beliefs*, Lond. 1892 (behandelt das Problem der Zweideutigkeit in der Sprache), *The Process of Argument*, Lond. 1893, und *The Use of Words in Reasoning*, Lond. 1901. Vgl. A. Sidgwick, *Context and Meaning*, *Mind* N. S. IV, 1895, S. 281.

Henry Sidgwick, *Methods of Ethics*, Lond. 1875, 2. Aufl. 1877, 3. Aufl. 1884, 4. Aufl. 1890, 6. Aufl. 1901; *History of Ethics* (Separatabdr. aus d. *Encyclop. Britann.* IX. Ed.), Lond. 1879, 4. Aufl. 1896; *Principles of Political Economy*,

Lond. 1883; *The Scope and Method. of Economic Science*, Lond. 1885; *The Elements of Politics*, Lond. 1891; *Practical Ethics*, Lond. 1898; *Philosophy, its scope and relations*, edited by J. Ward, Lond. 1902; *Lectures on the Ethics of Green*, Spencer and Martineau, edited by E. E. C. Jones, Lond. 1902; *The Development of European Polity*, edited by E. M. Sidgwick, Lond. 1903; *Miscellaneous Essays and Addresses*, edited by E. M. and A. Sidgwick, Lond. 1904; *The Philosophy of Kant and other Lectures and Essays*, edited by J. Ward, Lond. 1905. Von seinen Abhandlungen in *Mind* sind hier folgende zu nennen: *Hedonism and Ultimate Good*, vol. II, 1877, S. 27; *The Establishment of Ethical First Principles*, vol. IV, 1879, S. 106; *The so called Idealism of Kant*, vol. V, 1880, S. 111; *On the fundamental Doctrines of Descartes*, vol. VII, 1882, S. 435; *Incoherence of Empirical Philosophy*, vol. VII, S. 533; *A Criticism of the Critical Philosophy*, Vol. VIII, 1883, S. 69 und 313 (vergl. Adamsons Kritik dagegen und Sidgwicks Antwort, vol. VIII, S. 251, 421 und 577); *Green's Ethics*, IX, 1884, S. 164; *Unreasonable Action*, N. S. vol. II, 1893, S. 174; *A Dialogue on Time and Common Sense*, N. S. vol. III, 1894, S. 441. *Criteria of Truth and Error*, N. S. IX, 1900, S. 8; *The Philosophy of T. H. Green*, N. S. X. 1901, S. 18; *An Auto-historical Fragment*, N. S. X. 1901, S. 283 (auch in *Methods of Ethics*, 6. Aufl., enthalten). In *Internat. Journal of Ethics*, vol. I, 1891, S. 1, *The Morality of Strife*; vol. IV, 1894, S. 1, *My Station and its Duties*; vol. V, 1895, S. 1, *On Luxury*; vol. VI, 1896, S. 273, *The Ethics of Religious Conformity*; X. 1899, S. 1, *Relation of Ethics to Sociology*.

Über Sidgwick s. Alex. Bain, *H. Sidgwick's Methods of Ethics*, *Mind*, vol. I, 1876, S. 179. H. Calderwood, *H. Sidgwick on Intuitionism in Morals*, *Mind*, vol. I, 1876, S. 197. F. H. Bradley, *Mr. Sidgwick's Hedonism*, *An Examination of the main Argument of the Methods of Ethics*, Lond. 1877. T. H. Green, *Prolegomena to Ethics*, Oxon., 2. ed. 1884, S. 406 ff. James Martineau, *Types of Ethical Theory*, Oxon. 1885, vol. II (vgl. Sidgwick in *Mind*, vol. X, 1885, S. 628, und Martineaus Antwort, vol. XI, 1886, S. 147). H. Rashdall, *H. Sidgwick's Utilitarianism*, *Mind*, vol. X, 1885, S. 200. M. Macmillan, *Sidgwick and Schopenhauer on the Foundations of Morality*, *Internat. J. of Ethics*, IV, 1898, S. 490. R. Magill, *D. rationale Utilitarism. S.s oder seine Vereinigung des Intuitionismus u. Utilitarismus*, Diss., Jena 1899. E. Albee, *An Examination of Sidgwick's Proof of Utilitarianism*, *Phil. Rev.* X, 1901, S. 251. James Seth, *The Ethical System of H. Sidgwick*, *Mind* N. S. X, 1901, S. 172. Sir Leslie Stephen, *H. Sidgwick*, *Mind* N. S. X 1901, S. 1. W. R. Sorley, *H. Sidgwick*, *Intern. J. of Ethics*, XI, 1901, S. 168. F. H. Hayward, *The true significance of Sidgwick's Ethics*, *Intern. J. of Ethics*, XI, S. 175 (vgl. E. E. C. Jones, S. 354). G. E. Moore, *Principia Ethica*, Camb. 1903, S. 74 sqq.; E. E. C. Jones, *Prof. Sidgwick's Ethics*, *Proc. Aris. Soc.* N. S. IV, 1904, S. 32. Siehe auch J. Peile in *Cambridge Rev.* Oct. 25. 1900 und C. F. G. Masterman in *The Commonwealth*, V, 1900, S. 292.

Henry Sidgwick, geb. zu Skipton in Yorkshire, wo sein Vater Geistlicher war, 31. Mai 1838, erhielt seine Bildung auf der Universität Cambridge, promovierte 1859 und wurde in demselben Jahre „Lecturer“ in Trinity College. 1876 heiratete er eine Schwester des oben erwähnten Arthur Balfour. Er erhielt 1883 die Knightbridge-Professur der Moralphilosophie in Cambridge und bekleidete dies Amt bis 1900. Er starb 28. August 1900. Ausgehend von dem Utilitarismus Mills, ist Sidgwick bald zu der Ansicht gekommen, daß es zwei Grundsätze der Ethik gäbe, welche von hervorragender Bedeutung seien. Einerseits muß man nach ihm als feststehende psychologische Tatsache anerkennen, daß jeder Mensch seine eigene Glückseligkeit sucht, und anderseits ist es als ethisches Axiom ebenso zweifellos, daß jeder die allgemeine Glückseligkeit suchen soll. Wie nun den scheinbaren Widerspruch zwischen diesen beiden Prinzipien aufheben? Auf welche Weise kann das Interesse aller als Hauptmotiv des moralischen Lebens festgestellt werden? Nur, meint Sidgwick, wenn man eine ursprüngliche Intuition annimmt, welche sich etwa wie die kantische *Maxime* ausdrücken läßt. — Was für mich Pflicht ist, das muß für alle Menschen unter ähnlichen Zuständen Pflicht sein. Ohne die Voraussetzung, daß es eine moralische Weltordnung gäbe, kann

diese Intuition allerdings nicht begründet werden. Wenn wir nicht glauben können, daß die moralische Ordnung, welche in dieser Welt nur teilweise realisiert wird, doch in der Wirklichkeit absolut und vollkommen sei, so fällt der Kosmos der Pflicht in das Chaos, und ein höchstes Ideal für vernünftige Wesen wird von vornherein ausgeschlossen. In seinen „Methods of Ethics“ betont Sidgwick den unausgleichbaren Gegensatz zwischen dem Egoismus und dem Utilitarismus und versucht, durch eine kritische Erörterung der verschiedenen ethischen Systeme eine neue Basis der utilitaristischen Lehre zu liefern. Zunächst unterscheidet er drei Arten von menschlichen Handlungen: nicht-vernünftige oder instinktive Handlungen, in welchen das bestimmte Bewußtsein eines Zweckes fehlt; vernunftwidrige Handlungen, die Resultate vernunftwidriger Motive, die uns zu Handlungen gegen unsere bessere Einsicht führen, und vernünftige Handlungen, in welchen die moralischen Urteile den Begriff des Sollens enthalten, der sich von dem Begriff empirischer Tatsachen wesentlich unterscheidet. Die Schwierigkeit, welche dem Utilitarismus anhaftet, den Übergang vom Glück des einzelnen zum Glück aller, sucht er in folgender Weise zu umgehen: Zunächst muß zwischen dem Begehrten und dem Begehrtenswerten sorgfältig unterschieden werden. Wenn das Individuum das Urteil: „Etwas ist begehrenswert“ fällt, so ist dies ein objektives Urteil, d. h. gültig für alle Menschen, und wenn das Individuum sich nicht irrt, wird jenes Urteil auch von allen, die richtig urteilen können, als ein objektives anerkannt werden. Das Begehrtenswerte ist also das, was begehrt werden soll. Nun aber ist das Begehrtenswerte stets ein Bewußtseinszustand, den wir angenehm nennen. Daher ist ein derartiger Bewußtseinszustand an und für sich begehrenswert. Der Endzweck, welchen wir als vernünftige Wesen uns setzen müssen, ist ein begehrenswerter Zustand des Gefühls für die unzählbare Menge der lebendigen Wesen der Gegenwart und der Zukunft. Sidgwick verkennt nicht die Schwierigkeit eines hedonistischen Calculus, meint aber, daß es prima facie absurd sei, eine Anzahl utilitaristischer Regeln für die Menschheit im allgemeinen aufzustellen. Die praktische Ethik bedarf solcher Regeln nicht, sondern wird uns verständlich als das Resultat eines instinktmäßigen unwillkürlichen Utilitarismus. Deshalb ist der Gegensatz zwischen Intuitionalismus und Utilitarismus nicht so groß, wie man häufig gedacht hat.

In der Erkenntnistheorie macht Sidgwick keinen Versuch, ein System zu bilden, richtet vielmehr sein Bemühen darauf, die Systeme anderer einer strengen logischen Kritik zu unterwerfen. Was die kantische Lehre anlangt, so behauptet er, daß derselben ganz besonders die Schwierigkeit anhaftet, eine befriedigende Antwort der Frage: „Quis custodiet custodem?“ zu finden. Denn Kant will durch eine Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens die Grenzen der Erkenntnis bestimmen und ihre Gültigkeit konstatieren. Aber die Annahme, daß wir Erkenntnisvermögen besitzen, setzt schon voraus, daß wir gültige Erkenntnis besitzen. Und in der Tat wird diese Voraussetzung, soweit es die Mathematik (sowie die Logik) und die Naturwissenschaft angeht, ausdrücklich von Kant anerkannt. Für ihn stützt sich nämlich die erstere auf ihre eigene Evidenz und die zweite auf Erfahrung und deren durchgängige Bestätigung. Sodann, meint Sidgwick, werden wir im einen Falle auf das cartesianische oder ein ähnliches Kriterium für vernünftige Wahrheiten und im andern Falle auf ein empirisches Kriterium für tatsächliche Wahrheiten hingewiesen. Eine zuverlässige Garantie der Gewißheit liefert jedoch weder das eine noch das andere. Nutzlos als Hilfsmittel sind sie freilich nicht. Aber Klarheit und Deutlichkeit kommen auch falschen Vorstellungen zu, und es läßt sich keine unmittelbare Anschauung finden, die als völlig frei von begrifflichen Elementen angesehen werden kann. Man gewinnt

also auf diesen Wegen keine Gewähr gegen Skeptizismus, und die Erkenntnis bedarf noch weiterer Begründung. Über religiöse Themata, namentlich über Gott und Unsterblichkeit, äußert sich Sidgwick sehr besonnen. Die philosophischen Beweisgründe des Theismus scheinen ihm alle unhaltbar; ihnen gegenüber bleibt er immer skeptisch. Doch ist er davon überzeugt, daß der Glaube an Gott und Unsterblichkeit für die menschliche Wohlfahrt wesentlich sei. „In eine gottlose Welt,“ sagt er, „wird nicht und kann die Menschheit sich nicht fügen.“ Er nimmt seine Zuflucht zu der Relativität unserer Erkenntnis und sagt seinen Zeitgenossen: „Wir heissen euch hoffen.“

Auf empirischem Boden steht zum großen Teil G. Croom Robertson (1842—1892), mehrere Jahre Prof. der Philosophie in dem University College London. In seinen späteren Schriften neigt er sich aber Leibniz und Lotze zu. *S. Philosophical Remains*, edited by Alex. Bain u. J. Whittaker, Lond. 1895; *Elements of General Philosophy* (edited by C. A. F. Rhys Davids), Lond. 1896; und *Elements of Psychology* (hrsg. von Davids), Lond. 1896. Über ihn vgl. A. Bain, *Biographical Notice*, *Mind*, N. S. 11, 1893, S. 1.

§ 57. Die große Umwälzung in den biologischen Anschauungen, die sich an den Namen von Charles Darwin knüpft, dehnte sich sehr bald auf andere Erkenntnisgebiete aus, und mit der Verallgemeinerung des Evolutionsbegriffs beginnt eine neue Epoche in der Behandlung philosophischer Probleme. Für Darwin selbst aber galt die Selektionstheorie hauptsächlich als eine Erklärung der „Entstehung der Arten“.

Die darwinsche Hypothese setzt voraus, daß die rasche Zunahme der Abkömmlinge organischer Wesen größer ist als die Zunahme der Lebensmittel, und daß die Abkömmlinge stets mannigfache kleine Abweichungen von den Erzeugern zeigen. Aus der ersten Tatsache folgt, daß ein Kampf ums Dasein eintreten muß, und wenn man die zweite Tatsache in Betracht zieht, so ergibt sich, daß in jenem Kampf diejenigen Individuen am meisten Aussicht haben am Leben zu bleiben, deren Abweichungen Vorzüge sind. Die Natur ist die große Züchterin und wählt solche Individuen aus, die sich am besten den Lebensbedingungen anpassen. Das Fortbestehen eines Organismus und die Anpassung desselben an seine Umgebung ist ein und dasselbe. Da nun das begünstigte Individuum seine Ausstattung auf seine Nachkommen vererbt, so wird durch Summierung kleiner Unterschiede, was zunächst individueller Vorteil war, allmählich zur Gattungseigenschaft. Auf diese Weise soll eine aufsteigende organische Entwicklung sowie eine Differenzierung der Typen stattfinden.

Darwin glaubte, die Selektionstheorie sei imstande, auch die Entstehung der geistigen Eigenschaften zu erklären, obwohl, soweit der höchste Teil der menschlichen Natur in Betracht käme, andere Kräfte noch bedeutungsvoller wirksam seien. Im allgemeinen ist Entwicklung nach ihm ein Resultat von verschiedenen Faktoren, und über die Wirksamkeit solcher Faktoren im einzelnen herrscht noch in der Biologie vielfach Unsicherheit. Über die Tragweite des Prinzips der

natürlichen Auslese und die Tatsache der Vererbung erworbener Eigenschaften besteht keine übereinstimmende Meinung. Vor allem bleibt die Frage, von welchen Bedingungen die erste Entstehung der Abweichungen abhängt, in der darwinschen Lehre gänzlich dahingestellt.

Herbert Spencer, der sein Prinzip vor dem Erscheinen von Darwins „Origin of Species“ dargelegt hatte, betrachtet die Entwicklung nicht als ein Resultat von Gesetzen, sondern selbst als das oberste Gesetz der gesamten und nicht bloß der organischen Natur. Die organische Entwicklung folgt nach ihm notwendig aus der Beschaffenheit der materiellen Umgebung des Lebens, und die sukzessiven Veränderungen der Lebensbedingungen dürften auch ohne den Einfluß der natürlichen Zuchtwahl imstande sein, abweichende Arten hervorzubringen. Die metaphysische Grundlage von Spencers Philosophie soll eine unerkennbare Realität sein, welche sich zugleich in materiellen und in geistigen Formen manifestiert. Jedoch bezeichnet er das Unerkennbare meistens als „Kraft“. Wesentlich für seine Erkenntnislehre und Ethik ist die Annahme von der Vererbung erworbener Eigenschaften, auf der seine Erklärung der angeborenen Vorstellungen beruht.

Von anderen Seiten erstrebt man eine Metaphysik, die in engerem Zusammenhange mit der Evolutionslehre steht. So gelangen W. K. Clifford und G. J. Romanes zu einem ausgeprägten Monismus, während F. C. S. Schiller eine Art Pluralismus als die für den Evolutionismus einzig mögliche metaphysische Basis ansieht.

Bei den neueren Versuchen einer evolutionistischen Ethik und Soziologie wird besonders im Gegensatz zu dem älteren Utilitarismus die Gemeinschaft nicht mehr als ein bloßes Aggregat von Individuen, sondern als eine organische Einheit betrachtet. Gegenüber Spencer sieht man die Tendenz, namentlich bei S. Alexander, die Bedeutung der natürlichen Auslese, freilich in veränderter Form, als eines ethischen Prinzips, hervorzuheben.

Charles Darwins *Origin of Species by means of natural Selection, or the Preservation of favoured races in the struggle of life*, wurde 1859, *Descent of Man and Selection in relation to sex* 1871 (beide öfter ins Deutsche übersetzt) herausgegeben. Schon Erasmus Darwin (*Zoonomia*, 1794) hatte aber die organische Variabilität und den indirekten Einfluß der Umgebung hervorgehoben, Wells 1813 eine Theorie der natürlichen Zuchtwahl skizziert, welche 1831 weiter von Patrick Matthew ausgearbeitet wurde, und 1844 lieferte das anonym erschienene Werk *Vestiges of Creation* (in der letzten Zeit als Verfasser erkannt: Robert Chambers) eine populäre Darstellung der neuen Lehre. Zugleich mit Charles Darwins vorläufiger Mitteilung an die „Linnean Society“, London 1858, wurde auch eine Mitteilung von Alfred Russell Wallace, der auf anderem Wege ähnliche Resultate erreicht hatte, vorgelegt. Unter Charles Darwins anderen Werken sind zu nennen: *The Expression of Emotions in Man and Animals*, 1873; *The Variation of Plants and Animals, under Domestication*, 1867, und *Biographical Sketch of an Infant*, in *Mind* II, 1877, S. 285. Vgl. auch *Life and Letters of C. Darwin*, Lond. 3 vols. 1887, herausg. von Francis Darwin (deutsch

v. J. V. Carus, Stuttgart, 1894); Charles Darwin: his life told in an autobiographical chapter, and in a selected series of his published letters, edited by Francis Darwin, 1892; More Letters of C. Darwin, herausg. von F. Darwin und A. C. Seward, Lond. 2 vols. 1902. Von Wallaces zahlreichen Schriften sind zu erwähnen Contributions to the Theory of Natural Selection, 1871, und Darwinism, Lond. 1889 (auch deutsch erschienen); Man's Place in the Universe; Study of Results of Scientific Research in Relation to the Unity or Plurality of Worlds, Lond. 1903.

Über den Darwinismus und die Entwicklungslehre s. außer den oben § 28 angeführten Werken folgende: Duke of Argyll, The Reign of Law, Lond. 1866; The Unity of Nature, Lond. 1884; St. George Mivart, Genesis of Species, Lond. 1871; Lessons from Nature, Lond. 1876; Contemporary Evolution, Lond. 1876; A Limit to Evolution, Nineteenth Cent. XVI, 1884, S. 263. H. C. Bastian, Modes of Origin of Lowest Organisms, Lond. 1871; Beginnings of Life, Lond. 2 vols. 1872; Evolution and the Origin of Life, Lond. 1874. F. Schultze, Kant und Darwin, 1875. T. H. Huxley, Art. Biology, Ency. Brit. IX. ed. vol. III, 1875, S. 679; Art. Evolution in Biology, Ency. Brit. IX. ed. vol. VIII, 1878, S. 744; Struggle for Existence, a Programme, Ninet. Cent. Feb. 1888; Collected Essays, vol. II, Darwiniana, Lond. 1894. A. R. Wallace, Art. Acclimatisation, Ency. Brit., IX. ed. vol. I, 1875, S. 84. Francis Darwin, Art. Breeds and Breeding, Ency. Brit., IX. ed. vol. IV, 1876, S. 244. James Sully, Evolution in Philosophy, Ency. Brit. IX. ed., vol. VIII, 1878, S. 751. John Fiske, Darwinism and other Essays, Lond. 1879 (vgl. Outlines of Cosmic Philosophy, Bost. 2 vols. 1874); Man's Destiny in Light of his Origin, Lond. 1884. Samuel Butler, Evolution, Old and New, Lond. 1879 (vgl. Life and Habit, Lond. 1878 und Luck or Cunning, Lond. 1887). E. R. Lankester, Degeneration, a Chapter in Darwinism, Lond. 1880. Semper, The Natural Conditions of Existence as they affect Animal Life (Internat. Sc. Series) Lond. 1880. G. J. Romanes, The Scientific Evidences of Organic Evolution (Nature Series), Lond. 1882; Darwin's Work in Zoology and Psychology, 1882; The Darwinian Theory of Instinct, Ninet. Cent. XVI, S. 434; Darwin and After Darwin, vol. I; The Darwinian Theory, vol. II; Post-Darwinian Questions, Lond. 1892 (deutsch v. B. Vetter, Leipz. 1892); vol. III, 1897. An Examination of Weismannism, Lond. 1894 (deutsch v. Fiedler). W. K. Brooks, The Law of Heredity, Baltimore, 1883. J. M'Cosh, Development; what it can and what it cannot do, Edinb. 1884. E. Roth, Die Thatfachen der Vererbung, 2. Aufl. Berl. 1885. E. D. Cope, Origin of the Fittest, New York 1887; The Primary Factors of Organic Evolution, Chicago 1896. G. H. T. Eimer, Die Entstehung der Arten, 1888; Organic Evolution (ins Engl. übers. von J. T. Cunningham, Lond. 1890). Patrick Geddes, Art. Variation and Selection, Ency. Brit. IX. ed., vol. XXIV, 1888, S. 76 (vgl. Art. Animal Reproduction, Ency. Brit. IX. ed., vol. XX, 1886, S. 417). August Weismann, Essays upon Heredity and kindred Biological Problems (aus dem Deutsch. von Poulton u. anderen) Oxon. 1889; The Germ. Plasm, a theory of Heredity (aus dem Deutsch.) 1893; Effect of external influences upon Development, Romanes Lecture, Oxon. 1894 (auch deutsch erschienen); The Evolution Theory (aus dem Deutsch.), Lond. 1905. J. Arthur Thompson, History and Theory of Heredity, Proc. Roy. Socy. Edinb. 1889 (vergl. Synthetic Summary of the Influence of the Environment upon the Organism, Proc. Roy. Phys. Socy. Edinb. 1888); The Science of Life, 1899. P. Geddes und J. A. Thompson, The Evolution of Sex, Lond. 1889. W. Platt Ball, Are the Effects of Use and Disuse inherited? An Examination of the View held by Spencer and Darwin (Nature Series), Lond. 1890. Henry Calderwood, Evolution and Man's Place in Nature, Lond. 1893. D. G. Ritchie, Darwin and Hegel, with other phil. Studies, Lond. 1894. H. B. Orr, The Theory of Development and Heredity, Lond. 1894. J. H. Stirling, Darwinianism, Workmen and Work, Edinb. 1894. William Bateson, Materials for the Study of Variation, treated with special regard to Discontinuity in the Origin of Species, 1894. C. C. Coe, Nature versus Natural Selection, An Essay on Organic Evolution, Lond. 1895. Karl Pearson, The Chances of Death and Other Studies of Evolution, Lond. 1896. W. Hutchinson, The Gospel according to Darwin, Chicago 1898. F. Le Dantec, Lamarkiens et Darwiniens, Paris 1899 (vgl. Les théories neolamarckiennes, in Rev. phil. XI und XII, 1897—98). J. W. Headley, Problems of Evolution, Lond. 1900. F. B. Jevons, Evolution (The Churchman's Library) 1900. Alfred Fouillée, Nietzsche and Darwinism; Internat. Monthly, III, 1901, S. 134. P. Chalmers Mitchell, Art. Evolution, Ency. Brit. 9. Ed. XXVIII, S. 342, 1902. Vgl. auch E. v. Hartmann, Wahrheit und Irrthum im Darwinismus, s. ob. S. 314.

Über die Evolutionslehre auf psychologischem Gebiete vgl. James Sully, *Sensation and Intuition*, Lond. 1874. G. J. Romanes, *Mental Evolution*, Lond. 1878. *Animal Intelligence*, Lond. 1882. *Mental Evolution in Animals*, Lond. 1883. *Mental Evolution in Man*, Lond. 1888. C. Lloyd Morgan, *Animal Life and Intelligence*, Lond. 1890—91; *Habit and Instinct*, Lond. 1896 (vgl. *Mental Evolution, An old Speculation in a New Light*, *Monist*, II, 1892, S. 161; *The Law of Psychogenesis*, *Mind*, N. S. vol. I, 1892, S. 72; *The Conditions of Human Progress*, *Monist*, X, 1900, S. 422). H. M. Stanley, *Studies in the Evolutionary Psychology of Feeling*, Lond. 1895. H. M. Foston, *Organic Evolution and Mental Elaboration*, *Mind*, N. S. vol. IV, 1895, S. 472. J. M. Baldwin, *Social and Ethical Interpretations of Mental Development*, New York u. Lond. 1897, deutsch v. E. Ruedemann, Lpz. 1900. H. R. Marshall, *Instinct and Reason*, Lond. 1898. M. H. Carter, *Darwin's Idea of Mental Development*, *Am. Journ. of Psych.*, IX, 1898. Pietro Sciaccia, *La Psicogenesi dello istinto e della morale secondo C. Darwin*, Palermo, 1899. L. T. Hobhouse, *Mind in Evolution*, Lond. 1901. H. Maudsley, *Life in Mind and Conduct*, Lond. 1902. David Syme, *The Soul: A Study and an Argument*, Lond. 1903. H. W. Wright, *Natural Selection and self-conscious Development*, *Phil. R. XIV*, 1905, S. 40.

Auf dem Gebiete der Ethik s. Frances Power Cobbe, *Darwinism in Morals*, Lond. 1872. F. Pollock, *Evolution and Ethics*, *Mind* 1, 1876, S. 234. H. Sidgwick, *The Theory of Evolution in its application to Practice*, *Mind* 1, 1876, S. 52. C. Staniland Wake, *The Evolution of Morality; Being a History of the Development of Moral Culture*, Lond., 2 vols. 1878. J. G. Schurman, *Kantian Ethics and the Ethics of Evolution: A Critical Study*, Lond. 1881, und *The Ethical Import of Darwinism*, Lond. 1888. N. Pearson, *The Sense of Sin and Evolution*, *Mind*, vol. VII, 1882, S. 544. G. H. Schneider, *Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorien („Des Darwinismus“)*, Berl. 1882. J. Seth, *The Evolution of Morality*, *Mind*, XIV, 1889, S. 27. W. Mitchell, *Logic of the Ethic of Evolution*, *Mind* XV, 1890, S. 342. C. M. Williams, *A Review of the Systems of Ethics founded on the Theory of Evolution*, Lond. 1893. T. H. Huxley, *Evolution and Ethics*, Romanes Lecture, Lond. 1893. A. Sutherland, *The Origin and Growth of the Moral Instinct*, 2 vols., Lond. 1898. J. Dewey, *Evolution and Ethics*, *Monist*, VIII, 1898, S. 321. G. Gore, *The scientific Basis of Morality*, Lond. 1899. A. W. Benn, *The Relation of Ethics to Evolution*, *Intern. J. of Ethics*, XI, 1900, S. 60. D. Irons, *Nat. Select. in Ethics*, *Phil. Rev.* X, 1901, S. 271. J. Dewey, *The Evolutionary Method as applied to Morality*, *Phil. R. XI*, 1902, S. 107 u. 353.

Auf dem Gebiete der Religion und der Soziologie s. Asa Gray, *Natural Selection not inconsistent with Natural Theology*, 1861 (vgl. *Natural Science and Religion*, New York, 1880). Sir John Lubbock, *Prehistoric Times*, Lond. 1865; *Origin of Civilisation and the primitive Condition of Man*, Lond. 1870. E. B. Tylor, *Researches into the Early History of Mankind*, Lond. 1865; *Primitive Culture*, Lond. 1871; *Anthropology*, Lond. 1881. J. F. McLennan, *Primitive Marriage*, Edinb. 1865; *The Patriarchal Theory* (herausg. von D. McLennan), Lond. 1885. Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, 1868. Walter Bagehot, *Physics and Politics*, Lond. 1872. Andrew Lang, *Custom and Myth*, Lond. 1884; *Myth Ritual and Religion*, Lond., 2 vols. 1887. J. M. Macdonald, *The Science of History*, *Mind* X, 1885, S. 363. D. G. Ritchie, *Darwinism and Politics*, Lond. 1889. Aubrey L. Moore, *Science and the Faith*, Lond. 1889; *Essays, Scientific and Philosophical*, Lond. 1890, vgl. Art. über *The Idea of God in Lux Mundi*, Lond. 1890. C. N. Stareke, *The Primitive Family in its Origin and Development* (*Intern. Sc. Series*) Lond. 1889. J. G. Frazer, *The Golden Bough*, Lond., 2 vols., 1890, neue Aufl., 3 vols., 1900. J. H. Stirling, *Philosophy and Theology*, Edinb. Gifford Lectures, Edinb. 1890. J. H. King, *The Supernatural, its Origin, Nature and Evolution*, Lond., 2 vols., 1893. J. Le Conte, *Evolution, Its Nature, its evidences and its Relation to Religious Thought*, 2. ed. Lond. 1893. Edward Caird, *The Evolution of Religion*, Glasg., 2 vols., 1893. A. J. Dadson, *Evolution and Religion*, Lond. 1893. J. Iverach, *Christianity and Evolution*, Lond. 1894. A. M. Fairbairn, *Religion in History and in Modern Life*, Lond. 1894. O. Pfleiderer, *Philosophy and Development of Religion* (Gifford Lectures) Edinb., 2 vols., 1894. Henry Drummond, *The Ascent of Man* (Lowell Lectures) Lond. 1894 (vgl. *Natural Law in the Spiritual World*, Lond. 1884 u. ö., auch deutsch erschienen). B. Kidd, *Social Evolution*, Lond. 1895 (auch deutsch erschienen). Ders., *Principles of Western Civilisation*, Lond. und N. Y. 1902; Art. *Sociology*, *Ency. Brit.* 9. Ed.

XXXII, 1902, S. 692. M. Jastrow, *The Study of Religion*, Lond. 1902. Vgl. auch Hibbert *Lectures*, von Max Müller (1878), Renouf (1879), Renan (1880), Davids (1881), Kuenen (1882), Beard (1883), Réville (1884), Pfeleiderer (1885), Rhys (1886), Sayce (1887), Hatch (1888), D'Alviella (1891) und Montefiore (1892).

Charles Darwin schreibt die Überlegenheit des Menschen in der tierischen Welt seinen intellektuellen und sozialen Eigenschaften zu. Der Unterschied von den höheren Tieren ist jedoch nur ein Gradunterschied. Der moralische Sinn entwickelt sich auf dem Wege der natürlichen Zuchtwahl aus dem ursprünglichen sozialen Triebe. Die sozialen Triebe sind immer gegenwärtig und beständig, während die egoistischen vorübergehend sind. Wenn der Mensch dennoch seinem egoistischen Triebe folgt und dann später über sich selbst reflektiert, wenn die augenblickliche Freude vorbei ist, so entsteht unvermeidlich das Gefühl der Reue. Er wird sich entschließen, in der Zukunft anders zu handeln, und dieser Entschluß ist ja das Gewissen. Darwin unterscheidet seine Lehre vom Hedonismus. Der reflektierende Mensch findet in seiner Natur ein Prinzip des Handelns, das weit davon entfernt ist, ein Streben nach Glück zu sein; es ist der tief begründete soziale Trieb. Das Objekt dieses Triebes ist vielmehr die allgemeine Wohlfahrt als das allgemeine Glück, obwohl die beiden oft zusammenfallen. Die allgemeine Wohlfahrt besteht in der Erziehung der größtmöglichen Anzahl von völlig gesunden Individuen, die sich im Besitz aller ihrer eigentlichen Eigenschaften befinden.

Herbert Spencer, *The Proper Sphere of Government*, 1843 (Separatabdr. aus *The Nonconformist*, 1842); *Social Statics, or the Conditions essential to Human Happiness specified and the first of them developed*, 1850 (neue Aufl. umgearbeitet 1892); mehrere *Revue*-Artikel, insbesondere: *The Development Hypothesis*, 1852; *Manners and Fashion*, 1854; *The Genesis of Science*, 1854; *Progress; Its Law and Cause*, 1857 (alle in *Essays*, s. unten). Im März 1860 ließ Sp. einen Prospekt zirkulieren, welcher eine zusammenhängende Reihe von Werken ankündigte; im Nov. 1896 lagen die 10 Bände vollständig vor. Sie stellen *A System of Synthetic Philosophy* dar. — Vol. I, *First Principles*, 1862, 6. ed. 1899; vols. II und III, *Principles of Biology*, 1864—67, 4. ed. 1888, neue Aufl. umgearbeitet und vermehrt, 1898; Vols. IV und V, *Principles of Psychology*, 2. ed. 1870—72 (zuerst 1855 in einem Bande erschienen), 5. ed. 1890; vols. VI, VII und VIII *Principles of Sociology* (vol. VI, 1876, 3. ed. 1885; *Ceremonial Institutions* 1879, 2. ed. 1885; *Political Institutions*, 1882, 2. ed. 1885, welche die beiden Teile vol. VII bilden; *Ecclesiastical Institutions* 1885, Part I von vol. VIII, vol. VIII vollständig 1896), vols. IX und X, *Principles of Morality*, 1892—93 (Part I, *Data of Ethics* 1879, 5. ed. 1888; Part IV, *Justice*, 1891; Parts II und III 1892; Part V, 1893). — Autorisierte deutsche Ausgabe von B. Vetter, 1875 ff., 1. Bd. in 2. Aufl. unt. d. Titel: *Grundsätze der synthetischen Auffassung der Dinge*, neu übers. v. J. Vict. Carus, Stuttgart. 1901. — Außerdem hat Spencer veröffentlicht: *The Classification of the Sciences; to which are added Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte*, 1864, 3. ed. 1871; *Education, Intellectual, Moral and Physical*, 1861, 23. ed. 1890 (deutsch von Fritz Schultze, Jena 1874). *The Study of Sociology*, 1873, 11. ed. 1885 in deutscher Übersetz. von Heinr. Marquardsen in der Intern. wissensch. Biblioth.; *The Man versus the State*, 1884 (auch deutsch); *The Factors of Organic Evolution*, 1887; *Essays, Scientific, Political and Speculative*, 2 vols. 1858—63; 4. ed., 3 vols. 1885; *New enlarged ed.* 1891; *The Inadequacy of Natural Selection*, 1893; *A Rejoinder to Prof. Weismann*, 1893; *Weismannism Once More* 1894; *Various Fragments*, 1897; *Facts and Comments*, 1902; *An Autobiography*, 2 vols., 1904. Auch in *Nineteenth Century*, vol. XV, 1884, S. 1, *Religion: A Retrospect and Prospect*, und vol. XVI, 1884, S. 3, *Retrogressive Religion*, und S. 826 *Last Word about Agnosticism and the Religion of Humanity*. Spencer hat im Verein mit Duncan, Scheppling und Collier 8 Teile einer „*Descriptive Sociology*“ herausgegeben, welche eine tabellarische Übersicht als Grundlage für die *Princ. of Sociol.* darbieten soll.

Über Spencer handeln: James Martineau, *Science, Nescience and Faith*, Nat. Rev. XV, 1865, S. 394 (in *Essays, Reviews and Addresses*, vol. III, 1891, enthalten). Vgl. *Types of Ethical Theory*, Oxon. 1885, vol. II, S. 335 ff. W. T. Harris, *Herbert Spencer, Journal of Spec. Phil.*, vol. I, 1867, S. 6. R. H. Quick, *Essays on Educational Reformers*, Lond. 1868. Anon., *Herbert Spencer, Quarterly Rev.* CXXXV, 1873, S. 509. B. P. Browne, *The Phil. of Herbert Spencer, being an Examination of the first principles of his System*, New York 1874. W. A. Leonard, *A Summary of Mr. Herbert Spencer's First Principles*, Lond. 1874. St. George Mivart, *An Examination of Mr. Herbert Spencer's Psychology*, Dublin Rev. vol. LXXV, 1874, S. 476; vol. LXXVII, 1875, S. 143; vol. LXXX, 1877, S. 192 und 479; vol. LXXXII, 1878, S. 157; vol. LXXXIII, 1878, S. 412; vol. LXXXIV, 1879, S. 141; vol. LXXXV, 1880, S. 368 und vol. LXXXVI, 1880, S. 26. Fischer, *Ueber das Gesetz der Entwicklung mit Rücksicht auf Herbert Spencer*, 1875. Kirkman, *Philosophy without Assumptions*, Lond. 1876. T. R. Birks, *Modern Physical Fatalism and the Doctrine of Evolution, including an Examination of Mr. H. Spencer's First Principles*, Lond. 1876. E. B. Tylor, *Mr. Spencer's Principles of Sociology*, Mind II, 1877, S. 141 (vgl. Spencer's Antwort, Mind II, S. 415 und Tylor darüber S. 419). William James, *Herbert Spencer's Definition of Mind*, Journ. of Spec. Phil., vol. XII, 1878, S. 1. John Watson, *The World as Force, with especial reference to the Philosophy of Herbert Spencer*, Journ. of Spec. Phil. vol. XII, 1878, S. 113. R. Bobba, *La dottrina della libertà secondo Sp. in rapporto colla morale; La filos. delle sc. Italiane*. Bd. XVIII u. XIX. T. H. Green, *Mr. Herbert Spencer and Mr. G. H. Lewes, Their Application of the Doctrine of Evolution to Thought*, Contemp. Rev., vol. XXXI, 1878, S. 25 und 745; vol. XXXII, 1878, S. 751 (auch in *Works of T. H. Green*, edited by Nettleship, vol. I, Lond. 1886 enthalten). E. L. Youmans, *Spencer's Evolution Philosophy*, North American Rev. 1878. H. Vaihinger, *D. Begriff des Absoluten m. Rücks. auf Sp.*, Viert. f. w. Phil. II, 1878, S. 188—221. Malcolm Guthrie, *Formula of Evolution*, Lond. 1879; *On Mr. Spencer's Unification of Knowledge*, Lond. 1882; *On Mr. Spencer's Data of Ethics (The Modern Press)*, Lond. 1884. Alex. Bain, *H. Spencer's Data of Ethics*, Mind IV, 1879, S. 561; *Mr. Spencer's psychological Congruities*, Mind VI, 1881, S. 266 u. 394. C. B. Spruyt, *Proeve van eene Geschiedenis van de Leer der aangeboren Begrippen*, Leyden, 1879. Richard Hodgson, *Green on Spencer*, Contemp. Rev. vol. XXXVIII, 1880, S. 898. Henry Calderwood, *Herbert Spencer's Data of Ethics*, Contemp. Rev. XXXVII, 1880, S. 64; *Herbert Spencer's Animal Ethics*, Phil. Rev. I, 1892, S. 241. H. Wace, *H. Spencer's Data of Ethics*, Contemp. Rev. XXXVIII, 1880, S. 254. H. Sidgwick, *Mr. Spencer's Ethical System*, Mind V, 1880, S. 216; *H. Spencer's „Justice“*, Mind I, N. S. 18, S. 107. D. M. G. Means, *The Ethical Method of Evolution*, Mind V, 1880, S. 396. A. M. Fairbairn, *Herbert Spencer and the Philosophy of Religion*, Contemp. Rev., vol. XL, 1881, S. 74 und 209 (vgl. Fairbairn, *The City of God; A Series of Discussions in Religion*, Lond., 2. ed. 1886). A. Brogialdi, *Studii sulla psicologia di Erberto Spencer*, Faenza, 1881. M. E. Beaussire, *La morale laïque, examen de la morale évolut. de M. Herbert Spencer*, Paris 1881. G. de Greef, *Abrégé de psychologie d'après H. Spencer, avec préface*, Bruxelles 1882. Michelet, *Herbert Spencer's System der Philos. u. sein Verh. zur deutsch. Philos.*, Halle 1882. James T. Bixby, *Herbert Spencer's Data of Ethics*, Mod. Rev. vol. III, 1882, S. 40. Cesca, *L'evoluzionismo di Erberto Spencer. Esposizione critica*, Verona, 1883. F. Maitland, *Mr. Herbert Spencer's Theory of Society*, Mind VIII, 1883, S. 354 u. 506. C. Mercier, *Mr. H. Spencer's Classification of Cognitions*, Mind VIII, 1883, S. 260. W. D. Ground, *An Examination of the structural principles of Mr. H. Spencer's Philosophy*, Oxon. 1884. James M'Cosh, *H. Spencer's Philosophy as culminated in his Ethics (Philos. Series IV)*, Edinb. 1884. W. R. Sorley, *On the Ethics of Naturalism*, Shaw Fellowship Lectures, Edinb. u. Lond. 1884; 2. Aufl. 1904. Frederic Harrison, *The Ghost of Religion*, Nineteenth Cent. XV, 1884, S. 484; *Agnostic Metaphysics*, Ninet. Cent. XVI, 1884, S. 353. Sir J. F. Stephen, *The Unknowable and the Unknown*, Ninet. Cent. XV, 1884, S. 905. V. Cathrein, *Die Sittenl. d. Darwinismus*. E. Krit. d. Ethik H. Sp's., 1885. A. Naumann, *Spencer wider Kant*, Hamb. 1885. Giacomo Barzellotti, *H. Spencer, L'Individuo e lo Stato*, S. Lafi 1886. K. Gauguin, *Die Grundlage der spencerschen Philosophie insbesondere als Basis für d. Ursprung von Religion u. Wissenschaft, krit. beleuchtet*, Berl. 1888. F. Pittre, *La Classification*

des sciences de M. Herbert Spencer, *La Critique philos.* IV, 1888. Albert Roder, *Der Weg zum Glück. Auf Grund e. Darst. d. Entwicklungslehre*. H. Sp.'s: Lpz. 1888. W. L. Lilly, *Herbert Spencer as a Moralist*, *Fort. Rev.* XLIX, 1888, S. 427. F. Howard Collins, *An Epitome of the Synthetic Philosophy*, Lond. 1889, 4. Aufl. 1899. F. Tönnies, *Herb. Spencer's sociologisches Werk*, *Philos. Monatsh.* 25, 1889, S. 50—85; ders., *Werke zur Philosophie des sozialen Lebens u. der Geschichte*. 1. Art.: H. Spencer, *Sociologie*, Bd. III., ebd. 28, 1892, S. 37 bis 66. J. Watson, *Mr. Sp.'s Derivation of Space*, *Mind* XV, 1890, S. 537. G. Spicker, *Spencer's Ansicht über das Verh. der Relig. zur Wissenschaft*, Münster 1890. Ernst Grosse, *Herbert Spencer's L. v. dem Unerkennbaren*, Lpz. 1890. T. O. Gaupp, *Die Erkenntnislehre Herbert Spencer's*, Diss., Berl. 1890. D. G. Ritchie, *The Principles of State Interference*, Lond. 1891. Edward Pace, *Das Relativitätsprincip in Herbert Spencer's psychologischer Entwicklungslehre*, *Wundts Phil. Stud.*, Bd. VII, 1892, S. 487. S. S. Laurie, *Spencer's Chapter on Moral Education*, *Educational Rev.*, Lond. 1892, S. 485. S. Alexander, *Herbert Spencer's Principles of Morality*, *Mind* II, N. S. 1893, S. 102 und *Mind* III, N. S. 125. Paul Barth, *Kritik der Grundanschauungen der Sociologie H. Spencer's*, *Vierteljahrsschr. für w. Philos.* 1893, S. 178. August Weismann, *Heredity and Progress*, *Contemp. Rev.* LXIV, 1893, S. 309 u. 596. A. R. Wallace, *The Spencer-Weismann Controversy: Are Acquired Characters inherited?* *Fort. Rev.* LIII, 1893, S. 490 u. 655. E. de Roberty, *Auguste Comte et Herbert Spencer*, *Contribution à l'histoire des Idées Philos. au XIX^e Siècle* (Biblio. de Philos. Contemp.), Paris 1894. Richard H. Weber, *Die Philosophie von H. Spencer*, Darmst. 1894. K. Busse, *H. Spencer's Philosophie der Geschichte*, Diss., Halle 1894. W. H. Hudson, *The Philosophy of Herbert Spencer*, New York 1894; Derselbe, *An Introduction to the Philosophy of Herbert Spencer*, Lond. 1895. John Watson, Mill, Comte and Spencer, *An Outline of Philosophy*, Glasgow 1895. Karl Vorländer, *Herbert Spencer's Sociologie*, *Z. f. Ph.* CVIII, 1896, S. 73. G. Sandeman, *Problems of Biology*, Lond. 1896. J. M. Bösch, *D. entwicklungs-theoret. Idee socialer Gerechtigkeit*. E. Krit. u. Ergänzung der Socialtheorie H. Sp.'s, Zürich 1896. G. Zuccante, *La dottrina della coscienza morale nello Sp.*, Longo 1896. A. Velardita, *H. Sp. e l'evoluzionismo*, *Riv. Ital. filos.*, XI, 1896. G. Zuccante, *Condotta buona e condotta cattiva secondo lo Sp.*, *Riv. ital. di filos.* 1897, 1. R. Vorenkamp, *Agnosticisme van H. Sp.*, Diss., Gröning. 1897. Collin, *Philosophy of H. Sp.*, Lond. 1897. G. S. Painter, *Herbert Spencers Evolutionstheorie*, Diss., Jena 1897. S. Weir, *Der Monismus mit besonderer Rücksicht auf die kosmische Theorie H. Sp.'s*, Diss., Jena 1895. Otto Gaupp, *Herbert Spencer*, Stuttg. 1897. W. Ekedahl, *Studier öfver egoismen och altruismen: H. Sp.'s etiska system*, diss., Lund 1897. N. Mikhailowsky, *Qu'est ce que le progrès?* *Ex. des idées de H. Sp.*, Par. 1897. G. Belot, *Les principes de Sociologie de Sp.*, *Rev. philos.*, 1898 März. G. Allievo, *La psicologia di H. Sp.*, Torino 1898. D. Mercier, *La Philosophie de Herbert Spencer*, *Rev. Néo-Scolastique* 1898, S. 1. G. Vidari, *Rosmini e Spencer*, Milano 1899. A. Coste, *Les Principes d'une Sociologie Objective*, Paris 1899. Jules Dubois, *Spencer et le Principe de la Morale*, Paris 1899. P. Carus, *Kant and Spencer*, Chicago 1899. James Ward, *Naturalism and Agnosticism*, Lond. 1899, Vol. 1, Part II, *The Theory of Evolution* (vgl. H. Spencer, *Fort. Rev.* Dec. 1899, Prof. Ward on „Naturalism and Agnosticism“, und J. Ward, *Fort. Rev.*, März 1900, *A Reply to H. Spencer*). E. D. Miller, *Spencers Versöhnung des Egoismus und Altruismus*, Diss., Berl. 1899. H. Sidgwick, *Criteria of Truth and Error*, *Mind*, N. S. IX, 1900, S. 1. Hector Macpherson, *Spencer and Spencerism*, New-York 1900. J. R. Torceana, *Die Grundlage der Spencerschen Ethik*, Diss., Erlang. 1900. G. Salvadori, *H. Spencer e l'opera sua*, Fir. 1900; *La scienza Economica e la teoria dell' Evoluzione-Gaggio sulla teorie econ.-soc. di H. Sp.*, Fir. 1901. R. Ardigò, *L'inconoscibile di Herb. Sp. e il Noumenon di E. Kant*, Padova 1901. Jean Halleux, *L'Evolutionisme en Morale: Etude sur la Philosophie de H. Sp.*, Paris 1901. K. Gordon, *Spencer's Theory of Ethics in its Evolutionary Aspects*, Phil. R. XI, 1902, S. 592. G. Salvadori, *L'Etica evoluzionista. Studio sulla filosofia morale di Herb. Sp.*, Torino 1903. W. Genz, *Der Agnostizismus H. Sp.'s mit Rücksicht auf Aug. Comte u. Frd. Alb. Lange*, 7. ed., Greifswald 1903. C. F. Selle, *Herb. Sp. u. Frdr. Nietzsche, Vereinigung der Gegensätze auf Grund einer neuen These*, Diss., Lpz. 1903. F. Tönnies, *Herbert Spencer* (nach seinem Tod), *Deutsche Rundschau*, Heft 6, 1904, S. 368. Siehe auch A. M. Fairbairn, *Cont. R.* Jan. 1904; W. H. Hudson und J. B. Crozier, *Fort. R.* Jan. 1904; F. Harrison, *Positivist R.* Jan. 1904; G. Salvadori, *R. di Filosofia*, Anno VI, 1904;

P. Orano, *Ebend.*; J. Halleux, *R. Néo-Schol.* Feb. 1904; F. Gribble, *Fort. R.* June, 1904; und J. Iverach, *Crit. R. March*, 1904. John Dewey, *The Philosophical Work of Spencer*, *Phil. R.* XIII, 1904, S. 159. R. Berthelot, *Sur les origines de la philosophie de Spencer*, *Bull. de la Soc. franç. de Phil.*, Avril 1904. Anon., *The Philosophy of H. Spencer*, *Edin. R.* April 1904. A. S. Pringle Pattison, *The Life and Philosophy of H. Spencer*, *Quar. R.* July 1904. Paul Barth, H. Spencer und A. Schäffle, *Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil.* XXVIII, 1904, S. 231. Josiah Royce, *Herbert Spencer: An Estimate and Review, with a chapter of personal reminiscences by J. Collier*, *N. Y.* 1904. V. E. Juvalta, *La dottrina delle due etiche di H. Spencer*, *Bizzoni*, 1904. G. Marchesini, *La metafisica di E. Spencer*, *R. di Filos.* 1904. G. Tarozzi, *La sintesi di E. Spencer*, *ebenda.* E. Troilo, *La dottrina della conoscenza di E. S.*, *ebenda.* F. Momigliano, *Le idee estetiche di E. S.*, *ebenda.* C. Ranzoli, *La fortuna di Herbert Spencer in Italia*, *ebenda.* Frederic Harrison, *The Herbert Spencer Lecture*, Oxford 1905.

Herbert Spencer wurde 27. April 1820 als Sohn eines Schullehrers in Derby geboren. Er ist 8. Dez. 1903 in Brighton gestorben. Schon 1837 war er Eisenbahningenieur in London, entsagte diesem Beruf aber 1845 und widmete sich schriftstellerischer Tätigkeit. 1848—1853 gehörte er der Redaction der Zeitschrift „The Economist“ an. Mehrere Ehrentitel sind ihm von Universitäten und wissenschaftlichen Gesellschaften angeboten worden, er hat sie aber stets abgelehnt.

Spencers „First Principles“ enthalten die Grundlage seiner „synthetischen Philosophie“. Das Werk zerfällt in zwei Teile, von denen der erste über das Unerkennbare, der zweite über die Gesetze des Erkennbaren handelt. In dem ersten Teile führt er die von Hamilton und Mansel aufgestellte Lehre noch um einen Schritt weiter und weist auf die verschiedenen Wege hin, auf welchen die Wissenschaft zu denselben Schlüssen gelangt. Von allen Gegensätzen in den Ansichten der Menschen ist der älteste und verbreitetste derjenige zwischen Religion und Wissenschaft. Über die Entstehung des Universums lassen sich drei ihrem Wortlaut nach verständliche Vermutungen aufstellen. Man kann behaupten, es sei selbst-existierend, oder es sei selbst-erschaffen, oder es sei erschaffen worden durch ein äußeres Agens. Jede dieser Annahmen aber zeigt sich bei kritischer Prüfung unvorstellbar und undenkbar. Bei jeder gelangen wir am Ende zu dem für uns unzugänglichen Begriff des an sich Bestehenden. Es verhält sich auf ähnliche Weise mit dem Problem des inneren Wesens der Welt. Wir können uns die Eindrücke, welche die Außenwelt auf uns ausübt, nicht denken, ohne sie uns als verursacht vorzustellen; wir können keine Untersuchung bezüglich ihrer Verursachung zu Ende führen, ohne der Hypothese von einer letzten Ursache anheimzufallen. Eine letzte Ursache muß aber entweder endlich oder unendlich sein. Wenn die letzte Ursache endlich und deshalb begrenzt ist, so muß etwas außerhalb derselben unverursacht sein. In dem Falle liegt kein Grund vor, überhaupt für etwas eine Ursache anzunehmen. Wenn die letzte Ursache unendlich und deshalb unabhängig ist, so muß sie eine Form des Seins darstellen, welche keine notwendige Relation zu irgend einer anderen Form des Seins besitzen und keine notwendige Relation in sich haben kann. Kurz, die letzte Ursache muß absolut sein, und Spencer bedient sich der Argumentation von Hamilton und Mansel, um zu beweisen, daß die Möglichkeit, ein Absolutes zum Inhalte des Denkens zu machen, völlig ausgeschlossen wird. Auch die wissenschaftlichen Grundbegriffe, Raum, Zeit, Bewegung, Kraft, Materie, ebenso die Empfindung, sowie das Ich als Einheit von Subjekt und Objekt sind sich widersprechend, wenn sie als absolut betrachtet werden. Sie repräsentieren sämtlich Realitäten, die nicht begriffen werden können. Das Absolute ist aber nicht, wie Hamilton und Mansel meinten, nur als Negation faßbar. Neben dem bestimmten

Bewußtsein, dessen Gesetze die Logik formuliert, gibt es auch ein unbestimmtes Bewußtsein, das sich nicht formulieren läßt, das aber trotzdem real und positiv ist. In der Verneinung unseres Vermögens, zu erfahren, was das Absolute ist, liegt gerade die Voraussetzung verborgen, daß es ist. Außerdem läßt sich das Relative nur im Gegensatze zum Nicht-Relativen vorstellen: ist die Relation zwischen dem Absoluten und dem Relativen undenkbar, so ist es auch das Relative selbst, und alles Denken überhaupt muß aufhören. Allen Gedanken, Begriffen oder Vorstellungen ist das, was wir mit dem Worte „Existenz“ bezeichnen, gemeinsam, und dies bleibt als unbestimmtes Bewußtsein von etwas unter allen Veränderungen Konstantem. Hierin bietet sich die Möglichkeit einer Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft. Der gemeine Menschenverstand behauptet die Existenz einer Realität; die objektive Wissenschaft beweist, daß dieselbe nicht so beschaffen sein kann, wie wir sie uns denken; die subjektive Wissenschaft zeigt, warum wir sie uns nicht denken können, wie sie ist, und doch genötigt sind, sie als existierend zu denken, und die Religion findet, daß diese Behauptung von einer in ihrer Natur völlig unerforschlichen Realität im wesentlichen mit ihrem eigenen Gegenstand zusammenfällt. Wir sind keineswegs, wie Mansel meinte, verpflichtet, uns Gott persönlich zu denken, noch sind wir verpflichtet, eine solche Persönlichkeit zu verneinen. Es handelt sich nicht um die Wahl zwischen Persönlichkeit und etwas Geringerem als Persönlichkeit, sondern um die Wahl zwischen Persönlichkeit und etwas noch Höherem. Denn es ist ja wohl möglich, daß es eine Art von Sein gibt, die ebenso weit über Intelligenz und Willen steht, wie diese über mechanischer Bewegung.

Im zweiten Teile des genannten Werkes sucht Spencer die Grundprinzipien, die sich in sämtlichen Manifestationen des Absoluten erkennen lassen, aufzudecken. Es gibt drei ursprüngliche Tatsachen, ohne welche wir nicht denken können: 1. die schon erwähnte unerkennbare Ursache der bekannten Wirkungen, die wir Erscheinungen nennen; 2. die Bewußtseinsfunktion, wodurch wir die Erscheinungen als einander ähnlich oder unähnlich auffassen; 3. das fundamentale Denkprodukt jener Funktion, nämlich die Unterscheidung unserer Vorstellungen in zwei große Gruppen von lebhaften und schwächeren Vorstellungen. Der Unterscheidung der Reihe lebhafter von der Reihe schwächerer Vorstellungen entspricht die Unterscheidung des Objekts oder Nicht-Ich von dem Subjekt oder Ich. Durch Ich und Nicht-Ich bezeichnen wir das Prinzip, das sich in den schwachen Formen, und das Prinzip, das sich in den lebhaften Formen manifestiert. Unter Wirklichkeit ist zu verstehen Fortdauer im Bewußtsein, eine Definition, die jedenfalls gelten würde, gleichviel ob das, was wir wahrnehmen, das Unerkennbare selbst oder eine Wirkung ist, die das Unerkennbare unabänderlich auf uns ausübt. Außer den ursprünglichen Tatsachen gibt es auch gewisse abgeleitete Tatsachen, die Arten des Zusammenhangs sind, welche sich innerhalb jeder der beiden gesonderten Gruppen von Vorstellungen bilden und ebenfalls zu unerläßlichen Postulaten werden. Solche nennen wir, wenn für sich betrachtet, Raum und Zeit, und wenn in Verbindung mit den Manifestationen selbst betrachtet, Stoff und Bewegung. Stoff und Bewegung aber, wie wir sie erkennen, sind verschiedenartig bedingte Manifestationen der Kraft, sowie Raum und Zeit, wie wir sie erkennen, die Bedingungen sind, unter welchen jene Manifestationen der Kraft sich darbieten. Der ganze Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung setzt sich zuletzt aus Kraftempfindungen zusammen, die von nichts anderem ableitbar sind und als die bedingten Wirkungen der bedingungslosen Ursache aufgefaßt werden müssen. Das Gesetz der Beständigkeit (persistence) der Kraft ist die letzte und umfassendste Wahrheit, aus der alle anderen deduziert werden. Die Kraft, welche

fortbesteht, ist aber offenbar nicht die Kraft, deren wir uns in unseren Muskelanstrengungen unmittelbar bewußt werden, sondern die absolute Kraft, von der wir ein unbestimmtes Bewußtsein haben als von dem notwendigen Korrelatum der Kraft, die uns erscheint. Von der Grundvoraussetzung der Beständigkeit der Kraft ist die Annahme der Beständigkeit der Beziehungen zwischen den Kräften, d. h. einer festen Gesetzmäßigkeit in der Natur, eine notwendige Folge. Ebenso läßt sich auf deduktivem Wege daraus schließen, daß jede einzelne Form der Kraft in eine andere Form übergehen kann, so daß eine genaue quantitative Äquivalenz zwischen den verbrauchten und erzeugten Kräften besteht. Andere Gesetze, die aus demjenigen der Beständigkeit der Kraft hervorgehen, sind, daß die Bewegung immer in der Richtung des geringsten Widerstandes vor sich geht, und daß alle Bewegung rhythmisch ist.

Die genannten Gesetze sind sämtlich Universalwahrheiten, jedoch sind sie zugleich lauter analytische Wahrheiten. Keine analytische Wahrheit stellt aber diejenige Synthesis des Denkens dar, die allein eine Erklärung der Dinge sein kann. Die Philosophie, d. h. vollkommen einheitliches Wissen, verlangt ein Gesetz der Verbindung der Erscheinungen, das gleichen Umfanges ist wie jene Gesetze ihrer Komponenten. Dasselbe ergibt sich aus folgenden Erwägungen: Stoff und Bewegung sind die beständigen Elemente aller Erscheinungen. Absolute Ruhe und Beharrung gibt es nicht. Die beständige Andersverteilung von Stoff und Bewegung geschieht durch die beiden Prozesse der Entwicklung (Evolution) und der Auflösung (Dissolution). Die Geschichte jeder Erscheinung läßt sich in ihrer einfachsten Form darstellen als der Übergang aus einem aufgelösten, nicht-wahrnehmbaren in einen konzentrierten, wahrnehmbaren Zustand und als der Übergang aus einem konzentrierten, wahrnehmbaren in einen aufgelösten, nicht wahrnehmbaren Zustand. Der eine Prozeß ist eine Integration des Stoffes (Vereinigung zu einem Ganzen) mit begleitender Ausbreitung (dissipation) der Bewegung, der andere ein Aufnehmen (absorption) der Bewegung mit begleitender Disintegration des Stoffes (Aufhebung des Zusammenhangs). Die Entwicklung besteht also zunächst in dem Übergang von einem zusammenhangloseren zu einem mehr zusammenhängenden Zustand. So konsolidiert sich allmählich die Erde und verliert ihre latente Bewegung durch Erkalting, indem ihre Kruste stärker wird. Organische Entwicklung ist Bildung eines Aggregats vermöge der beständigen Einverleibung von Stoffen. Neben diesem Übergang aus einem zerstreuten in einen konzentrierten Zustand findet noch ein Übergang aus einem homogenen (gleichartigen) in einen heterogenen (ungleichartigen) Zustand statt. Indem sich die Massen zu einem Ganzen vereinigen, tritt zugleich auch eine Differenzierung ein. Schließlich, zu gleicher Zeit, wie die Teile, in die sich jedes Ganze auflöst, immer mehr voneinander verschieden werden, grenzen sie sich auch immer schärfer gegeneinander ab: es geschieht ein Übergang vom Unbestimmten zum Bestimmten. Man erhält also folgende Formel: Entwicklung ist Integration des Stoffes und damit verbundene Zerstreuung der Bewegung, im Laufe welches Prozesses der Stoff aus einer unbestimmten, unzusammenhängenden Gleichartigkeit in bestimmte, zusammenhängende Ungleichartigkeit übergeht, während die Bewegung eine entsprechende Umformung erfährt. Die einzelnen Teile eines gleichartigen Ganzen sind verschiedenen Einwirkungen von ihrer Umgebung ausgesetzt: es folgt also aus der Beständigkeit der Kraft, daß jedes gleichartige Aggregat seine Gleichartigkeit einbüßen muß.

Das Ziel der Entwicklung ist, einen Zustand des Gleichgewichts in dem entwickelnden Aggregat herzustellen. Infolge des fortgesetzten Wirkens der

äußeren Kräfte geht aber die Entwicklung, wenn das Gleichgewicht erreicht ist, in Auflösung über, und in bezug auf das gesamte Sein und Werden scheint der Prozeß demjenigen zu entsprechen, welcher für die einzelnen Aggregate gilt. Da Bewegung und Stoff ihrer Quantität nach unveränderlich bleiben, so ist anzunehmen, daß zwar die Verteilung des Stoffes, welche durch die Bewegung bewirkt wird, irgendwo ihre Grenze erreicht, in welcher Richtung sie auch vor sich gehen mag, daß dann aber die unzerstörbare Bewegung wieder eine Verteilung von entgegengesetztem Charakter bedingt. Es sind die allgemein nebeneinander bestehenden Kräfte der Anziehung und der Abstoßung, die sowohl den Rhythmus in allen kleineren Vorgängen des Universums hervorrufen, als auch den Rhythmus in der großen Gesamtheit seiner Veränderungen. Jetzt walten in einer unmeßbar langen Periode die anziehenden Kräfte vor und bedingen die allgemeine Konzentration: hierauf wird eine unermesslich lange Periode folgen, in welcher die abstoßenden Kräfte überwiegen und allgemeine Zerstreuung bedingen. Abwechselnde Epochen der Entwicklung und der Auflösung ins unendliche scheinen also dem Universum bevorzustehen.

In den „Principles of Biology“ gibt Spencer eine Erklärung der organischen Erscheinungen auf Grundlage der Evolutionstheorie. Das Leben definiert er als die bestimmte Kombination verschiedenartiger Veränderungen, gleichzeitiger und sukzessiver, die in Übereinstimmung mit äußeren gleichzeitigen und sukzessiven Veränderungen vor sich geht, oder als ein Anpassen des Inneren an das Äußere. Organische Funktion ist die bestimmende Ursache organischer Struktur und geht der letzteren voraus: die Struktur eines Organismus ist aus einer fast unendlichen Reihe von Wechselwirkungen, welche vorhergehende Generationen von Organismen durchgemacht haben, entstanden. Da die äußeren Bedingungen des Lebens sich fortwährend verändern, würde es dem Gesetze von der Beständigkeit der Kraft widersprechen, wenn die Arten der Organismen konstant blieben. Auch würde es demselben Gesetze widersprechen, wenn Strukturveränderungen sich nicht vererbten. Denn das wäre anzunehmen, daß ein Organismus sich verändern und trotzdem Abkömmlinge hervorbringen kann, welche denjenigen gleichen, die er hervorgebracht haben würde, wenn er unverändert geblieben wäre.

Sowohl eine psychologische Analyse des geistigen Lebens als auch eine Erkenntnislehre auf Grundlage des Entwicklungsgesetzes findet sich in den „Principles of Psychology“. Spencer nimmt an, daß eine geistige Substanz den psychischen Erscheinungen zugrunde liegt. Indem aber die unmodifizierte Substanz des Geistes in keinem Bewußtseinszustande zugegen ist, oder, wenn dies der Fall wäre, nicht zugleich Subjekt und Objekt des Denkens sein könnte, ist die geistige Substanz an und für sich ebenso unerkennbar als die materielle Substanz. Der ganze Inhalt des Bewußtseins setzt sich aus Empfindungen (feelings) und ihren Beziehungen (relations between feelings) zusammen. Eine Empfindung besteht aus psychischen Atomen (units of feeling), welche man sich in Analogie mit einem plötzlichen Eindruck oder Stoß (shock) denken muß: eine Beziehung zwischen Empfindungen läßt sich nicht weiter zerlegen. Die psychischen Atome bilden sich zu einer Einheit, welche dadurch zu einer Wahrnehmung wird, daß sie ein Glied in der Kette von Bewußtseinszuständen ausmacht, die in Verbindung mit anderen Wahrnehmungen stehen. Das fundamentale Gesetz der Assoziation, welche mit der Reproduktion der Vorstellungen identisch ist, läßt sich folgendermaßen ausdrücken: Jede Empfindung (feeling) und jede Beziehung zwischen Empfindungen verbindet sich mit ihresgleichen in der früheren Erfahrung des Subjekts. In der Betrachtung dessen, was er „objektive Psychologie“

nennt, sucht Spencer die verschiedenen Stufen der Entwicklung des Geistes, die gemeinsam mit der Entwicklung des körperlichen Organismus vor sich geht, aufzuweisen. Die niedrigste Form des psychischen Lebens bildet die Reflexbewegung, aus welcher instinktive Handlungen sich entwickeln, wenn die Sinnesorgane so weit ausgebildet sind, daß spezifisch verschiedene Eindrücke verschieden empfunden werden können. Mit der zunehmenden Komplikation der äußeren Umstände und dem damit parallel gehenden Auftreten eines Zentralorganes verlieren die psychischen Erscheinungen den Charakter des Automatischen, finden Hemmungen der Bewegungsantriebe statt und entstehen Vorstellungs- und Erinnerungsbilder. Auf diese Weise geht der Instinkt allmählich in Vernunft und Willen über. In der Betrachtung der „subjektiven Psychologie“ geht Spencer von den höchsten psychischen Erscheinungen aus und sucht durch ihre Zergliederung auf analytischem Wege die einfachen Elemente zu erreichen. Alles Denken entfaltet sich aus der Relation der Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit, von denen die Relation der Ähnlichkeit diejenige der Unähnlichkeit (Unterschied, Veränderung, Übergang) voraussetzt. Die einfachste Form des Bewußtseins ist das Wissen um einfache Inhalte und um die Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit derselben. Selbst die wissenschaftlichen Grundbegriffe von der Materie und der Bewegung, von Raum und Zeit sind in letzter Instanz auf primitive Bewußtseins-elemente zurückzuführen. Dieselben sind für das Individuum apriorisch geworden, aber von dem Geschlecht im allgemeinen sind sie auf empirischem Wege erworben. Im Gange der Entwicklung sind die entsprechenden Relationen der Umgebung konstant geblieben, und die angesammelte Erfahrung jedes einzelnen Individuums wird durch Vererbung auf seine Nachkommen übertragen. Das menschliche Gehirn ist ein organisiertes Verzeichnis unzähliger Erfahrungen, die im Verlaufe der Entwicklung des Lebens gemacht wurden. Im allgemeinen läßt sich alle geistige Tätigkeit definieren als eine beständige Differenzierung und Integration von Bewußtseinszuständen. Als allgemeines Kriterium der Wahrheit gilt für Spencer das Prinzip der Unbegreiflichkeit des Gegenteils. Gegen Mill behauptet er, daß die Richtigkeit eines Prinzips nicht deswegen aufgehoben werde, weil bei der Anwendung desselben die Möglichkeit des Irrtums vorhanden sei. Indem er absolute Gleichförmigkeiten in der Natur annimmt, hätte Mill in der Tat die Gültigkeit jenes Kriteriums zugelassen. Schließlich gelangt Spencer zu dem Ergebnis, daß nur eine Form des Realismus als metaphysischer Standpunkt mit der Theorie der Entwicklung vereinbar ist. Eine „negative Rechtfertigung“ desselben findet er darin, daß der Idealismus wiederholt diejenige Voraussetzung der Gültigkeit der Denknöwendigkeit zu machen genötigt ist, welche der Realismus nur einmal zu machen braucht. Eine „positive Rechtfertigung“ ergibt sich daraus, daß in der Entwicklung des Geistes die beiden Reihen von lebhaften und schwachen Bewußtseinszuständen sich stets unterscheiden, von denen die ersteren sich auf Objekte beziehen. Um seinen Standpunkt von dem des naiven Realismus zu unterscheiden, bezeichnet er denselben als „umgewandelten Realismus“ (transfigured Realism). Die objektive Realität, die er behauptet, ist das unerkennbare Korrelat unserer Empfindungen und ihrer Beziehungen.

Der letzte Teil der „Psychologie“, welcher die Gefühle betrachtet, bildet den Übergang zu der Sociologie und der Ethik. In den „Principles of Sociology“ werden die Gesetze der „über-organischen Evolution“ dargestellt. Auf Grund ihrer Struktur und ihrer Funktionen, der Zusammenwirkung ihrer Teile und der Art ihres Wachstums läßt sich die menschliche Gesellschaft als ein Organismus betrachten, von welchem ursprünglich die Familie, später aber der einzelne Mensch die letzte Einheit ausmacht. Der soziale Organismus unter-

scheidet sich jedoch von dem animalischen dadurch, daß das Bewußtsein durch alle Teile verbreitet ist: im sozialen Organismus ist kein Sensorium. Spencer versucht die Entwicklungsstufen menschlicher Ideen und Sitten sowie zeremonieller und politischer Organisationen aufzuzeigen. Er findet den Ursprung aller Religion in Ahnenverehrung oder in Verehrung der Abgeschiedenen. Erscheinungen wie Schatten, Widerschein und Echo erwecken den Glauben an ein „anderes Selbst“, das mit dem Tode des Körpers nicht vernichtet wird. Aus dem Begriffe eines gespensterhaften Fortlebens der Toten entsteht die Vorstellung der Götter. Die Furcht vor den Toten ist die Wurzel religiöser Kontrolle, wie Furcht vor den Lebenden die Wurzel politischer Kontrolle ist. In primitiven Horden entsteht das Amt des Führers aus den Bedürfnissen des Krieges, und aus der kriegerischen Kontrolle entwickelt sich allmählich der Stand der Regierenden. Wandernde Familien vereinigen sich zu Stämmen, schwächere Stämme werden durch stärkere unterjocht, Untertanen stellen sich unter einen Fürsten, und Völkerschaften werden gebildet. Primitive kriegerische Gesellschaften neigen sich zur Zentralisierung, während mit dem wachsenden Industrialismus die Tendenz zu freien Institutionen und zur Abgrenzung der Sphäre der Regierung eintritt. Für die heutige Gesellschaft, welche dem industriellen Typus entspricht, ist es nur ein Aberglaube, daß die Gesetzgebung allmächtig sei. Der Industrialismus hat den Glauben, daß Individuen des Staates wegen existieren in den Glauben, daß der Staat der Individuen wegen existiere, umgewandelt. Als Politiker steht Spencer auf dem Boden des „laissez-faire“ Liberalismus. (Vgl. W. Donisthorpe, Individualism, Lond. 1889, und Limits of Liberty, Lond. 1891.)

Die Ethik, wie dieselbe in den „Principles of Morality“ dargelegt wird, gründet sich auf die Ergebnisse der physikalischen, biologischen und soziologischen Untersuchungen. Das Handeln im weitesten Sinne umfaßt sämtliche Anpassungen von Handlungen an Zwecke und fällt also nahezu mit der Gesamtheit der Tätigkeiten zusammen, indem nur absichtslose Tätigkeiten ausgeschlossen sind. Handlungen werden gut oder böse genannt, je nachdem sie ihren Zwecken gut oder schlecht angepaßt sind. Selbsterhaltung, welche ihre Grenze erreicht, wenn das individuelle Leben in Länge sowohl als Breite am größten ist, und Erhaltung der Spezies bilden am Ende den Endzweck der Willenstätigkeit; die Entwicklung derselben erreicht ihre höchstmögliche Stufe, wenn das Handeln gleichzeitig die größte Summe des Lebens für den einzelnen, für seine Nachkommenschaft und für seine Mitmenschen zustande bringt. Wir können aber das dem Leben förderliche Handeln nur unter der Voraussetzung gut nennen, daß es einen Überschuß von Freuden über die Schmerzen erzeugt: daher gelangen wir auf deduktivem Wege zu einem rationalen Utilitarismus, welcher jedoch von dem bisherigen empirischen Utilitarismus wesentlich abweicht. Aus den Gesetzen des Lebens und den Existenzbedingungen geht hervor, daß jede Freude die Lebenskraft steigert, jedes Leiden dieselbe vermindert.

Auf Grund der Entwicklungstheorie ist eine Versöhnung zwischen Intuitionismus und Empirismus im Gebiete der Ethik möglich. Die moralischen, ebenso wie die intellektuellen Intuitionen sind nichts anderes als die im Laufe der Zeit organisierten Resultate von Erfahrungen, welche das Menschengeschlecht angesammelt hat. Für das Individuum aber besitzen sie den Charakter der Apriorität. Moralische Verbindlichkeit oder Pflicht ist ein abstraktes Gefühl und ist, wie abstrakte Begriffe, aus zahllos angesammelten Erfahrungen gebildet. Diese haben die Überzeugung hervorgebracht, daß die Leitung durch „repräsentative“ Gefühle, welche sich auf entfernte und allgemeine Folgen beziehen, in der Regel sicherer zum Wohlergehen führt als die Leitung durch Gefühle, die unmittelbare

Befriedigung verlangen. Daraus erklärt sich die Vorstellung von autoritativer Geltung, die sich an solche Gefühle anheftet. Das Element des Zwanges, das noch eintritt, entsteht ursprünglich aus der Furcht vor staatlichen, sozialen und religiösen Strafen, welche sich mit den repräsentativen Gefühlen verbindet, und aus welcher das moralische Motiv sich allmählich herausarbeitet. Da aber jene Furcht etwas Vorübergehendes ist, so wird das zwingende Element in moralischen Handlungen mit der Entwicklung der Sittlichkeit verschwinden und die Handlung schließlich ohne das Bewußtsein eines Muß oder eines Soll getan werden. Der Gegensatz zwischen Egoismus und Altruismus ist nicht als ein dauernder anzusehen. Einerseits ergibt sich, daß, da ein Geschöpf leben muß, bevor es tätig sein kann, die Handlungen, vermöge deren jedes Wesen sich selbst am Leben erhält, die allerersten Vorbedingungen der allgemeinen Wohlfahrt sind. Andererseits ist Selbstaufopferung nicht minder ursprünglich als Selbsterhaltung. Die Entwicklung des Altruismus ist durchweg gleichzeitig mit derjenigen des Egoismus vor sich gegangen. Von subjektivem Standpunkte betrachtet, wird die Versöhnung zwischen ihnen schließlich dahin lauten, daß zwar die altruistische Freude niemals im Grunde anders als egoistisch sein kann, daß sie aber wenigstens nicht bewußt egoistisch ist.

Die philosophischen Hauptwerke von G. H. Lewes sind: *Biographical History of Philosophy*, 2 vols., 1845–46, letzte Aufl. 1880 (s. Grundr. I, S. 14); *Comte's Philosophy of the Positive Sciences*, 1853; *Aristotle* (s. Grundr. I, S. 216); *Problems of Life and Mind*, 1. series; *The Foundations of a Creed*, Vol. I, 1874, Vol. II, 1875, 2. series, *The Physical Basis of Mind*, Vol. III, 1877; 3. series Vol. IV, 1879; *The Study of Psychology; Its Object, Scope and Method*, 1879; *Dramatic Essays*, 1896. In Mind sind von ihm zwei Arbeiten erschienen: Vol. I, 1876, S. 157, *What is Sensation?* Vol. II, 1877, S. 156, *Consciousness and Unconsciousness*.

Über ihn s. A. K. H. Boyd, in *Fraser's Magazine*, LVI, 1857, S. 657, J. S. Henderson, Mr. G. H. Lewes on Schelling and Hegel, *Contemp. Rev.* XX, 1872, S. 529. F. Harrison, *Lewes's Problems of Life and Mind*, *Fort. Rev.* XXII, 1874, S. 89. D. Spalding, *Lewes's Problems of Life and Mind*, *Nature* X, 1874, S. 1. Alex. Bain, G. H. Lewes on the Postulates of Experience, *Mind* I, 1876, S. 146 (vgl. Lewes, *Mind* I, S. 283. *The Uniformity of Nature*). L. Carrau, *La Philosophie de Lewes*, *Revue Philos.*, T. 2, 1876. G. Croom Robertson, *The Physical Basis of Mind*, *Mind* III, 1878, S. 24. Shadworth H. Hodgson, *The Philosophy of Reflection*, Lond. 2 vols, 1878, passim. T. H. Green, Mr. Herbert Spencer and Mr. G. H. Lewes; their Application of the doctrine of Evolution to Thought, Pt. III. Mr. Lewes's Account of Experience, *Contemp. Rev.* XXXII, 1878, S. 751 (auch in *Green's Collected Works*, Vol. 1, in welchem Pt. IV, Lewes's Social Medium, sich findet). James Sully, G. H. Lewes, *New Quarterly Rev.* Octobr. 1879. A. Trollope, G. H. Lewes, *Fort. Rev.* XXX, 1879, S. 15. E. Hamilton, G. H. Lewes's Doctrine of Sensibility, *Mind* IV, 1879, S. 256. Carveth Read, G. H. Lewes's Posthumous Volumes, *Mind* VI, 1881, S. 483. James Sully, Art. Lewes, G. H. in *Encyclop. Britann.* Vol. XIV, 1882, S. 491. Leslie Stephen, Art. Lewes, in *Dict. of Nat. Biog.* XXXIII, 1893, S. 164. G. D. Hicks, *The Nature and Range of Evolution*, *Proc. of Arist. Soc.*, vol. 2, 1894, S. 137. Vgl. auch J. W. Cross, *Life of George Eliot*, Lond. 3 vols., 1885–86 u. ö.

George Henry Lewes, 1817 in London geboren, brachte zum Studium der Philosophie eine allseitige Kenntnis der Naturwissenschaften, insbesondere der Biologie und Physiologie, mit heran. Seine Frau war die bekannte Schriftstellerin „George Eliot“. Er starb 1878. Auch in Deutschland ist sein Werk über Goethe sehr bekannt. Die Absicht seiner *History of Philosophy* ist, zu zeigen, wie die Geschichte den Beweis liefere, daß metaphysische Gewißheit unerreichbar sei: die einzig mögliche Philosophie der Zukunft soll der Positivismus Comtes sein. In

den später erschienenen *Problems of Life and Mind* behauptet Lewes jedoch, daß positive oder empirische Methoden auch auf metaphysische Probleme anwendbar sind. Um eine Ontologie nach empirischer Methode möglich zu machen, unterscheidet er das Empirische von dem Metempirischen (Metempirical). Das letztere soll alles das bezeichnen, was außerhalb der Grenze möglicher Erfahrung liegt. In jedem Probleme müssen notwendigerweise gewisse transzendente Elemente enthalten sein. Das positive Verfahren besteht darin, das übersinnliche Residuum zu eliminieren, damit die positiv erkannten und spekulativ erkennbaren Elemente aufgezeigt werden können. Jedoch polemisiert Lewes gegen die Ansicht Spencers, daß das Absolute als unerkennbare Kraft anzusehen sei. Nur durch Empfindung (feeling) ist die Kraft überhaupt erklärbar und, da die Empfindung die Quelle und den Inhalt aller Erkenntnis bildet, ist die Kraft erst recht erkennbar. Das Erkennbare ist selbst ein Teil der Wirklichkeit und die Erscheinungswelt eine partielle Manifestation des zugrunde liegenden Absoluten. In seiner „psychogenetischen“ Erkenntnislehre lehnte er sich an Spencer an. Alle Empfindungen, Vorstellungen und Willensregungen sind teils angeboren, teils erworben, d. h. teils das entwickelte Produkt der angesammelten Erfahrung der Vorfahren, teils das Produkt der angesammelten Erfahrung des Individuums. Die apriorischen Elemente der Erkenntnis sind die organisierten Erfahrungen, die man gewöhnlich Instinkt nennt, welche wir von unseren Vorfahren erben und welche gleichsam einen Bestandteil unserer geistigen Struktur bilden. Der elementare Bestandteil des psychischen Lebens ist eine Reihe von Empfindungen (feelings). Dieser entspricht eine Reihe von Nervenbewegungen, die von Einwirkungen der physischen Umgebung auf den Organismus herrühren. Empfindung und Nervenbewegung sind aber nicht zwei Tatsachen, sondern dieselbe Tatsache, von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet; sie sind verschieden nur infolge der Art, wie wir sie auffassen. Es besteht also zwischen ihnen keine Kausalverbindung. Die objektive Welt, sowie ihre mannigfaltigen Inhalte, ist eine Differenzierung des Existierenden, welche das empfindende und denkende Subjekt vollzieht. Nur wenn die psychischen Tätigkeiten so weit entwickelt sind, daß eine bewußte Persönlichkeit entstanden ist, ist die Unterscheidung des Objekts vom Subjekt möglich. Trotzdem aber betrachtet Lewes das Objekt an anderen Stellen als gleichbedeutend mit der äußeren Welt, die nicht die andere Seite des Subjekts, sondern den umfassenderen Kreis bildet und das Subjekt in sich schließt. Eine unüberwindliche Kluft, welche die menschliche Gemeinschaft und die Sprache veranlaßt haben, unterscheidet den Menschen von den niedrigen Tieren. Der Mensch ist ein soziales Tier, die Einheit eines kollektiven Lebens — eine Tatsache, welche die Psychologie nicht übersehen darf. Hierin geht Lewes einen wesentlichen Schritt über den Standpunkt Spencers hinaus, indem er die Abhängigkeit des individuellen Geistes von seiner sozialen Umgebung (social medium) besonders hervorhebt. Während Spencer die soziale Umgebung lediglich, um die Entwicklung der Affekte zu erklären, einführt, betont Lewes, daß ihre Wirksamkeit auf die Entwicklung des intellektuellen Lebens von nicht minderer Bedeutung ist. Der Einfluß des Gesamtgeistes, welchen er mit der menschlichen Kultur im weitesten Sinne zu identifizieren scheint, bildet nach ihm ein wesentliches Datum für die psychologische Betrachtung des individuellen psychischen Lebens.

Obwohl Lewes sich von Comte entfernt hat, indem er die Möglichkeit einer empirischen Metaphysik und einer empirischen Psychologie zuließ, betrachtete er sich doch als einen Anhänger des französischen Denkers. Spencer dagegen weist die Comte eigentümlichen Lehren mit Entschiedenheit zurück, insbesondere diejenigen von den drei Perioden und der Hierarchie der Wissenschaften. Auch

Huxley als Empiriker und Anhänger Darwins bekämpft das System Comtes aufs schärfste. Er findet darin wenig Wertvolles, manches aber, das dem Geist der Wissenschaft nicht minder widerstreitet als irgend etwas, das im Katholizismus der Ultramontanen enthalten ist. Siehe T. H. Huxley, *Scientific Aspects of Positivism*, in *Lay Sermons*, London 1870 (Separatabdr. aus *Fort. Rev.* Febr. 1869), und vgl. R. Congreve, *Mr. Huxley on M. Comte*, in *Essays* Vol. 1, London 1874 (Separatabdr. aus *Fort. Rev.*, March 1869). Was die Stellung der englischen Repräsentanten der Philosophie Comtes zum Evolutionismus anlangt, so behaupten sie, daß die Soziologie als eine Wissenschaft ganz und gar auf dem Begriff der Entwicklung erbaut sei. Sie bestreiten aber die Möglichkeit, eine Theorie von der Entstehung organischer Arten entweder zu beweisen oder zu widerlegen. Die Evolutionslehre der Naturwissenschaft sei eine objektive Synthesis, d. h. ein Versuch, einen Standpunkt außerhalb der Welt einzunehmen, von welchem man dieselbe betrachten und erklären könne. Schon die enormen Perioden, welche die Evolutionshypothese brauche, zeigten, daß diese Aufgabe nicht zu lösen sei. Eine subjektive Synthesis, d. h. eine Zusammenfassung unserer Erkenntnisse in engem Verhältnis zu menschlichen Bestimmungen und Bedürfnissen, sei allein für uns möglich oder notwendig. Vgl. J. H. Bridges, *Evolution and Positivism*, *Fort. Rev.* XXVII, 1877, S. 853 und XXVIII, 1877, S. 89. Frederic Harrison, *The Positivist Problem*, *Fort. Rev.* XII, 1869, S. 469, *The Subjective Synthesis*, *Fort. Rev.* XIV, 1870, S. 184, *Humanity in Positivism*, *Contemp. Rev.* XXVII, 1875, S. 862, *Religious and Conservative Aspects of Positivism*, *Contemp. Rev.* XXVI, 1875, S. 992 und XXVII, 1875, S. 140. Siehe auch Mark Pattison, *Religion of Positivism*, *Contemp. Rev.* XXVII, 1875, S. 593, und *Evolution and Positivism*, *Fort. Rev.* XXVIII, 1877, S. 285.

Harriet Martineau, *Letters on the Laws of Man's Nature and Development* (von Martineau und H. G. Atkinson) 1851; *Biographical Sketches*, 1869; *Autobiography*, 3 vols, 1877. Über sie s. Mrs. Fenwick Miller, *Harriet Martineau* (*Eminent Women Series*) Lond. 1884. Sir Leslie Stephen, *Art. H. Martineau*, in *Dict. of Nat. Biog.* XXXVI, 1893, S. 309. Frederic Harrison, *Order and Progress*, Pt. 1: *Thoughts on Government*, Pt. 2: *Studies of Political Crises*, Lond. 1875; *Science and Humanity*, 1879; *The Present and the Future*, 1880; *On Future Life*, 1882; *Choice of Books and other Essays*, 1886; *New Calendar of Great Men*, 1892; *The Meaning of History*, 1894; *The Relation of Ethical Culture to Religion and Philosophy*, *Intern. Journal of Ethics*, April 1894, S. 335 (vgl. F. Adler, S. 348). Richard Congreve, *Essays, Political, Social and Religious*, Vol. I, 1874, Vol. II, 1892; *Positivist School Addresses*, 1874 ff.; *Comte's Theory of Man's Future*, 1877; *International Policy*, 1884. J. H. Bridges, *Unity of Comte's Life and Doctrine* (*Reply to Mill*), 1866; *Comte's General View of Positivism*, 1880; *Positivism and the Bible*. S. H. Beesly, *Comte as a Moral Type*, 1885. J. Kaines, *The Doctrine of Positivism*, 1880. H. D. Hutton, *Comte's Theory of Man's Future*, 1877; *Comte, the Man and the Founder*, 1891.

Über den Positivismus s. auch James Martineau, *Auguste Comte, Life and Philosophy*, *Nat. Rev.* VII, 1858, S. 184 (in *Essays, Reviews and Addresses*, Vol. I, Lond. 1890 enthalten). Vgl. Martineau, *Types of Ethical Theory*, Vol. 1, Oxon. 1885, G. H. Lewes, *Mill on Positivism*, *Fort. Rev.* 1866. John Morley, *Art. Comte* *Ency. Brit.* IX. ed., VI, 1877, S. 229. W. H. Mallock, *Positivism on an Island*, *Contemp. Rev.* XXXII, 1877, S. 1. Edward Caird, *The Social Philosophy and Religion of Comte*, 1885. 2. ed. 1893. A. J. Balfour, *Religion of Humanity*, Lond. 1888. S. H. Mellone, *Some of the leading Ideas of Comte's Positivism*, *Intern. J. of Ethics*, VIII, 1897, S. 73.

Als Vertreter des Positivismus in England sind Frederic Harrison, Richard Congreve, Edward Spencer Beesly und John Henry Bridges zu nennen. Zwei positivistische religiöse Gemeinden sind begründet worden. Von der einen

Richtung ist Congreve der Führer; sie hält sich mehr an Kultus und Symbole als die andere, welche unter der Leitung Harrisons steht. Comtes *Cours de philos. positive* wurde durch Harriet Martineau (1802—76) ins Engl. übersetzt, Lond. 2 vols., 1853 (neue Aufl. mit Einleitung von F. Harrison, Lond. 3 vols., 1896), sein *Catéchisme Positiviste* durch R. Congreve, Lond. 1858, sein *Système de Politique Positive* durch J. H. Bridges, F. Harrison, S. H. Beesly und Congreve, Lond. 4 vols., 1875—77. Eine interessante Diskussion über die positivistische Religion findet sich in *Nineteenth Cent.* 1884. James Martineau hat dieselbe als „einen Zweikampf zwischen H. Spencer und F. Harrison um den Preis der besten Religion, die irgend etwas Göttliches entbehren könnte“, bezeichnet. Spencer ist der Meinung, daß die Existenz eines Absoluten sowohl eine Basis für religiösen Glauben als eine Notwendigkeit des Denkens bilde, wenngleich wir die Natur solcher Existenz nicht begreifen könnten. Harrison, der die Notwendigkeit eines der Erscheinungswelt zugrunde liegenden einheitlichen Prinzips bestreitet, behauptet dagegen, daß für den religiösen Glauben ein zwischen dem Gläubigen und seinem Gott persönliches Verhältnis unentbehrlich sei. In ihrem schönen Gedichte „O may I join the Choir invisible“ stellt „George Eliot“ den Begriff einer Unsterblichkeit nach der Humanitätsreligion dar (vergl. ihr Gedicht „The College Breakfast Party“). Auf Comteschem Boden steht J. Cotter Morison, *The Service of Man*, Lond. 1887. Die Zeitschrift „The Positivist Review“, welche 1893 gegründet wurde, erscheint monatlich.

T. H. Huxley, *Man's Place in Nature*, 1864; *Lay Sermons* 1870; *Critiques and Addresses*, 1873; *American Addresses*, 1877; *Hume* (English Men of Letters Series) 1879; *Science and Culture*, 1881; *Essays upon some Controverted Questions*, 1892; *Evolution and Ethics* (Romanes Lecture) 1893; *Collected Essays*, 9 vols. 1893 bis 1894. *The Scientific Memoirs of T. H. Huxley*, Edited by M. Foster and E. Ray Lankester, 4 vols., 1898 f.

Über ihn s. J. Hutchison Stirling, *As Regards Protoplasm*, Lond. 1869, neue Aufl. 1872. M. D. Conway, *Huxley on Berkeley*, in *Radical* IX, 1871, S. 176. E. Häckel, in *Nature*, IX, 1873, S. 257. W. T. Thornton, *Huxleyism*, *Contemp. Rev.* XX, 1872, S. 666. Shadworth H. Hodgson, *The Future of Metaphysic*, *Contemp. Rev.* XX, 1872, S. 819. A. Main, *The Automatic Theory of Animal Activity*, *Mind* I, 1876, S. 431. W. James, *Are we Automata?* *Mind*, IV, 1879, S. 1. P. Carus, *Ethics and the Cosmic Order*, *Monist* 1894. J. Seth, *The Roots of Agnosticism*, *New World*, Sept. 1894, S. 458 (vgl. J. Seth, *Are we Conscious Automata?* *Phil. Rev.* III, 1894, S. 278). G. W. Smalley, in *Scribners Mag.* Oct. 1895. G. C. Brodric, E. B. Tylor und W. L. Courtney in *Fort. Rev.* Aug. 1895. M. Foster in *Nature*, Vol. LII, 1895, S. 318. J. G. Schurman, *Agnosticism and Religion*, New York, 1896. A. Seth, *Man's Place in the Cosmos*, Lond. 1897. E. Durkheim, *Représentations individuelles et Représentations collectives*, *Rev. de Mét. et de Morale*, 1898. R. H. Hutton, *Aspects of Religious and Scientific Thought*, S. 99, *The Great Agnostic*, Lond. 1899. J. Ward, *Naturalism and Agnostic*, Lond. 1899. T. W. Lingle, D. Bedeut. der Entwicklungsgesch. f. d. Ethik m. besonder. Rücks. auf Huxley, *Diss.*, Lpz. 1899. A. W. Benn, *What is Agnosticism?* *New World*, 1900, S. 466. C. C. Everett, *Naturalism and its results*, *New World*, IX, 1900, S. 466. Leonard Huxley, *Life and Letters of T. H. Huxley*, 2 vols., Lond. 1900. Leslie Stephen, T. H. Huxley, *Nineteenth Cent.* Dez. 1900. James Iverach, *Huxley's Life and Work*, *London Quarterly Rev.* N. S. No. 9, 1901, S. 40. G. D. Hicks, *Prof. Huxley as a scientific and philosophic thinker*, Lond. 1902. W. H. Thompson, *Huxley and Religion*, Lond. 1905. W. R. Sorley, *The Knowledge of Good*, Hibbert J. III, 1905, S. 543.

Von John Tyndall sind zu erwähnen: *Fragments of Science*, 1871, 2 vols. 1879; *New Fragments*, 1892. Über ihn s. H. Helmholtz, in *Nature*, X, 1874, S. 299. J. Hinton, *Tyndall and Religious Emotions*, *Contemp. Rev.* XXV, 1874, S. 93. James Martineau, *Religion as affected by Modern Materialism*, Lond. 1874 (auch in *Essays, Reviews and Addresses*, Vol. IV, Lond. 1891 enthalten). Vgl. Tyndalls Antwort, *Materialism and its Opponents*, *Fort. Rev.* XXIV, 1875, S. 579 (in *Fragments of*

Science, Vol. 2, enthalten) und Martineau, *Modern Materialism, its Attitude towards Theology*, *Contemp. Rev.* XXVII, 1875, S. 323 und 522 (in *Essays, Reviews and Addresses*, Vol. IV, enthalten). Anon., *Tyndall and Contemporary Thought*, *Dub. Rev.* LXXIX, 1876, S. 431. Anon., *Influence of German Thought on Tyndall*, *Dub. Rev.* LXXXI, 1877, S. 469. W. T. Jeans, *Lives of the Electricians*, *Lond.* 1877. J. G. Hibben, *Prof. Tyndall as a Materialist*, *North Am. Rev.* CLVIII, 1894, S. 122. T. H. Huxley in *Nineteenth Cent.* XXXV, 1894, S. 1. Herbert Spencer, in *Fort. Rev.* LV, 1894, S. 141. Vgl. auch John Caird, *Mind and Matter*, *Glasgow* 1888. S. S. Laurie, *Reflections suggested by Psychophysical Materialism*, *Mind* N. S. III, 1894, S. 56. Über Tyndall und Huxley s. John Skelton, *Table Talk of Shirley*, *Edinb. und Lond.* 1895.

Von naturwissenschaftlicher Seite ist die Verbindung der Evolutionslehre mit dem Agnostizismus besonders durch Huxley und Tyndall vertreten. Thomas Henry Huxley (1825–95), der in einer Reihe von anziehenden Aufsätzen die darwinsche Lehre gegen die ersten Angriffe verteidigte, führte 1869 die Bezeichnung Agnostizismus ein. Als eine naturwissenschaftliche Hypothese ist nach ihm die materialistische Auffassung des Lebens die einzig fruchtbare. Wenn aber der Materialismus seine richtige Grenze überschreitet und nichts in der Welt als Materie, Kraft und notwendige Gesetze zulassen will, so übersieht er, daß Materie und Kraft nur Namen für gewisse Bewußtseinszustände sind, und daß ein „Gesetz“ nur eine Regel ist, die in der Erfahrung stets gegolten hat, und von der wir deshalb erwarten, daß sie stets gelten wird. Das „Wird“ in ein „Muß“ zu verwandeln, ist ein durchaus unberechtigtes Verfahren. Tatsachen und Gesetze kennen wir ja, aber was ist jene Notwendigkeit anderes als ein bloßer Schatten des Verstandes? In seinem „Hume“ behauptet Huxley, daß das momentane Bewußtsein einer gegenwärtigen Empfindung oder eines gegenwärtigen Gefühls die einzige Sicherheit sei, und daß jenes Bewußtsein ganz unabhängig von jedem anderen Eindruck oder jeder anderen Vorstellung als ein individuell Seiendes dasein könne. Gegenüber Hume nimmt er jedoch an, daß es eine Art ursprünglicher Eindrücke gebe, die man als „Eindrücke von Verhältnissen“ oder als „Eindrücke von Eindrücken“ bezeichnen könne. Wenn z. B. zwei Eindrücke von gleicher Form gegenseitig sind, so entsteht im Geiste ein *tertium quid*, ein Drittes, welches die Wahrnehmung der Gleichheit ist. Was die Entwicklung der Sittlichkeit betrifft, behauptet Huxley in „*Evolution and Ethics*“, daß der Mensch in der Gesellschaft unzweifelhaft dem kosmischen Prozesse unterworfen sei. Die Praxis der Tugend setzt aber eine Art von Handeln voraus, das in jeder Beziehung dem Prozesse, welcher zum Erfolg in dem kosmischen Prozesse führt, zuwider ist. Sittlicher Fortschritt hängt nicht von einer Nachahmung des kosmischen Prozesses, sondern von einem stetigen Kampfe gegen denselben ab.

John Tyndall (1820–93), dessen „*Belfast Address before the British Association*“ 1874 große Aufregung hervorgerufen hat, findet in dem ganzen Evolutionsprozesse die Manifestation einer zugrunde liegenden Kraft, welche dem menschlichen Verstand völlig unzugänglich sei. Nach der Evolutionshypothese sei anzunehmen, daß Verstand, Fühlen und Wollen sowie ihre Objekte einst in dem Sonnenfeuer potentiell gelegen hätten. Ist aber dieser Schluß aufrecht zu erhalten, so müssen wir unseren Begriff von der Materie radikal ändern. Wie die Materie von Demokrit und auch noch in naturwissenschaftlichen Lehrbüchern geschildert ist, kann sie unmöglich einen Erklärungsgrund für die Erscheinung des Lebens darbieten. Wenn man dagegen den schroffen Gegensatz zwischen Materie und Geist aufgibt, so wird es keinem Interesse des Menschen widersprechen, in der Materie die Vorstufe und die Keime des Lebens zu finden. Über den Begriff der Materie vgl. J. Clerk Maxwell, *Discourse on Molecules*, in

Scientific Papers, ed. by W. D. Niven, Oxon. 1890, S. 361, und Theory of Heat, Lond. 1872 (Abschnitt über „Nature and Origin of Molecules“), auch Matter and Motion, Lond. 1873 (deutsch von Ernst v. Fleischl). Siehe auch Karl Pearson, Grammar of Science, Lond. 1892, 2. Aufl. vermehrt 1900. Von Pearson ist auch erschienen: Ethic of Freethought, Lond. 1888.

Alfred Barratt, Physical Ethics or the Science of Action, 1869; Physical Metempiric, 1883; The Suppression of Egoism, Mind II, 1877, S. 167; Ethics and Psychogony, Mind III, 1878, S. 277; Ethics and Politics, Mind III, S. 453. Über ihn s. Henry Sidgwick, A. Barratt on the Suppression of Egoism, Mind II, 1877, S. 411. H. Calderwood, The Science of Morals, Contemp. Rev. XIV, 1883, S. 42. Carveth Read, in Mind VIII, 1883, S. 268.

W. K. Clifford, Seeing and Thinking (Nature Series) 1879; Lectures and Essays, ed. by Sir Leslie Stephen and Sir F. Pollock, 2 vols. 1879, 2. ed. 1 vol. 1886 (enthält „On the Nature of Things in themselves“, zuerst in Mind, III, 1878, S. 57); The Common-sense of the Exact Sciences, ed. by Karl Pearson, 1885. Über ihn s. E. Gurney, Monism, Mind VI, 1881, S. 153. J. Royce, „Mind-Stuff“ and Reality, Mind VI, S. 365. T. Whittaker, Mind-Stuff from the Historical Point of View, Mind VI, S. 498 (auch in Whittaker, Essays and Notices, Lond. 1895 enthalten). Sir F. Pollock, Life of Clifford in Lectures and Essays desselben, 1879. W. H. Mallock, Atheism and the Value of Life, Lond. 1884, S. 1–82, Prof. Clifford's Lectures and Essays. Sir Leslie Stephen, Art. Clifford in Dict. of Nat. Biog. XI, 1887, S. 82. F. C. Conybeare, Prof. Clifford on the Soul in Nature, Monist II, 1892, S. 209.

G. J. Romanes' Schriften außer den oben erwähnten sind: A Candid Examination of Theism, 1878 (unter dem Pseudonym „Physicus“); Mind and Motion and Monism, 1895 (enthält The World as an Eject, zuerst in Contemp. Rev. L, 1886, S. 45); Thoughts on Religion, 1896; Essays, 1897. Vgl. Life and Letters of G. J. Romanes, herausg. von Ethel Romanes, Lond. 1896. Über ihn s. W. H. Mallock, The Crux of Theism, Hibbert J. III, 1905, S. 478.

Alfred Barratt (1844–81) ist der Ansicht, daß das empfindende Bewußtsein (Bewußtsein von Freude und Schmerz) für eine unabänderliche Eigenschaft des tierischen Lebens und schließlich, in seinen Elementen, überhaupt des materiellen Universums gehalten werden müsse. Das tierische Gewebe soll sich stets so verhalten, daß es sich Freude sichert und Schmerzen vermeidet, nach einem ebenso wahrhaft physikalischen Gesetz, wie jenes, nach welchem eine Magnethadel gegen den Pol weist, oder ein Baum sich nach dem Lichte wendet. Aus den ursprünglichen Gefühlen von Freude und Schmerz in Verbindung mit den Einwirkungen der organischen und sozialen Umgebung entwickeln sich die moralischen Eigenschaften der Menschen.

William Kingdon Clifford (1845–1879) sucht eine Bedeutung für die Lehre von Dingen an sich zu finden, nach welcher dieselbe als vereinbar mit der Evolutionshypothese angesehen werden kann. Das Objekt (oder Phänomenon) ist nach ihm eine Gruppe von Empfindungen (feelings), oder eine Reihe von Veränderungen in meinem Bewußtsein. Die Empfindungen eines anderen Wesens sind aber als solche nicht Objekte meines Bewußtseins und können es nie werden. Für diese gefolgerten Existenzen, welche im Akte des Folgerns aus meinem Bewußtsein herausversetzt und als außerhalb desselben erkannt werden, führt Clifford den Ausdruck: „Ejectiv“ ein. Das Bewußtsein der Äußerlichkeit, welche sich mit der Wahrnehmung eines Objekts verbindet, erklärt sich aus der instinktmäßigen Überzeugung, die zugleich mit der Entstehung und unter dem Einfluß der Sprache entstanden ist, daß das Objekt auch ein Objekt für andere empfindende Wesen bildet oder bilden kann. Auf Grund der bloßen Erfahrung der Äußerlichkeit darf man also noch nicht schließen, daß außer anderen geistigen Wesen

etwas außerhalb meines Bewußtseins wirklich existiert. Dennoch liegen andere Gründe vor, welche zur Annahme von „nicht-persönlichen Ejectiven“ berechtigen. Zunächst scheint ein durchgehender Parallelismus zwischen psychischen und physischen Vorgängen zu bestehen. Da nun die Evolutionstheorie eine ununterbrochene Stufenreihe von den einfachen anorganischen Elementen bis zu den höchsten geistigen Produkten fordert, so ist es wahrscheinlich, daß jede Bewegung der Materie mit irgend einem ejectiven Vorgange, welcher einen Bestandteil eines Bewußtseins bilden könnte, parallel geht. Es folgt daraus, daß eine Empfindung (feeling) an und für sich, ohne einen Bestandteil eines Bewußtseins zu bilden, existieren kann. Sie ist ein Ding an sich, ein Absolutes, dessen Sein in keiner Beziehung zu etwas anderem steht. „Sentitur“ ist alles, was man darüber sagen darf. Die Elemente, aus welchen jede Empfindung zusammengesetzt ist, nennt Clifford psychische Atome (Mind-Stuff). Ein bewegendes Molekül anorganischer Materie besitzt kein Bewußtsein, doch aber ein psychisches Element, und wenn Moleküle in gewisse Kombinationen eintreten, so entsteht Vorstellen und Denken. Das Verhältnis der Erscheinung zur Wirklichkeit läßt sich folgendermaßen formulieren: wie das physische Bild im Nervensysteme sich zum physischen Objekte verhält, so verhält sich die Vorstellung zum Dinge an sich. Das Ding an sich und die Vorstellung sind also von ähnlicher Beschaffenheit. Die materielle Welt ist demnach ein im menschlichen Bewußtsein unvollkommenes Bild der aus psychischen Atomen bestehenden Wirklichkeit. In der Ethik führt Clifford den Begriff des „Stammgeistes“ (tribal Self) ein, um den Ursprung des Gewissens und des moralischen Sinnes im einzelnen zu erklären.

G. J. Romanes (1848—1894), der in seiner „Candid Examination of Theism“ zu negativen Resultaten in bezug auf den Theismus geführt wurde, ändert seine Ansichten später und betrachtet die Evolutionslehre als in keiner Weise mit dem Gottesbegriff unvereinbar. Das Selektionsprinzip ist nach ihm nur ein spezieller Fall des allgemeinen Kausalitätsgesetzes. Die Frage, ob das Göttliche überall oder nirgends zu finden sei, hängt von der Auffassung der Ursächlichkeit im allgemeinen ab. In seinem Aufsatz „The World as an Eject“ nimmt Romanes die Theorie Cliffords von „geistigem Stoffe“ (Mind-Stuff) an, meint aber, daß Clifford inkonsequent sei, wenn er das Universum im ganzen als geistlos ansehe. Denn Cliffords Theorie nach sei der Gegensatz zwischen Materie und Geist, oder zwischen Objekt und Subjekt nur phänomenal, nicht real und entstehe lediglich durch die Art, wie wir die Welt auffassen. Sämtliche Vorgänge im Weltlaufe bilden nach Romanes nur eine einzige Kausalkette, von welcher jedes Glied sowohl eine geistige als eine materielle Seite darbiete. Mit Sicherheit kennen wir das Geistige allerdings nur, insofern es in Verbindung mit einem Nervensysteme auftritt. Über die Natur dieser Verbindung aber wüßten wir außerordentlich wenig. Sind wir nun genötigt, aus solcher beschränkten Erkenntnis mit Clifford zu schließen, daß es noch eine Art geistiger Existenz geben muß, die nicht von einem Gehirn begleitet, sondern überhaupt mit der Bewegung vorhanden ist, so haben wir wenigstens Gründe für die Vermutung, daß eine derartige geistige Existenz ebenso hoch über der unsrigen stehen mag, wie der Makrokosmos über dem Mikrokosmos steht. In einer Welt von gefolgerter Objektivität ist es eo ipso unwahrscheinlich, daß der menschliche Verstand die höchste Form der Subjektivität sein sollte. Das Welt-ejectiv (World-eject) denkt Romanes nicht als eine Persönlichkeit. Persönlichkeit ist eine Folge der Beschränkung, aber dem Weltgeist muß ein psychischer Wert zugeschrieben werden, welcher jede Beschränkung überwunden hat. Die Philosophie des Kosmos ist also eine Philosophie des Überpersönlichen. Materie in Bewegung ist nur die für uns objektive

Offenbarung dessen, was in seiner subjektiven und wirklichen Beschaffenheit geistig ist.

Auch James Croll, *The Philosophical Basis of Evolution*, Lond. 1890, gründet die Evolutionslehre auf eine theistische Philosophie. Der materiellen und geistigen Entwicklung liegt nach ihm eine definitive Bestimmung zugrunde. Bestimmung des Weltlaufes setzt aber einen ursprünglichen Akt der Bestimmung im Geiste Gottes voraus. Die Reihe von zeitlichen Vorgängen ist endlich, ihre Bestimmung aber unendlich. Crolls Lehre ist also sowohl ein philosophischer als ein theologischer Determinismus. Andere Werke von ihm sind: *Philosophy of Theism*, Lond. 1857, und *Stellar Evolution*, Lond. 1889. Ein interessanter Versuch, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele auf der Lehre von der Erhaltung der Kraft in Verbindung mit der Theorie der Wirbelatome wissenschaftlich zu begründen, findet sich in dem Werke von P. G. Tait und Balfour Stewart, *The Unseen Universe, or Physical Speculations on a Future State*, Lond. 1875. Vgl. von denselben, *Paradoxical Philosophy*, Lond. 1878. Siehe W. K. Clifford, *The Unseen Universe*, Fort. Rev. Juni 1875 (auch in *Lectures and Essays* enthalten).

F. C. S. Schiller, *Riddles of the Sphinx. A Study in the Philosophy of Evolution*, Lond. 1891 (unter dem Pseudonym „A. Troglodyte“), 2. Aufl. 1894, will weder die Psychologie noch die Erkenntnislehre als Ausgangspunkt für die Philosophie gelten lassen. Die einzig wahrhafte Methode des Philosophierens ist die „concret-metaphysische“, welche zugleich konsequent und wissentlich anthropomorphisch ist, d. h. alles durch individuelle Existenzen, die unserer eigenen Existenz analog sind, erklärt. Die Metaphysik sollte sich auf die Naturwissenschaft gründen und noch einmal wie bei Aristoteles die Wissenschaft von naturwissenschaftlichen Grundprinzipien werden. Als metaphysischen Standpunkt verwirft Schiller sowohl den Monismus als den Dualismus. Ist der Pluralismus richtig aufgefaßt, so bietet er eine Erklärung von der tatsächlichen Mannigfaltigkeit der Dinge und von der Einheit, welche durch den Begriff einer Mannigfaltigkeit gefordert wird. Eine in ihrer Macht beschränkte göttliche Persönlichkeit und eine Vielheit von geistigen Monaden, die vor dem Anfange der Zeit und des Weltprozesses als ein Chaos von absolut isolierten Einzelheiten existiert haben, bilden nach Schiller das wirklich Existierende. Der Weltprozeß nimmt seinen Ursprung von dem Beschluß des göttlichen Geistes, aus der Vielheit der Monaden einen harmonischen Kosmos hervorzubringen. Durch die Wechselwirkung zwischen dem göttlichen Geiste und den individuellen Monaden ist die materielle phänomenale Welt, sowie das phänomenale Selbst der einzelnen Monade, entstanden. Die Materie ist ein göttlicher Mechanismus, um den ursprünglichen Widerstand der Monaden gegen die Entwicklung eines Kosmos zu überwinden. Unter den niedrigen Monaden erscheint jener Mechanismus in einer einfachen und groben Form. Dadurch wird das Bewußtsein solcher Wesen auf eine sehr niedrige Stufe herabgesetzt. Infolge dessen können sie den Lauf der Entwicklung nicht viel beeinflussen. Um die höheren Stufen des Bewußtseins zu ermöglichen, erscheint der Mechanismus in verwickelteren und feineren Formen und tritt allmählich in den Dienst der geistigen Entwicklung der Monaden ein. Mit dem Anfange des Weltprozesses beginnt die Zeit, und mit der Zeit sind auch das Werden und das Übel verbunden. Das Übel ist eine Konsequenz der unvollkommenen Harmonie der Monaden. Die Evolutionshypothese fordert die Annahme, daß der Weltprozeß und infolge dessen die Zeit eine Realität und nicht eine Erscheinung ist. Die Zeit sowie der Weltprozeß ist aber endlich. Die eine Grenze derselben bildet der vorkosmische Zustand der Monaden, die andere ihr nachkosmischer, in welchem

vollkommene Harmonie und Anpassung erreicht werden. Das Werden wird in das Sein, die Zeit in die Ewigkeit übergehen. Der Endzweck der Entwicklung ist, eine ewige und vollkommene Tätigkeit von vollkommenen Individuen in einer vollkommenen Gemeinschaft hervorzubringen. Eine ontologische Einheit ist also der Endpunkt und nicht der Ausgangspunkt der Entwicklung. Vgl. F. C. S. Schiller, *The Metaphysics of the Time Process*, Mind, N. S. IV, 1895, S. 36, Lotze's Monism, Phil. Rev., V, 1896, S. 225, *The Ethical Significance of the Idea of Immortality*, New World, VI, 1897, S. 420, *The Relation of Pessimism to Ultimate Philosophy*, Intern. J. of Eth., VIII, 1897, S. 48, und *On the Conception of Ἐνέργεια Ἀνιρώτας*, Mind, N. S. IX, 1900, S. 457, alle in *Humanism, Philosophical Essays*, Lond. 1903 enthalten.

Auf dem Gebiete der Soziologie und Rechtswissenschaft sind die Untersuchungen Sir Henry Maines (1822—1888) von hervorragender Bedeutung: *Ancient Law, its Connection with the early History of Society and its relation to Modern Ideas*, 1861; *Village Communities*, 1871; *Early History of Institutions*, 1875; *On the Effects of the Observation of India on Modern European Thought* (Rede, Lecture), 1875; *Dissertations on Early Law and Custom*, 1883; *Popular Government*, 1885; *International Law* (Whewell Lecture) 1887. In seinem *Ancient Law* findet er das Vorbild der heutigen Rechtsordnung in den Rechtsanschauungen des Altertums und weist auf die Prinzipien der römischen Juristen hin, welche nicht nur in der juristischen Praxis, sondern auch in den sittlichen Gemeinplätzen unserer Zeit fortdauern. Er betrachtet das Vaterrecht als den Keim, aus welchem die moderne Gesellschaft sich entwickelt hat, und in seinem *Early Law and Custom* verteidigt er seine Ansicht gegen die Angriffe M'Lennans, Morgans und Spencers. In seinen *Village Communities* geht er von den Forschungen G. L. Maurers und anderer über die Markgenossenschaften der Germanen aus und vergleicht diese Verbände mit den altindischen Dorfgemeinschaften. Er betont die Bedeutung dieser Institutionen in der Entwicklung des Staates und insbesondere in der Bildung des Privateigentums des Grund und Bodens. Vgl. Sir F. Pollock, *Sir H. Maine and his work*, Oxford Essays, Lond. 1890; Sir M. E. Grant-Duff, *Sir H. Maine; a brief Memoir of his life*, Lond. 1892.

Was die vorgeschichtlichen Stufen der Kultur betrifft, so sind namentlich die Forschungen von M'Lennan, Lubbock und Tylor (ihre Werke s. oben) zu erwähnen. Durch reiche Zusammenstellung von Tatsachen, die auf die Sitten der Naturvölker Bezug haben, gelangen M'Lennan und Lubbock zu dem Ergebnis, daß ein eheloser Urzustand der monogamischen Form der Ehe vorausgegangen ist. Sir John Lubbock hat auch zahlreiche Zeugnisse gesammelt, um zu beweisen, daß religionslose Völker existiert hätten und noch zu finden seien. E. B. Tylor sieht in dem Mythos den Vorläufer nicht nur der späteren religiösen Anschauungen sondern auch der späteren spiritualistischen Systeme der Philosophie. Für die Naturvölker bietet der Animismus sowohl eine primitive Metaphysik als eine primitive Religion. Tylor definiert die Religion als den Glauben an geistige Wesen überhaupt und meint, dieser Glaube sei in verschiedenen Formen unter allen Völkern zu finden. Auf zwei Klassen von Erscheinungen ist nach ihm der Animismus zurückzuführen, auf die Erscheinungen von Leben und Tod, von Schlaf und Krankheit usw., und auf diejenigen von Träumen und Visionen. Durch Vermengung dieser Phänomene gewinnt der Wilde den Begriff einer Gespenst-Seele, eines luftartigen Abbildes des Menschen, welche dem Atem oder einem Schatten ähnlich ist und den Körper belebt. Dieselbe wird als die Ursache des Lebens und Denkens angesehen und kann den Körper auch zeitweilig verlassen und als ein Phantasma anderen wachenden oder schlafenden Menschen,

sowie Tieren und sogar leblosen Dingen erscheinen. Nach der animistischen Ansicht haben alle Dinge in der Natur ein persönliches Leben.

Francis Galton, *Hereditary Genius, its Laws and Consequences*, 1869; *Experiments in Pangenesis*, 1871; *English Men of Science, their Nature and Nurture*, 1874; *Inquiries into the Human Faculty and its Development*, 1883; *Life History Album*, 1884; *Natural Inheritance*, 1889; *Finger Prints*, 1892. In *Mind* sind von ihm folgende Aufsätze veröffentlicht: Vol. V, 1880, S. 301, *Statistics of Mental Imagery*; Vol. IX, 1884, S. 406, *Free-will, Observations and Inferences*; Vol. XII, 1887, S. 79, *Notes on „Prehension“ in Idiots*; Vol. XV, 1890, S. 380, *Remarks on Mental Tests and Measurements*.

Über ihn s. G. Croom Robertson, *On a Theory of Heredity*, *Mind* I, 1876, S. 267; *On Study of Types of Character*, *Ib.* II, 1877, S. 573; *On Generic Images and Automatic Representation*, *Ib.* IV, 1879, S. 551. Alex. Bain, *On Statistics of Mental Imagery*, *Mind* V, 1880, S. 564. John Venn, in *Mind* XIV, 1889, S. 414.

Auf den Gebieten der Anthropologie und der Psychologie hat Francis Galton zu der Evolutionslehre wesentliche Beiträge geliefert. Seine Forschungen beziehen sich auf die praktische Frage, ob es möglich sei, den Prozeß der natürlichen Auslese so zu befördern und zu modifizieren, daß eine vollkommener Form der Menschheit hervorgebracht werden könne. Besonders zu erwähnen ist sein Versuch, Durchschnittsporträts zu benutzen, um auf die Bildung von allgemeinen Vorstellungen („blended Memories“, oder „generic Images“, wie er dieselben nennt), namentlich des Gesichtssinnes, Licht zu werfen. Er bestreitet die Ansicht derjenigen, die nach Hobbes und Berkeley überhaupt die Möglichkeit allgemeiner Vorstellungen verneinen. Wenn die gemeinsamen Kennzeichen der Individuen einer typischen Gruppe die eigentümlichen Unterschiede jener Individuen bei weitem überwiegen, und die eigentümlichen Unterschiede nicht zu groß sind, ist eine allgemeine Vorstellung wohl möglich. Von Wichtigkeit ist auch sein Versuch, quantitative Methoden auf das Problem der Vererbung anzuwenden.

Grant Allen, ein eifriger Anhänger des Darwinismus, sucht in seiner *Physiological Aesthetics*, Lond. 1877, eine physiologische Grundlage für die Aufnahme von Kunstwerken darzustellen. Mit Spencer führt er die ästhetische Tätigkeit auf den Spieltrieb zurück, betont aber den passiven Charakter des Kunstgenusses im Gegensatz zu demjenigen des Spiels. Interessant sind auch seine Untersuchungen über die Entwicklung der Farbenempfindungen in seinem Werke, *The Colour-Sense*, Lond. 1879. Vgl. folgende Aufsätze von ihm in *Mind*: Vol. III, 1878, S. 157, *Note-Deafness*; *Ib.* 324. *The Origin of the Sublime*; Vol. IV, 1879, S. 301, *The Origin of the Sense of Symmetry*; Vol. V, 1880, S. 201, *Pain and Death*; *Ib.* S. 445, *Aesthetic Evolution in Man*; Vol. VI, 1881, S. 453, *Sight and Smell in Vertebrates*; Vol. VIII, 1883, S. 487, *Idiosyncrasy*. Vgl. auch seinen Aufsatz, *The New Hedonism*, in *Fort. Rev.* LV, 1894, S. 377. In seinem Werke, *The Evolution of the Idea of God*, Lond. 1897, steht Grant Allen völlig auf atheistischem Boden. Über ihn siehe E. Clodd, *Gr. A., a Memoir*, Lond. 1900.

Eine durchaus pessimistische Anschauung gewinnt Winwood Reade als Resultat seiner Betrachtung der Geschichte der Menschheit in *The Martyrdom of Man*, Edinb. 1872, 13. Aufl., Lond. 1890. In jedem Zeitalter, meint er, ist das menschliche Geschlecht gequält worden, damit seine Nachkommen von seinem Leiden Nutzen ziehen sollten. Unser eigenes Glück gründet sich auf die Schmerzen unserer Vorfahren. Auch ist die Aussicht für die Zukunft nicht weniger traurig. Die Seele wird aufgeopfert werden, der Glaube an die Unsterblichkeit aussterben. Eine schöne Täuschung wird, wie die Jugend und die Schönheit, verschwinden und der Menschheit nie wiederkehren.

Das Werk „*Natural Religion*“, by the Author of „*Ecce Homo*“ (Sir J. R. Seeley), Lond. 1882, stellt eine „*Religion*“ dar, die in Übereinstimmung mit den Resultaten

der modernen Wissenschaft stehen soll. Sind wir genötigt, den Glauben an eine übernatürliche Macht aufzugeben, so bleibt uns doch die Natur selber. In den Tatsachen und Gesetzen der Natur, samt den Gefühlen, die durch dieselben in uns erweckt werden, sind die mannigfaltigen Elemente der Religion schon vorhanden. Aus der Verbindung dieser Elemente im Bewußtsein des Menschen ergibt sich eine Religion, welche für den einzelnen Menschen mit der Kultur, für die Gesellschaft mit der Zivilisation gleichbedeutend ist. Religion ist angewöhnte und beständige Bewunderung. Jede Form der Begeisterung, sei dieselbe auf dem Gebiete der Wissenschaft, der Kunst oder der Moral entstanden, bietet eine Art religiösen Gefühls. Für den Naturforscher sind Gott und die Natur synonym, die Naturgesetze die Gesetze Gottes; in Gegenwart der Natur steht er in Gegenwart eines unendlichen und ewigen Wesens und ist nicht minder ein Theist als der, welcher an eine übersinnliche Persönlichkeit glaubt. Vgl. E. Gurney, *Natural Religion*, in *Mind*, VIII, 1884, S. 198, und F. W. H. Myers in *Modern Essays*, Lond. 1897, S. 289 A New Eirenicon.

J. Allanson Picton, *The Religion of the Universe*, Lond. 1904, sucht auf Grundlage Spencers Lehre der Unerkennbarkeit des Absoluten eine pantheistische Religionsphilosophie zu entwickeln. Picton betrachtet den Agnosticismus Spencers als in keiner Weise mit der christlichen Weltanschauung unvereinbar. Vgl. auch von ihm *The Mystery of Matter*, Lond. 1873.

Edith Simcox, in ihrem *Natural Law, An Essay in Ethics*, Lond. 1877, betrachtet menschliche Empfindungen, Begriffe und Überzeugungen als Produkte der Fortsetzung derselben Entwicklung, durch welche die Beschaffenheit der Dinge, die empfunden, gedacht oder erkannt werden, bestimmt ist. Der Mensch ist ein Teil der Natur, und der ganze Inhalt seines Bewußtseins stammt von der Natur her. Unter einem wahren Gesetz ist in jedem Fall zu verstehen eine Aussage von stetigen Verhältnissen, welche der Natur der Dinge zugrunde liegen. Durch diese Definition wird das gemeinsame Element eines Natur-, eines ethischen und eines politischen Gesetzes hervorgehoben. Politische und ethische Gesetze haben ihre Wurzel in Naturgesetzen. Aus dem regelmäßigen und beständigen Einfluß der äußeren Dinge entsteht in jedem Organismus eine fortwährende Tendenz, diejenigen Handlungen auszuführen, welche seiner eigenen Erhaltung und Vervollkommnung angepaßt sind. Im Menschen drücken sich jene Tendenzen in den Formen des Rechts, der Sittlichkeit und der Religion aus. Das Bewußtsein des Zwanges oder der Beschränkung durch die objektive Wirklichkeit, welche auch das Wollen anderer Menschen in sich schließt, ist das Bewußtsein der Verbindlichkeit. Was die moralische Verbindlichkeit betrifft, so unterscheidet Miss Simcox drei Arten von Gütern. Das natürlich Gute ist die Vervollkommnung jedes Dinges nach seiner Art. Die einzigen Dinge, die sich stets und unter allen Umständen als gut ergeben, sind diejenigen, welche zur natürlichen Vervollkommnung beitragen. Das sinnlich Gute, oder das Glück, entspricht dem natürlich Guten nicht, steht auch nicht immer damit in Übereinstimmung. Das moralisch Gute, oder die Tugend, ist das Streben nach dem natürlich Guten unter Hindernissen, welche das Streben selbstbewußt machen. Drei Arten von Hindernissen kommen in Betracht: diejenigen, welche von der Umgebung, die unseren Normaltendenzen nicht immer günstig ist, herkommen; diejenigen, welche ihren Ursprung in gewissen Gegenteilstendenzen im Organismus selbst haben; und diejenigen, welche dem unbeständigen und fortschreitenden Charakter des Typus der moralischen Vortrefflichkeit zuzuschreiben sind. Nur infolge solcher Hindernisse, die unserem Streben nach dem natürlich Guten im Wege stehen, geschieht es, daß wir uns der Normaltendenz unserer Natur, nach dem natürlich Guten zu streben, bewußt werden. Vgl. Adamsons Kritik in *Mind*, II, 1877, S. 552.

Sir Leslie Stephen, *Choice of Representatives*, 1867; *English Thought in the eighteenth Century*, 2 vols., 1876; *Hours in a Library*, 3 vols., 1877–81, neue Aufl. 1892; *Science of Ethics*, 1882; *An Agnostic's Apology*, 1893; *Social Rights and Duties*, 1896; *Studies of a Biographer*, 2 vols., 1898; *The English Utilitarians*, 3 vols., 1900; *English Literature and Society in the eighteenth century*, 1904. Vgl. auch seine Abhandlung in *Mind*, XIV, 1889, S. 50 und 188, *On Some Kinds of Necessary Truth*. Über ihn s. F. Y. Edgeworth, *Leslie Stephen on Utilitarianism*, *Mind*, VII, 1882, S. 446. H. Sidgwick, *Stephen's Science of Ethics*, *Ibid.* S. 572. James Martineau, *Types of Ethical Theory*, Oxon., 1885, Vol. II, S. 376–388 und passim.

Sir Leslie Stephen bezeichnet seine *Science of Ethics* als einen Versuch, eine ethische Theorie zu entwickeln, welche mit der Evolutionslehre übereinstimmen soll. Er ist mit Spencer darin einig, daß der Utilitarismus mit dem Evolutionismus in Verbindung gebracht werden muß. Aber die letzte Einheit ist nicht, wie die älteren Utilitarianer annahmen, das Individuum und auch nicht die Gesellschaft, als ein bloßes Aggregat von Individuen, sondern die Gesellschaft als ein Organismus, von welchem das Individuum ein Glied bildet. Die sittlichen Handlungen des einzelnen sind von seinem Charakter bestimmt, und sein Charakter hängt von seinen sozialen Funktionen ab. In diesem Zusammenhang führt Stephen den Begriff des „sozialen Gewebes“ (*Social Tissue*) ein, welcher die mehr beständigen sozialen Eigenschaften, im Gegensatze zu den speziellen und veränderlichen Organisationen, bezeichnen soll. Das soziale Gewebe, welches das Bindeglied zwischen dem einzelnen und der Gesellschaft bildet, entfaltet sich allmählich in Organe (wie das Parlament oder die Kirche), die stets den verschiedenen Funktionen des Organismus als eines Ganzen vollständiger angepaßt werden. Der ethische Endzweck ist die Gesundheit des sozialen Gewebes: das Ziel der sozialen Entwicklung ist ein soziales Gewebe hervorzubringen, welches am meisten eine lebensfähige Wirksamkeit besitzt. Gesundheit und Glückseligkeit widersprechen sich aber nicht. Das Nützliche im Sinne des Freudeerzeugenden muß mit dem Nützlichen im Sinne des Lebenerhaltenden annähernd übereinstimmen. Objektiv betrachtet, sind also sittliche Gesetze Bedingungen der sozialen Gesundheit: die Sittlichkeit ist die Summe der Instinkte einer Gesellschaft, die diese im Leben erhalten. Subjektiv betrachtet, entspricht dem objektiven Endzweck der Gesundheit die Gesinnung der Sympathie im einzelnen, deren Objekt die soziale Gesundheit ist. Die Sympathie ist ein ursprünglicher Trieb der Tiere, und ohne Sympathie wäre die Entwicklung des Menschen als eines vernünftigen Wesens unmöglich. Nicht allein ein Typus des Handelns, sondern auch ein Typus des Charakters wird im Lauf der Entwicklung hervorgebracht. Man kann die Entwicklung von der äußeren Form der Sittlichkeit zur inneren Form der Moralität, von dem Gebote „so sollst du handeln“ zum Gebote „so mußt du sein“ verfolgen. Und hieraus ergibt sich die Erklärung des Gewissens, das als eine Funktion des ganzen Charakters zu betrachten ist. Dasselbe läßt sich bezeichnen als die Aussage des allgemeinen Geistes des Geschlechts (*public spirit of the race*), welche uns den fundamentalen Bedingungen der allgemeinen Wohlfahrt zu gehorchen gebietet. Hieraus erklärt sich ferner die eigentliche Basis der moralischen Verbindlichkeit. Der Mensch sieht sich dem moralischen Gesetze zu gehorchen genötigt, weil das äußere Gebot ein für ihn inneres Gesetz geworden ist, und er an den organisierten Ansichten der Gesellschaft, der er angehört, dadurch teilnimmt. Stephen behauptet gegenüber Spencer, daß die Frage, warum ich tugendhaft sein soll, keiner Antwort fähig ist. Die Tugend ist eine Bedingung der sozialen Wohlfahrt, aber einen gesellschaftlichen Zustand zu konstruieren, in welchem Tugend und Glück für das Individuum zusammentreffen sollen, ist ein hoffnungsloser Versuch.

Samuel Alexander (seit 1892 Prof. der Philosophie in the Victoria University, Manchester), *Moral Order and Progress: An Analysis of Ethical Conceptions*, Lond. 1889, 2. ed. 1891, findet in den Begriffen, welche die moderne Ethik von der Evolutionslehre übernommen hat, eine Erfüllung der ethischen Ansichten von Aristoteles und Hegel. Der erste Teil des Werkes, welcher als Einleitung dient, enthält eine psychologische Untersuchung der Phänomene des Willens. Das Objekt des Begehrens ist niemals bloß ein äußeres Ding, sondern stets ein Bewußtseinszustand, welcher im Akte des Begehrens als eine Vorstellung, in der Befriedigung desselben als eine Wirklichkeit existiert. Nur der Wille kann das Subjekt moralischer Urteile sein. Im zweiten Teil, welcher die „Moral-Statik“ (the Statics of Morality) behandelt, wird zunächst die Bedeutung moralischer Prädikate festgestellt. Was das Individuum betrifft, so ist seine Lebensweise gut, wenn dieselbe sich als ein System von bewußten Handlungen darstellen läßt, in welchem jede Funktion ihre Schranken so durch alle anderen Funktionen bestimmt findet, daß keine Fähigkeit ihre Funktion zum Nachteil einer anderen ausübt. In solcher Symmetrie oder Anpassung besteht die Vernunftmäßigkeit des guten Handelns: man kann die Vernunft das regulative Prinzip der Sittlichkeit nennen. Der gute Mensch ist ein Gleichgewicht von sittlichen Gesinnungen oder ein Gleichgewicht von den Teilen seiner Natur. Was die Gesellschaft betrifft, so ist diejenige Handlung gut, durch welche das Agens die Funktion, die seine Stellung in der Gesellschaft fordert, zu erfüllen sucht. Die Sittlichkeit wiederholt sich ebensowenig wie die Geschichte: die Handlungen, welche die Gesellschaft von zwei Personen fordert, sind niemals identisch. Das Handeln ist gut vermöge des Gleichgewichts, das es zwischen den verschiedenen Teilen des Handelns selber herstellt: das Handeln ist selbst das endgültige Kriterium und das endgültige Objekt der Sittlichkeit. Das im Gleichgewichte erhaltene Handeln aller Personen liegt also als moralischer Endzweck allen anderen sittlichen Zwecken zugrunde. Die „Moral-Dynamik“, oder die Bedingungen der sittlichen Entwicklung, bildet den Gegenstand des letzten Teiles des Werkes. Ununterbrochene Veränderung oder ewige Unbeständigkeit ist eine wesentliche Charakteristik der Sittlichkeit. Der Kampf ums Dasein, welcher in der Welt der Sittlichkeit stattfindet, ist aber nicht zwischen Personen, sondern zwischen moralischen Idealen. In jenem Kampf nimmt die Überredung (persuasion) die Stelle der Ausrottung der weniger begünstigten Individuen und die Erziehung (education) die Stelle der Fortpflanzung der begünstigten Abweichungen ein. Die Personen kommen nur als die Träger der Ideale in Betracht, und beim Sieg eines moralischen Ideals braucht kein Blut zu fließen. Das Gute ist also ein Ideal, das sich als das Passendste im Kampfe zwischen Idealen erhalten hat; das Böse ist das, welches in jenem Kampfe zugrunde gegangen ist. So ergibt sich, daß das Böse in irgend einer Stufe der Entwicklung teilweise das Überleben einer Art von Handeln ist, welche früher als gut gegolten hat. Alexander verwirft die Ansicht Spencers, daß man sich eine absolute Ethik denken kann, welche das Betragen des vollkommen angepaßten Menschen in einer vollkommen entwickelten Gesellschaft zum Ausdruck bringt. Die Umgebung ist nicht etwas Beständiges, an welches eine vollkommene Anpassung im Sinne Spencers denkbar ist. Sie verändert sich mit dem Charakter und mit den Eigenschaften des Individuums, und es kann also keinen absoluten Endpunkt der Entwicklung geben. Jede Anpassung, insofern sie wirklich stattfindet und ein Gleichgewicht von Personen unter gegebenen Umständen zustande bringt, ist in der Tat eine vollkommene Anpassung. Das Gut ist immer ein absolutes Gut, aber infolge der Entwicklung der menschlichen Natur ist es immer in Bewegung. Vgl. S. Alexander, *The Idea of Value*, Mind N. S. 1, 1892, S. 31;

Dr. Münsterberg and his Critics, Ib. S. 251; Natural Selection in Morals, Internat. Journal of Ethics, Vol. II, Juli 1892, S. 409; Character and Conduct, Ib. Vol. III, Juli 1893; The Meaning of Motive, Ib. Vol. IV, Jan. 1894. Auch folgende Aufsätze von ihm in Proc. of the Aris. Soc. Vol. I, No. 1, 1888, S. 16, Is Mind Synonymous with Consciousness? Vol. I, No. 3, Pt. 1, 1890, S. 57, Is there Evidence of Design in Nature?; Vol. II, No. 1, Pt. 2, 1892, S. 100, Is the Distinction between „Is“ and „Ought“ Ultimate and Irreducible?; Vol. II, No. 2, Pt. II, 1893, S. 51, Has the Perception of Time an Origin in Thought? Über die beiden letzten Fragen s. G. D. Hicks, Proc. of Arist. Soc., vol. 2, 1893, S. 58 und No. 3, 1894, S. 137.

Benjamin Kidd, Social Evolution, Lond. und New York, 1894 (auch deutsch erschienen) erklärt sich für einen Anhänger Weismanns in der Biologie und sieht im Prinzip der natürlichen Auslese den einzigen Faktor organischer Evolution. Die Geschichte der Menschheit wird nur dann eine Wissenschaft werden, wenn biologische Methoden bei den Historikern Anwendung finden. Fortschritt in der Geschichte ist gleichbedeutend mit Evolution. Man kann keine rationelle Sanktion für menschlichen Fortschritt aufweisen. Das Individuum hat kein eigenes Interesse an der Beförderung des Fortschrittes der Gesellschaft; was die Vorschriften seiner Vernunft betrifft, so sind diese durchaus eigennützig. Da aber die Religion überall vorhanden ist, so muß sie der sittlichen Entwicklung dienlich sein. Die Funktion der Religion besteht darin, die Handlungen des Individuums vermittelt über rationeller Sanktionen so zu ordnen, daß jene Handlungen den sozialen Fortschritt befördern. Altruistische Gesinnung ist ausschließlich die Schöpfung der Religion. Durch die soziale Entwicklung wird nicht die Konkurrenz, wohl aber die soziale Ungleichheit der Menschen im Kampf ums Dasein vermindert. Wegen ihrer größeren sozialen Wirksamkeit besitzen die angelsächsischen Rassen die Herrschaft über andere Rassen in der Welt und werden sie noch behalten. Über Kidds Werk s. Lord Farrer, in Contemp. Rev. LXV, 1894, S. 769. Karl Pearson, Socialism and Natural Selection, Fort. Rev. LVI, 1894, S. 1. J. H. Bridges, The Darwinist Utopia, Positivist Rev. 1, 1894, S. 113. Francis Galton, The Part of Religion in Human Evolution, Nat. Rev. XXIII, 1894, S. 755 (vgl. Kidds Antwort, Nat. Rev. XXIII, 1894, S. 763). Siehe auch E. C. C. Jones, in Mind, N. S. III, 1894, S. 551, D. G. Ritchie, in Internat. Journ. of Ethics, Vol. V, 1894, S. 107, Goldwin Smith, Guesses at the Riddle of Existence, New York 1897. A. Zoria, La théorie sociologique de B. Kidd, Rev. internat. de Sociologie, VII, 1899 und R. Mackintosh, From Comte to B. Kidd, Lond. 1899. Alex. Sutherland, The Origin and Growth of the Moral Instinct, 2 vols., Lond. 1898, sucht die ethische Lehre Darwins weiterzuführen.

§ 58. Vorzüglich im Interesse einer Religionsphilosophie, die imstande sein soll, eine rationelle Grundlage für den Glauben an eine göttliche Persönlichkeit zu liefern, ist „die Rückkehr zum Dualismus“, die vor allen James Martineau vertritt, entstanden. Gegenüber den empirischen Anschauungen der Assoziationsphilosophie sucht Martineau die Funktion des denkenden und wollenden Ich, als einer den erkannten Erscheinungen und den gewollten Handlungen zugrunde liegenden Identität, aufzuweisen; gegenüber dem Agnostizismus Mansels, Spencers und anderer, die Glaubwürdigkeit der Intuitionen des normalen Verstandes zu rechtfertigen. Die Intuition der Kausalität, als des Grundes der Naturerscheinungen, und diejenige der Pflicht, als des Grundes der Moral, bilden für ihn die zwei ursprünglichen Überzeugungen, auf welche

der Theismus sich stützen muß. Durch jene kommt der Verstand, durch diese das Gewissen zu einer unendlichen Quelle der Weisheit und Gerechtigkeit. Das Charakteristische der Metaphysik Martineaus ist die Betrachtung des Willens als einer noumenalen Realität, mit welcher die Ursächlichkeit schließlich identisch ist. Infolgedessen gelangt er zu einem Dualismus, nach welchem der Mensch als eine selbständige Persönlichkeit dem göttlichen Geist sowie der materiellen Welt, welche in letzter Instanz als die ursächliche Wirksamkeit Gottes im Raume anzusehen ist, gegenüber steht, wenngleich seine Existenz von Gott herrührt und er in jedem Augenblick seines Lebens von Gott abhängig ist. Insbesondere wird eine theistische Weltanschauung durch die Tatsachen des moralischen Bewußtseins gefordert. Hat die moralische Verbindlichkeit keinen göttlichen Ursprung, so geht ihre Autorität verloren; ist die Sphäre des Möglichen durch die des Wirklichen erschöpft, so ergibt sich ein Determinismus, der die moralische Verantwortlichkeit vernichtet. — An Martineau haben sich mehr oder weniger angeschlossen Charles Barnes Upton, Will. Benj. Carpenter, Franc. Power Cobbe. — Wegen seiner religions- und sprachphilosophischen Arbeiten ist hier zu erwähnen der auf den Gebieten der indischen Philologie und der vergleichenden Religionsgeschichte berühmte Forscher Max Müller.

James Martineaus Werke sind folgende: *The Rationale of Religious Inquiry*, 1836; *Lectures in the Liverpool Controversy*, 1839; *Endeavours after the Christian Life*, Vol. I, 1843, Vol. II, 1847 u. ö. (spätere Aufl. in einem Band); *Miscellanies*, 1852; *Studies of Christianity*, 1858; *Essays, Philosophical and Theological*, 2 vols. 1868; *Religion as Affected by Modern Materialism*, 1874; *Modern Materialism; Its Attitude towards Theology*, 1876; *Ideal Substitutes for God considered*, 1879; *The Relation between Ethics and Religion*, 1881; *Hours of Thought on Sacred Things*, 2 vols. 1876 u. ö.; *A Study of Spinoza*, 1882; *Types of Ethical Theory*, 2 vols. 1882, 3. Aufl. (vermehrt) 1891; *A Study of Religion*, 2 vols. 1888, 2. Aufl. 1889; *The Seat of Authority in Religion*, 1890; 3. Aufl. 1891; *Essays, Reviews and Addresses*, 4 vols., 1890–91; *Faith the Beginning, Selfsurrender the Fulfilment of the Spiritual Life*, 1897; *National Duties, and other Sermons*, ed. by G. and E. Martineau, 1903.

Zu nennen sind hier auch *The Elements of Morality, including Polity*, 2 vols., Lond. 1845, u. *Lectures on Systematic Morality*, Lond. 1846, v. William Whewell (s. oben), der ein System praktischen Verhaltens aus allgemein anerkannten, durch sich selbst evidenten Grundsätzen abzuleiten sucht. Erst in seiner Rezension (*Prospective Rev.* Nov. 1845, auch in *Essays, Reviews and Addresses*, Vol. III enthalten) des ersteren Werkes hat Martineau die Grundzüge seiner eigenen Ethik dargelegt.

Über Martineau handeln: Herbert Spencer, *Mr. M. on Evolution*, *Contemp. Rev.* Juni 1872 (auch in *Essays*, Vol. I, 1891, S. 371 enthalten). John Tyndall, *Materialism and its Opponents*, *Fort. Rev.* XXIV, 1875, S. 579 (auch in *Fragments of Science* enthalten). F. P. Cobbe, *M.'s Hours of Thought*, *Theolog. Rev.* XIV, 1877, S. 29. E. A. Abbott, *M.'s Hours of Thought*, *Mod. Rev.* 1, 1880, S. 301. F. Pollock, *M.'s Study of Spinoza*, *Mind* VIII, 1883, S. 104. H. Sidgwick, *M.'s Types of Ethical Theory*, *Mind* X, 1885, S. 426 (vgl. Martineau in *Mind* X, S. 628 und XI, 145). Anon., *Martineau's Types of Ethical Theory*, *Edinb. Rev.* CLXII, 1885, S. 536. J. Royce, *M.'s Types of Ethical Theory*, *Nation* XLI, 1885, S. 304. H. Rashdall, *Dr. M. and the Theory of Vocation*, *Mind* XIII, 1888, S. 208. S. W. Dyde, *A Basis for Ethics*, *Mind* XIII, 1888, S. 549; ders., *The Idio-Psychological Ethics of M.*, *Journal of Spec. Phil.* XXII, 1890, S. 138. R. Flint, *M.'s Study of Religion*, *Mind* XIII, 1888, S. 590. Anon., *Martineau's*

Study of Religion, Edinb. Rev. CLXVIII, 1888, S. 63. Otto Pfleiderer, Die religionsphilos. W. von Rauwenhoff u. M., Jahrb. f. prot. Theol. 1889. A. L. Moore, Science and Faith, Lond. 1889; ders., Essays, Scientific and Philosophical, Lond. 1890. R. W. Dale, Martineau's Seat of Authority, Contemp. Rev. LVIII, 1890, S. 389. R. Rainy, Martineau's Seat of Authority, Crit. Rev. 1, 1890, S. 5. Hincks, Martineau's Seat of Authority, Andover Rev. XV, 1891, S. 1. Joseph H. Hertz, The Ethical System of J. M., New York, 1894. J. J. Wilkinson, J. M.s Ethik, Darst., Kritik u. pädagog. Konsequenzen; Diss., Lpz. 1898. R. H. Hutton, Aspects of Religious and Scientific Thought, Lond. 1899. S. H. Mellone, James Martineau as an Ethical Teacher. Internat. J. of Ethics, X, 1900, S. 380. R. A. Armstrong, Martineau's Study of Religion, Lond. 1900. P. T. Forsyth, Dr. Martineau, London Quarterly, April 1900. Anon. James Martineau, Macmillan's Mag., März 1900. F. P. Cobbe, Recollections of James Martineau, Contemp. Rev., Vol. 27, 1900. P. H. Wicksteed Personal Impressions of Dr. Martineau, Contemp. Rev., Vol. 27, 1900. S. A. Brooke, James Martineau, Report of Liberal Conference at Leicester, 1900, S. 31. Wilh. Jack, Einige Hauptfragen in M.s Ethik, Lpz. 1900. A. W. Jackson, James Martineau: A Biography and a Study, Boston 1901. W. Knight, Inter Amicos, Letters between James Martineau and William Knight, Lond. 1901. James Drummond and C. B. Upton, The Life and Letters of James Martineau, Lond. 2 vols., 1902. A. M. Fairbairn, Martineau, Ency. Brit. 10th ed., XXX, 1902, S. 558. O. Price, J. Martineau's Religionsphilosophie, Darstellung u. Kritik, Lpz. 1902. Henry Sidgwick, Lectures on the Ethics of Green, Spencer and Martineau, Lond. 1902. John Watson, J. Martineau; A Saint of Theism, Hibbert J. Vol. 1, 1903, S. 253. A. Seth Pringle-Pattison, Martineau's Philosophy, Hibbert J., Vol. 1, 1903, S. 441. A. M. Fairbairn, J. Martineau, Cont. R. Jan. 1903. J. Estlin Carpenter, James Martineau, Theologian and Teacher. A Study of his Life and Thought, Lond. 1905. Henry Jones, The Philosophy of Martineau in relation to the Idealism of the Present Day, Lond. 1905.

C. B. Upton's Werke sind folgende: The Place of a Science of Theology amongst University Studies, 1875; The present Agnosticism and the coming Theology, 1879; An Examination of the Doctrine of the Natural Evolution of Mind, 1883; Can Religion dispense with God? 1886; Are Ethics and Theology vitally connected? 1892; The Bases of Religious Belief (Hibbert Lectures, 1893), 1894; Dr. Martineau's Philosophy, A Survey, Lond. 1905. Zu nennen sind auch die folgenden Revue-Artikel: The Experience-philosophy and Religious Belief, Theolog. Rev. Oct. 1871; Christian Pantheism, Ib. Oct. 1873; Recent Signs of Convergence in Scientific and Theological Thought, ib. Juli, 1874; Fervent Atheism, Mod. Rev. Jan. 1880; Some Points in Kant's Transcendental Logic, Mod. Rev., Jan. 1882.

W. B. Carpenter's philosophische Schriften: Principles of Mental Physiology, 1874 u. ö.; Mesmerism and Spiritualism, 1877; Nature and Man, Essays Scientific and Philosophical (herausgegeben von J. Estlin Carpenter) 1888. In Modern Rev. finden sich von ihm folgende Artikel: The Force behind Nature, Jan. 1880; Nature and Law, Oct. 1880; The Doctrine of Evolution in its relation to Theism, Oct. 1882; The Argument from Design in the Organic World, Oct. 1884. In Christian Reformer, Human Automatism and Freewill, März u. April 1886 und Jan. u. Feb. 1887. Über ihn s. J. T. Lingard, W. B. Carpenter's Theory of Attention, Mind II, 1877, S. 272. C. B. Upton, Dr. Carpenter as Psychologist and Theologian, Christ. Reformer, Jan. u. Feb. 1886. J. Estlin Carpenter, Memoir of W. B. Carpenter, in Nature and Man, 1888.

James Martineau, geb. zu Norwich am 21. April 1805, war zum Beruf eines Ingenieurs bestimmt, faßte jedoch zeitig Neigung für Theologie und Philosophie und studierte in dem Manchester New College, damals zu York. 1840—1853 war er Prof. der Philosophie und Nationalökonomie im Manchester New College zu Manchester, 1853—1875 Prof. in demselben College zu London, Principal 1869 bis 1884. Seiner naturwissenschaftlichen Bildung entsprechend, neigte er sich zunächst den empirischen Anschauungen Hartleys und James Mills zu und genoß die Freundschaft John Stuart Mills. Später und, wie er erzählt, infolge der Fragen und Einwendungen seiner Schüler, hat er die Assoziationsphilosophie für unbefriedigend gefunden. 1848—1849 hielt er sich in Deutschland auf und hörte die Vorlesungen Trendelenburgs. Seine ältere Schwester war die oben erwähnte Harriet Martineau. Er ist 11. Jan. 1900 zu London gestorben.

Die Erkenntnislehre muß nach Martineau auf einer psychologischen Analyse des Erkenntnisaktes insofern beruhen, als die Psychologie wirklich imstande ist, zusammengesetzte psychische Vorgänge zu zerlegen und sie auf einfache Elemente zurückzuführen. Wo aber jene Analyse aufhört, und wir zu Intuitionen, die sich nicht weiter reduzieren lassen und dem Verstande selbst immanent sind, gelangen, sollte einem philosophischen Verfahren nichts im Wege stehen, solchen Intuitionen zu vertrauen und ihre Gültigkeit anzunehmen. Was die psychologische Analyse betrifft, so ergibt sich, daß das Erkennen als eine tätige Bedingung des Verstandes, als eine Art des Denkens anzusehen ist. Im Denkakte sind zwei Faktoren enthalten: das Subjekt, welches denkt, und das Objekt, welches gedacht wird. Dem Subjekt, als einem Hier und einem Jetzt, steht das Objekt, als ein Dort oder ein Damals, gegenüber. Ohne Raum und Zeit ist keine Objektivität; ohne Objektivität kein Denken; ohne Denken kein Erkennen. Raum und Zeit betrachtet Martineau als apriorische Formen des apperzipierenden Bewußtseins, er hält aber, wie Trendelenburg, ihre Subjektivität für nicht unvereinbar mit ihrer transsubjektiven Realität. Die empirischen Elemente der Sinneswahrnehmung sind uns nicht zunächst als mannigfaltig gegeben. Wir fassen ein Objekt als ein einzelnes auf, ehe wir seine Eigenschaften als viele unterscheiden; der Wahrnehmungsprozeß soll nicht eine Anwendung der Synthesis auf eine gegebene Mannigfaltigkeit, sondern eine Anwendung der Analyse auf ein gegebenes Ganzes sein. Jeder Erkenntnisakt ist ein Urteilsakt, nicht aber jeder Urteilsakt ein Erkenntnisakt. Nur wenn ein Urteilsakt die Verhältnisse der Wirklichkeit im Denken wiedergibt, liefert er Erkenntnis. Ob wir Wahrheit von Irrtum zu unterscheiden fähig sind, hängt also davon ab, ob die Wirklichkeit überhaupt dem Denken zugänglich ist. Was diese Frage anlangt, sind wir, wie Martineau meint, auf unseren primitiven Glauben angewiesen. Der Glaube an eine wirkliche Welt, welcher die gedachte Welt entspricht, läßt sich nicht psychologisch erklären: er beruht vielmehr auf dem ursprünglichen Zeugnis des Denkens. Eine wirklich ursprüngliche Überzeugung trägt ihre eigene Glaubwürdigkeit in sich: darin besteht eben ihre Ursprünglichkeit, und einen anderen Grund für eine Intuition zu verlangen, ist eine *contradictio in adiecto*. Solche Glaubwürdigkeit ist allerdings eine Voraussetzung. Aber eine „Philosophie ohne Voraussetzungen“ ist undenkbar, und die Voraussetzung, daß unser Erkenntnisvermögen den Dingen, wie sie in Wirklichkeit sind, entsprechen soll, ist bei weitem eine nicht so erstaunliche Voraussetzung als die, daß es den Dingen, wie sie nicht sind, entspricht. In der Tat liegt der letzteren Voraussetzung die weitere Annahme zugrunde, daß zwischen Subjekt und Objekt eine Gleichartigkeit bestehen muß, und diese Annahme soll ebenso willkürlich, wie für die Erkenntnis überhaupt zerstörend sein. Bezüglich der Beschränkung der Erkenntnis auf Erscheinungen, weist Martineau auf die kantische Lehre hin, daß Erscheinungen nur durch Begriffe erkennbar sind, und behauptet, daß eine Kategorie eben als ein Noumenon (ein *ens rationis*) zu betrachten sei. Phänomena und Noumena bilden also unzertrennliche Bestandteile eines erkannten Objektes, und was ihre Erkennbarkeit betrifft, stehen oder fallen sie zusammen.

Wie die äußere Wirklichkeit metaphysisch aufzufassen ist, ergibt sich aus der Betrachtung des Kausalitätsbegriffes, welche den Mittelpunkt der Philosophie Martineaus darstellt. In der Naturwissenschaft stehen wenigstens zwei Punkte fest. Der Kausalbegriff schließt ein Verhältnis zwischen zwei Faktoren in sich, und von diesen muß der zweite (die Wirkung) ein Phänomenon sein. Über die Bedeutung des ersten Faktors (der Ursache) herrscht aber eine große Verschiedenheit der Ansichten. Gegen die Ansicht, daß eine Ursache ein „Ding“, oder ein

bestimmtes Dasein im Raum sei, behauptet Martineau, daß die geometrischen Verhältnisse, welche einem derartigen Dinge zugrunde liegen, in einer Welt, in welcher Bewegung nicht existierte, ebenfalls vorhanden sein würden. Sein ist nicht Wirken, und gilt der Ausspruch: *operari sequitur esse*, noch so sehr, wenn sowohl *operari* als *esse* da ist, so ist es doch nicht so, daß mit dem *esse* das *operari* notwendig verbunden ist. Ebenso unhaltbar ist die Ansicht, daß Ursache ein Phänomenon und Kausalität eine Aufeinanderfolge von Phänomenen bedeute. Es ist allerdings wahr, daß zwischen Phänomenen, als Ereignissen in der Zeit, ein anderes Verhältnis als das der Aufeinanderfolge nicht möglich ist. Und für den Naturforscher, der lediglich mit den Gesetzen der Natur zu tun hat, ist das Ziel erreicht, wenn er für eine Erscheinung ein beständiges Antecedens aufweisen kann. Aber, obwohl er dasselbe als Ursache zu bezeichnen pflegt, ist es doch nur ein voraussagendes Zeichen der Wirkung. Andererseits ist die wahre Ursache stets ein Wirkendes: sie zeigt nicht nur die Wirkung an, sondern bringt sie hervor. Bloße Veränderung reicht nicht aus, um Kausalität zu statuieren. Nur wenn man annimmt, daß die Ursache der Wirkung heterogen ist, läßt sich der Begriff der Wirksamkeit, der stets mit dem Begriff der Ursache verbunden ist, erklären. Eine derartige Heterogenität zwischen Ursache und Wirkung soll aber nur dann möglich sein, wenn jedes Phänomenon (d. h. jede Wirkung) von etwas Nicht-phänomenalem her stammt. Mit anderen Worten: eine Ursache ist ein *ens rationis*. Hieraus erklärt sich die Apriorität des Kausalgesetzes. Nicht aber der Glaube an die Gleichförmigkeit der Natur, sondern der Glaube an den abgeleiteten Charakter der Erscheinungen, welcher sich sogar geltend machen würde, wenn die Erscheinungen als gesetzlos hervorträten, ist *a priori*. Hieraus erklärt sich ferner die Unerläßlichkeit dynamischer Bezeichnungen für jede Beschreibung eines Kausalverhältnisses. Das *Noumenon* ist Kraft. Jedoch würden wir die äußere Welt nicht als eine Manifestation der Kraft auffassen, wenn jene Welt (das Nicht-Ich) uns nicht als das Korrelat unserer eigenen Persönlichkeit (des Ich) vorkäme. Ein rein passives Bewußtsein würde nicht Empfindungen haben, sondern Empfindung sein. In der Ausübung der Willens-tätigkeit sind wir uns des eigenen Ich als Kraft, d. h. als Ursache der Erscheinungen, die wir erzeugen, unmittelbar bewußt. Den Widerstand, welchen unsere Tätigkeit von äußeren Objekten erfährt, erkennen wir, nach dem Prinzip *περι τῶν ἀντικειμένων τὴν αὐτὴν εἶναι ἐπιστήμην*, als die umgekehrte Seite einer Tätigkeit, die unserer eigenen Tätigkeit ähnlich ist. Unter einem Willensakt versteht nun Martineau einen Akt der Entscheidung, der Auswahl, zwischen zwei alternativen Richtungen der Tätigkeit. Wenngleich die Kraft die unerläßliche Bedingung aller Veränderung ist, so kann gerade deswegen aus ihr allein nicht erklärt werden, warum eine bestimmte Veränderung eben diese und nicht jene sein soll. Die wahre Ursache ist also der auswählende Akt, welcher die notwendige Kraft, um eine spezifische Erscheinung hervorzubringen, auslöst. Demnach läßt sich das Kausalgesetz folgendermaßen formulieren: „Jedes Phänomenon stammt von einem Willen her.“ Die Außenwelt ergibt sich also als die Äußerung eines lebenden objektiven Willens: sie besteht aus Kraftzentren, die von dem göttlichen Geist, durch einen freien Willensakt, in den Raum, welcher als eine selbständige Bedingung der Kausalität Gottes anzusehen ist, heraus versetzt sind.

Seine Ethik nennt Martineau „idio-psychologisch“. Sie soll auf einer psychologischen Betrachtung der Tatsachen des individuellen moralischen Bewußtseins beruhen und die objektiven Hindeutungen, welche jene Tatsachen mit sich tragen, festzustellen versuchen. Eine derartige Methode setzt voraus, daß, wenn die innere Erfahrung ihr Zeugnis unzweideutig abgelegt hat, dasselbe als

glaubwürdig anzuerkennen ist. Die Objekte moralischer Urteile sind ausschließlich Personen, und was wir an Personen billigen oder mißbilligen, sind die inneren Triebfedern im Gegensatz zu den äußeren Folgen ihrer Handlungen. Wir erkennen zunächst die Motive unserer eigenen Handlungen als gut oder schlecht: das Prinzip unserer Beurteilung dieser übertragen wir auf die Motive anderer. Es sind ferner nur gewollte Handlungen, die wir moralisch beurteilen. Während bei einer Triebhandlung nur ein einziges Motiv vorhanden ist, kommen bei einer Willenshandlung wenigstens zwei Motive in Betracht. Ein Urteil ist überhaupt ein Produkt des Vergleichens und Unterscheidens, und die Prädikate, welche in moralischen Urteilen einem Motiv beigelegt werden, ergeben sich nur im Gegensatz zu den Prädikaten eines anderen Motivs, das gleichzeitig mit jenem im Bewußtsein steht. Schließlich ist es eine unerläßliche Bedingung des moralischen Urteils, daß es von dem Subjekt und nicht von den Motiven abhängt, welches Motiv zum Prinzip seiner Handlung wird. Das moralische Urteil setzt voraus, daß das Ego eine freie Wahl zwischen den beiden Möglichkeiten besitzt, und steht oder fällt damit. Außer den entgegengesetzten Motiven bildet zwar der Charakter des Subjekts, d. h. ein gewisses aus seinem vorangegangenen Leben resultierendes System von Anlagen und Gesinnungen, einen Faktor in der Entscheidung. Aber Motive und Charakter erschöpfen nicht die Natur des Subjekts. Das Subjekt ist nicht sein Charakter, sondern hat seinen Charakter. Den Zuständen und Inhalten des empirischen Ego, die verursacht werden, steht das noumenale Ego, das verursacht, gegenüber: außer dem affizierten Ego, das die widerstrebenden Motive empfindet, ist das urteilende Ego, das dieselben erkennt und abwägt. Motive und Charakter sind objektive Erscheinungen; das noumenale Ego, welches diese auffaßt und gebraucht, ist allein Subjekt. Als wollendes Subjekt konnte der Mensch in einem gegebenen Augenblick und unter den gegebenen Umständen anders handeln, als er tatsächlich handelt.

Das moralische Urteil ist seinem Wesen nach ein komparatives. Es drückt sich nicht in der Form: „A ist recht“, sondern in der Form: „A ist besser als B“ aus. Von zwei entgegengesetzten Motiven beurteilen wir, daß das eine höher, wertvoller ist als das andere. Zu dieser Erkenntnis gelangen wir nicht durch einen Prozeß des mittelbaren Schließens. In der Erfahrung der beiden gleichzeitigen Motive ist das Urteil über ihren komparativen Wert unmittelbar enthalten: es ist etwas *sui generis* und läßt sich nicht auf etwas Einfacheres reduzieren. Unter unseren Motiven sind wir uns einer Rangordnung von ihrem komparativen moralischen Werte (*graduated scale of excellence*) bewußt, welche etwas ganz anderes ist, als eine Rangordnung der Motive nach ihrer Stärke sein würde. Während moralische Urteile sich auf Triebfedern in uns beziehen, sind die Objekte der Urteile der Klugheit die Folgen der Handlung auf uns; die Klugheit ist Sache der Vorsicht, moralisches Urteilen der Einsicht. Martineau hat eine Klassifikation der Triebfedern nach ihrem moralischen Werte zu geben versucht. Aus der ganzen Erörterung läßt sich das moralisch Gute und Schlechte auf folgende Weise genau definieren: Jede Handlung ist gut, welche in der Gegenwart eines niedrigeren einem höheren Motiv folgt: jede Handlung ist schlecht, welche in der Gegenwart eines höheren einem niedrigeren Motiv folgt. In dem intuitiven Bewußtsein von dem relativen Wert zweier entgegengesetzter Motive ist nun das Bewußtsein der Verbindlichkeit, dem höheren Motiv zu folgen, *implicite* vorhanden. Ist dasselbe durch reflektive Selbsterkenntnis *explicite* anerkannt, so nimmt es die Form dessen, was wir das Gewissen nennen, an. Das Gewissen ist die kritische Einsicht, die wir über die relative Autorität der verschiedenen Triebfedern unseres Willens besitzen. Woher stammt denn diese

Autorität, diese Verbindlichkeit? Verbindlichkeit ist ein Relationsbegriff und weist auf den Korrelatbegriff des Beanspruchens hin. Die Person, welche die Verbindlichkeit trägt, kann nicht dieselbe Person sein, von der sie vorgeschrieben ist. Hat moralische Autorität überhaupt eine Bedeutung, so kann sie nur von einem höheren Wesen herrühren. Da wir nun Personen sind, folgt, daß jenes Wesen eine andere Person sein muß, die größer und höher ist, als wir sind, und tiefere Einsicht als die unsrige besitzt. Die objektive Autorität des Gewissens ergibt sich als das Gebot einer göttlichen Persönlichkeit.

Von zwei Seiten her gelangen wir also zu demselben Ergebnis. Im Wahrnehmungsakte werden wir ein Anderes, im Akte des Gewissens ein Höheres, das uns gibt, was wir empfinden, gewahr: die Äußerlichkeit im ersteren Fall, die Autorität im letzteren Fall, die Kausalität in beiden Fällen, jede ist nach genau denselben Bedingungen erkannt und legt dasselbe Zeugnis ihrer Giltigkeit ab. Sowohl die Ethik als die Metaphysik findet ihren Abschluß in einer Theologie. Im Gegensatz zum Pantheismus bildet den Gegenstand dieser Theologie ein göttliches Wesen, das sowohl transzendent als in der Welt immanent ist, das dem Menschen eine persönliche Selbständigkeit übertragen hat und doch mit ihm in persönlicher Beziehung steht.

Charles Barnes Upton, Prof. der Philosophie am Manchester College, Oxford, schließt sich eng an Martineau an. Jedoch neigt er sich namentlich betreffs der Auffassung der Wirklichkeit Lotze zu, dessen Monadologie er mit den Hauptgedanken der Philosophie Martineaus zu vereinigen versucht. Die Atome oder Kraftzentren sind nach ihm wahrscheinlich etwas mehr als einfache Ausdrücke der Aktivität Gottes und tragen mit sich die Keime derjenigen Subjektivität, welche ihre höchste Form in der Seelenmonade des Menschen erreicht. Demnach unterscheidet Upton die Ursächlichkeit im naturwissenschaftlichen und im theologischen Sinne. Naturwissenschaftliche Kausalität führt er auf die Tätigkeit der individuellen Monaden, die untereinander in Beziehung stehen, zurück: unter Kausalität im theologischen Sinne versteht er dagegen die der Welt der Monaden zugrunde liegende Kausalität Gottes, der die Monaden erzeugt hat und dieselben im Dasein erhält. Upton polemisiert in energischer Weise gegen den Standpunkt Greens und der Anhänger des deutschen Idealismus (s. unten), welcher, wie er meint, jede Möglichkeit der Ausübung einer wahren Willensfreiheit ausschließt.

William Benjamin Carpenter (1813—1885), mehrere Jahre Professor der Physiologie an d. Royal Institution, London, versucht, die Willenstheorie Martineaus auf physiologischem und psychologischem Wege zu bestätigen. Durch eine Reihe von Untersuchungen über die Phänomene der Geisteskrankheiten und der Hypnose zeigt er, wie der Mensch automatisch von Neigungen und Affekten getrieben wird, wenn eine Hemmung der Willensenergie eintritt. Dem Willen gehört nicht nur die Funktion, Begehungen auszuführen, an: ihm kommt auch die Funktion zu, die Begehungen selber zu beherrschen und einzuschränken. In der Erziehung sei diese Funktion von wesentlicher Bedeutung. Kraft seiner Fähigkeit, einige Motive in den Hintergrund zu schieben und andere hervorzuheben, greift der Wille als ein Faktor in moralische Entscheidungen ein. Vgl. Malcolm Guthrie, *The Causational and Freewill Theories of Volition, being a Review of Dr. Carpenter's Mental Physiology*, Lond. 1877.

Robert Flint, Prof. der Theologie an der Universität zu Edinburg (Theism, 1877, 10^{te} Aufl. 1902; *Anti-theistic Theories*, 1878; *History of the Philosophy of History*, 1893; *Socialism*, 1894), will die Zugeständnisse, welche Martineau der kantischen Lehre macht, nicht gelten lassen. Raum und Zeit, behauptet er, erkennen wir nur, insofern sie dem Denken objektiv gegeben sind, keineswegs aber

als im Denken subjektiv enthalten. Eine Form oder Bedingung des Denkens könne nicht im Denken sein. Er bestreitet, daß der Kausalbegriff auf den Willen allein zurückgeführt werden könne. Die Willenstätigkeit als ein *actus purus* sei eine Abstraktion und würde jedenfalls kinetisch und nicht dynamisch, die niedrigste und nicht die höchste Form der Kausalität sein.

Franc. Will. Newman (1805—1897), *The Soul, her sorrows and her aspirations*, 1849 (deutsch, Lpz. 1850); *Phases of Faith*, 1850, 2. Aufl. 1853; *Theism, doctrinal and practical*, 1858, *Miscellanies*, 2 Bde. 1869—87; *Life after Death*, 1886, 2. Aufl. 1887, stützt seine theistischen Anschauungen fast ausschließlich auf die subjektive Erfahrung des individuellen Geistes. Während Martineau das geschichtliche Vorbild von moralischer Vollkommenheit in Christo sieht, findet dagegen Newman im Leben Jesu manches, das moralisch verwerflich ist. Vgl. Martineau, *Essays*, Vol. III, S. 1—82. Über die christliche Ethik s. William Knight, *Christian Ethic*, Lond. 1893, James Drummond, *Via, Veritas, Vita* (Hibbert Lectures), Lond. 1894, T. B. Strong, *Christian Ethics* (Bampton Lect.), Lond. 1895, W. L. Davidson, *Christian Ethics*, Lond. 1899, und J. R. Illingworth, *Christian Character, being Lectures on the Elements of Christian Ethics*, Lond. 1904. Von W. Knight sind auch erschienen: *Aspects of Theism*, Lond. u. New York 1893, und *Studies on Problems of Philosophy and Ethics*, Lond. 1901.

Auf dem Standpunkte Martineaus steht zum großen Teil Frances Power Cobbe, *Religious Duty*, 1862; *Studies, ethical and social*, 1865; *Darwinism in Morals*, 1872; *Hopes of the Human Race*, 1874; *The Scientific Spirit of the Age*, 1888. Vgl. ihre Selbstbiographie, 2 Bde., Lond. 1894. Eine populäre Darstellung der Philosophie Martineaus gibt R. A. Armstrong in *Mans Knowledge of God*, Lond. 1886, und in *God and the Soul*, Lond. 1896, 2. Aufl. 1898.

Friedrich Max Müller (geb. 1823 zu Dessau, seit 1850 in Oxford, 1854 Prof. der neuen Sprachen und Literaturen, 1868—75 Prof. der vergleichenden Philologie, gest. 1900 zu Oxford, unter dessen Leitung 1879 die Herausgabe einer Reihe von Übersetzungen der heiligen Bücher des Orients begann, darin von ihm 1881 die des Dhammapada, 1884 die der Upanishads, 2 Bde., und 1891 die der „Vedic Hymns“) definiert die Religion als die Wahrnehmung des Unendlichen. Endliche Dinge erkennen wir als begrenzt. Das Bewußtsein einer Grenze schließt aber das Bewußtsein eines Etwas, das jenseits der Grenze liegt, in sich. Wir können uns eine absolute Grenze deswegen nicht begrifflich vorstellen, weil wir eine absolute Grenze niemals wahrnehmen können. Indem wir das Endliche wahrnehmen, nehmen wir auch das Unendliche wahr. Daher verbindet sich überall die Idee des Göttlichen am leichtesten mit denjenigen Objekten, die, wie z. B. ein Fluß oder ein Berg und noch mehr der Himmel und die Dämmerung, etwas anderes in sich enthalten, als was die sinnliche Wahrnehmung auffassen kann. In seinen späteren Schriften fügt Max Müller hinzu, daß die Bezeichnung „Religion“ nur denjenigen Wahrnehmungen des Unendlichen angehöre, welche auf den sittlichen Charakter des Menschen Einfluß hätten. Er unterscheidet drei Stufen in der Entwicklung der Religion — die physische, die anthropologische und die Stufe der Theosophie oder der psychologischen Religion. Siehe Max Müller, *Hibbert Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religions of India*, Lond. 1878, neue Aufl. 1882 (deutsch Strassb. 1880, 2. Aufl. 1881), und seine Gifford-Vorlesungen, auch ins Deutsche übersetzt, über *Natural Religion*, 1889; *Physical Religion*, 1890; *Anthropological Religion*, 1891; *Theosophy or Psychological Religion*, 1892. Vgl. Walth. Schmidt, *Kritik der Theorie der Religion v. Max Müller*, Diss., Lpz. 1896. In seiner *Science of Thought*, Lond. 1887 (deutsch u. d. T. „Das Denken im Lichte der Sprache“),

Lpz. 1888) behauptet Müller, daß die Sprache eine unerläßliche Bedingung des Denkens sei. Vgl. seine *Chips from a German Workshop*, 4 Bde., Lond. 1868 bis 1875, 2. Aufl. 1880 (deutsch u. d. T. *Essays*, 4 Bde., Lpz. 1869—76, Bd. 1 u. 2 in 2. Aufl. 1879—81).

Zu nennen sind hier die zwei Werke von Alexander B. Bruce, *The Providential Order of the World*, Lond. 1897, und *The Moral Order of the World*, Lond. 1899. Vermittelst einer geschichtlichen Untersuchung über die Entwicklung des menschlichen Denkens will Bruce Beweise für eine theistische Weltanschauung bringen.

Was die Grundlage des religiösen Glaubens anlangt, ist die Stellung Alexander Campbell Frasers (des Nachfolgers Hamiltons in Edinburg und Herausgebers der Werke Lockes und Berkeleys) mit derjenigen Martineaus und Uptons nahe verwandt. Nach ihm muß in bezug auf das, was nur vom göttlichen Standpunkte vollständig begreiflich ist, moralischer Glaube oder moralisches Vertrauen die höchste Form des menschlichen Lebens sein. Die Behauptung, daß eine menschliche Erkenntnis des Universums unvollständig bleiben muß, setzt voraus, wie er dem Hegelianismus gegenüber meint, daß etwas für den Menschen erkennbar sei, wenngleich er nicht göttliche Allwissenheit besitze. Im eigentlichen Sinne erkennen wir nur, was wir völlig begreifen, und in letzter Instanz beruht die Vernunft selbst auf der Autorität des Glaubens; denn ihr Ursprung kann, in einem endlichen Verstand, nicht aus logischen Schlüssen bestehen. Nicht durch das Denken allein, sondern durch die stetige Ausübung von allem, was im Menschen das Höchste ist, durch das tätige Entgegenkommen seiner ganzen Natur, wird der Mensch sein höchstes Problem lösen. Nicht in vollständiger Einsicht, sondern in einem Leben von vertrauensvoller Forschung, von gutgesinnten Gefühlen und von gerechtem Willen ist die wahre Philosophie zu suchen. S. seine *Essays in Philosophy*, 1856; *Rational Philosophy in History and in System*, 1858; *Philosophy of Theism*, Gifford Lectures, 1. Series 1894—95, Edinb. u. Lond. 1895, 2. Series 1895—96, Edinb. u. Lond. 1897, 2. Aufl. 1899, *Biographia Philosophica, A Retrospect*, Edinb. u. Lond. 1904. Auch *Mind* XV, 1890, S. 1: *Philosophical Development*, und *Phil. Rev.* V, 1896, S. 561: *Philosophical Faith*. Über ihn s. James Seth, *Recent Gifford Lectures*, *New World*, IX, 1900, S. 401.

Eine Denkrichtung mag hier auch Erwähnung finden, die namentlich darauf ausgeht, das Prinzip der Persönlichkeit weiter auszubilden und allgemeiner zur Geltung zu bringen. Das Werk, *Personal Idealism, Philosophical Essays by eight Members of the University of Oxford*, edited by Henry Sturt, Lond. 1902, enthält Beiträge von G. F. Stout, F. C. S. Schiller, W. R. Boyce Gibson, G. E. Underhill, R. R. Marett, H. Sturt, F. W. Bussell und Hastings Rashdall. Bei mancher Verschiedenheit der Ansichten haben diese Denker eins gemeinsam: sie betonen die praktische Natur alles Erkennens und behaupten, daß nicht nur der erkennende, sondern der ganze Mensch in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte der Untersuchung der Erkenntnis und ihrer Begriffe zugrunde gelegt werden müsse. Sie bezeichnen ihre Lehre als „Pragmatismus“, oder als „Humanismus“, wodurch die Zweckmäßigkeit unseres Denkens, sowie der teleologische Charakter seiner Methode, hervorgehoben werden soll. „Reine Vernunft“, oder reines Denken, gibt es überhaupt nicht. Das Denken ist stets eine Art des Tuns und Lassens, ein wesentlicher Bestandteil des aktiven Lebens. Die Welt, wie wir sie auffassen, steht uns nicht fest und fertig entgegen; sie ist vielmehr das Ergebnis einer Konstruktion, welche allmählich in der Geschichte der Menschheit vorgenommen worden ist und wird. Jedes bewußte Individuum findet sich genötigt, Versuche anzustellen, um aus der ihm ursprünglich gegebenen Materie einen harmonischen, sein Verlangen

befriedigenden Kosmos hervorzubringen. Durch Versuche jener Art entfaltet sich die Welt; und die Versuche selber werden durch die Bedürfnisse des Lebens bedingt. Unserer Tätigkeit gegenüber verhält sich die Welt als bildsam und läßt sich durch unsere Wünsche gestalten. Dem Pragmatismus nach besitzt also der Zweckbegriff eine vorwiegende Bedeutung in der Analyse sowohl der Wirklichkeit als der Erkenntnis. Unser Erkennen wird durchaus von unseren Interessen und Bedürfnissen beherrscht; die erkennbare Wirklichkeit ist nicht unabhängig von uns schon bestimmt, sondern fortwährend durch unsere Willenstätigkeit bestimmbar. Am Ende ergeben sich wirkliche Tatsachen überall als Werte; eine ursprüngliche Wertbestimmung liegt jeder wirklichen Tatsache zugrunde. Die Nützlichkeit ist ein Kennzeichen der Wahrheit. Objektive Wahrheit kommt denjenigen individuellen Bestimmungen zu, die von der Gemeinschaft als nützlich anerkannt werden. Im letzten Aufsatz des Buches sucht Hastings Rashdall die Grundzüge einer Religionsphilosophie zu entwerfen. Nach ihm gelangt weder der Monismus noch der Pluralismus zu einer befriedigenden Auflösung des religiösen Problems. Wenn wir die Gesamtheit von geistigen Wesen als eine Einheit auffassen, so müssen wir doch eine solche Einheit als eine Gemeinschaft von selbständigen Persönlichkeiten ansehen, von denen jede einzig und ein Träger der Freiheit ist. Der göttliche Geist ist also nicht mit dem Absoluten zu identifizieren. Das Absolute enthält sowohl die anderen Seelen als Gott und alles, was Gott und die anderen Seelen erkennen oder erfahren. Da Gott von anderen geistigen Wesen in gewissem Sinne getrennt ist, so muß er insofern von ihnen auch begrenzt werden. Immerhin ist Gott nicht begrenzt von irgend etwas, das ursprünglich nicht aus seiner eigenen Natur erzeugt worden ist. Die Begrenzung Gottes ist daher Selbstbegrenzung. Von den Besprechungen des „Pragmatismus“ seien folgende genannt: W. Caldwell, *Pragmatism, Mind*, N. S. IX, 1900, S. 433; F. C. S. Schiller, *Humanism. Philosophical Essays*, Lond. 1903; Irving King, *Pragmatism as a Philosophic Method*, *Phil. R.* XII, 1903, S. 511; H. Sturt, *The Logic of Pragmatism*, *Proc. Aris. Soc. N. S.* III, 1903, S. 96; Henry Jones, *The Present Attitude of Reflective Thought towards Religion*, *Hibbert J.* vol. 1, 1903, S. 228, Vol. 11, 1904, S. 20; L. T. Hobhouse, *Faith and the Will to Believe*, *Proc. Aris. Soc. N. S.* IV, 1904, S. 87; F. H. Bradley, *On Truth and Practice*, *Mind*, N. S. XIII, 1904, S. 309 (vgl. W. James, *Humanism and Truth*, S. 457, und F. C. S. Schiller, *In Defence of Humanism*, S. 525); W. R. Boyce Gibson, *A Philosophical Introduction to Ethics. An Advocacy of the Spiritual Principle in Ethics from the point of view of Personal Idealism*, Lond. 1904; H. W. B. Joseph, Prof. James on 'Humanism and Truth', *Mind*, N. S. XIV, 1905, S. 28 (vgl. W. James, *Humanism and Truth* once more, S. 190); Alfred Sidgwick, *Applied Axioms*, *Mind*, N. S. XIV, 1905, S. 42; A. E. Taylor, *Truth and Practice*, *Phil. R.* XIV, 1905, S. 265 (vgl. F. C. S. Schiller, *Empiricism and the Absolute*, *Mind*, N. S. XIV, 1905, S. 348); R. F. Alfred Hoernlé, *Pragmatism v. Absolutism*, *Mind*, N. S. XIV, 1905, S. 297 u. 441; S. H. Mellone, *Is Humanism a Philosophical Advance?* *Mind*, N. S. XIV, 1905, S. 507.

Als eine Art Bindeglied zwischen dem Dualismus Martineaus und dem Idealismus Greens läßt sich das philosophische System von Simon S. Laurie, Prof. der Pädagogik zu Edinburg, betrachten, wie es in seinen Werken *Metaphysica, Nova et Vetusta, A Return to Dualism*, 1884, 2. sehr veränderte Aufl. 1889, und *Ethica, or the Ethics of Reason*, 1885, 2. veränderte Aufl. 1891 (beide unter dem Pseudonym *Scotus Novanticus* erschienen), dargelegt wird. Laurie unterscheidet drei Stufen in der Entwicklung des tierischen Bewußtseins. Die primitive Stufe sei diejenige des Gefühls, eines Zustandes des

Subjekts, in welchem Subjekt und Objekt noch nicht unterschieden werden. Die zweite Stufe bildet diejenige des Empfindens, in welchem das Gefühl von der Äußerlichkeit, von einer Dualität zwischen Subjekt und Objekt, entsteht. In der dritten Stufe, derjenigen der „Attuition“, werden die objektiven Totalitäten der Sinne voneinander unterschieden, wenngleich die verschiedenen Eigenschaften jeder Totalität noch miteinander vermengt sind. Die „Attuition“ eines Objektes ist ein klares, nicht aber ein deutliches Bewußtsein desselben. Ein Gefühl, nicht aber ein Wissen, vom Dasein und Sein ist vorhanden; das Subjekt besitzt kein Selbstbewußtsein, sondern hängt von dem Objekte ab und wird von diesem beherrscht. In dem Menschen tritt eine ganz neue Reihe von Erscheinungen hervor. Das Subjekt ist nunmehr über die bloße Reflexkoordination der sinnlichen Data und die Stufe der passiv-aktiven Rezeptivität hinausgegangen und eine freie Aktivität geworden. Freilich kommt hier keine neue Substanz in Betracht: die Subjekt-Individualität existiert nicht minder im Hunde als im Menschen. Während aber die Aktivität im ersteren Falle aus einer Reaktion infolge äußerer Eindrücke besteht, ist sie im letzteren Falle selbst entstanden, ein *actus purus*, oder ein Wille. Die Willenstätigkeit enthält ihren eigenen Stimulus in der Form des Zweckes, sowie die kinetische Ursache (*causa efficiens*) ihrer Wirksamkeit, in sich. Zunächst in der Form des Wahrnehmens (*act of Percipience*) drückt sich die Spontaneität des Subjekts aus: die Erkenntnis beruht auf einem Willensakte, welcher von dem Begehren, das sinnliche Objekt aufzufassen, motiviert wird. Im Wahrnehmungsakte tritt der Gegensatz zwischen Ego und Non-ego in bewußter Form zum erstenmal hervor: der Mensch ist sich seiner selbst in demselben Akte bewußt, in welchem er das Nicht-Selbst unter das Selbst subsumiert. Während Sein und Dasein nur implicite im Gefühl enthalten waren, werden sie nunmehr explicite erkannt. Der Wahrnehmungsakt ist nicht ein unmittelbarer, sondern ein mittelbarer Vorgang. Die Wahrnehmung ist das Resultat eines „dialektischen“ Prozesses, eines Aktes des Schließens: das wahrnehmende Subjekt ist ein vernünftiges Subjekt. Während in der Sinnlichkeit das Objekt gleichsam das Subjekt ergreift und auf das Bewußtsein durch Reflexbewegung von Seite des Subjekts einwirkt, geht im Wahrnehmungsakte das Subjekt, als Wille, Vernunft oder Ego, selbst heraus, um das sinnliche Objekt zu ergreifen, dasselbe in Beziehung auf sich zu bringen und auf diese Weise Erkenntnis als eine Rechtfertigung des sinnlichen Eindruckes, sowie eine Reinigung desselben, zu konstituieren. Was die Relativität der Erkenntnis betrifft, so behauptet Laurie, daß Subjekt und Objekt, im Sinne des Inneren und des Äußeren, notwendigerweise Beziehungsbegriffe sind. Von dem Gesichtspunkt einer objektiven erschaffenden Kraft aus sei es absurd, anzunehmen, daß dieselbe ihr höchstes Erzeugnis — vernünftige Wesen — geschaffen und im Akte der Schöpfung die *raison d'être* ihres Aktes, nämlich die Fähigkeit, wahrzunehmen oder zu erkennen, umgestürzt habe. Wir seien also berechtigt, von der Voraussetzung einer Übereinstimmung zwischen unseren Vorstellungen und den wirklichen Dingen auszugehen. Laurie ist der Meinung, daß die Dialektik, durch welche wir im Wahrnehmungsakte Subjekt und Objekt erkennen, auch den Dingen der Natur immanent ist. Ein Vernunft-Wille (*will-reason*) liegt sowohl der Wirklichkeit als der Erkenntnis zugrunde. Derselbe ist auch die Grundlage der Moralität. Der Endzweck des Menschen ist Selbstrealisierung, d. h. die Erfüllung der Idee oder des Gesetzes seiner dualistischen Natur, durch welche der Wille oder die Vernunft zur Herrschaft über die Sinnlichkeit gelangt. Vgl. Lauries *Philosophy of Ethics*, Edinb. 1866, und *Institutes of Education*, Edinb. 1892, 2. Aufl. 1899. Über ihn s. Martineau, *Study of Religion*, Vol. 1, S. 179—92.

§ 59. Die Denkrichtung, welche sich im allgemeinen als diejenige des kritischen Idealismus charakterisieren läßt, hat sich in England stets im Gegensatz zu der empirischen Philosophie entwickelt. Hierdurch wurde eine Grundlage gewonnen, welche der deutschen Entwicklung von Kant bis auf Hegel zum großen Teil fehlte. Auch hat die Benutzung der Prinzipien der Erkenntnislehre Kants als Hilfsmittel für eine eindringende Kritik gegen die Grundanschauungen des Empirismus, welche von selbst zu einer weiteren Ausbildung der idealistischen Tendenzen des Kantianismus führen mußte, dem englischen „Neu-Kantianismus“ eine gewisse Selbständigkeit und ein eigenartiges Gepräge gegeben. Freilich lassen sich darin die Grundgedanken von Fichte und Hegel wiedererkennen; dennoch ist ihre Form, sowie die Methode ihrer Anwendung vielfach eine andere geworden. Außerdem liegt zwischen Hegel und T. H. Green die Periode eines außerordentlich großen Fortschritts auf dem Gebiete der Natur- und Geisteswissenschaften. Es versteht sich, daß eine philosophische Synthesis, die imstande sein soll, das neue Material in sich aufzunehmen und zu assimilieren, nicht gerade auf die Weise, wie in dem Zeitalter unmittelbar nach dem Tode Kants, gewonnen werden konnte.

Davon überzeugt, daß jedes Zeitalter die Probleme der Philosophie in seiner eigenen Sprache zu erfassen und auszudrücken hat, wendete Green gegen Mill, Spencer und Lewes dieselbe kritische Methode an, die ihm in der Introduction to Hume gegen ihre Vorgänger gedient hatte. Greens kritische Angriffe drehen sich um einen Hauptpunkt. Die Empiriker verwechseln fortwährend, wie er meint, Empfindungen oder Vorstellungen, als psychische Vorgänge, mit den Objekten, auf welche sie sich beziehen. Die für die Erkenntnislehre fundamentale Frage, was bedeutet Beziehung auf ein Objekt, wird auf diese Weise einfach beiseite geschoben. Es heißt nur einen weiteren Schritt auf demselben Wege tun, wenn F. H. Bradley in seiner Kritik der Assoziationslehre nachzuweisen versucht, daß Assoziation stets eine Assoziation von Vorstellungsinhalten, d. h. von allgemeinen Begriffen, niemals von psychischen Vorgängen als solchen bedeuten muß.

In bezug auf den Evolutionismus behauptet Green, daß Entwicklung sowohl Identität als Differenzierung voraussetzt. Zwischen Entwicklung des sinnlichen Organismus durch wiederholte Empfindungen und Entwicklung des Bewußtseins in der Erfahrung von Tatsachen gebe es aber keine solche Identität.

Was den konstruktiven Versuch Greens betrifft, so darf man seinen Ausgangspunkt in der kantischen Unterscheidung des empirischen von dem transzendentalen Ich finden. Denn in dieser Unterscheidung Kants ist in der Tat die Lehre, welche Green als das Wesentliche in

dem hegelschen System betrachtet, vom Denken als objektivem, im Gegensatz zum Denken als einem diskursiven Verfahren des endlichen Geistes, schon enthalten. Auch bei Bradley, der die Greensche Auffassung eines zeitlosen Bewußtseins verwirft, läßt sich derselbe Begriff erblicken, wenn er der endlichen Erfahrung des einzelnen eine allumfassende Erfahrung, an welcher das einzelne im gewissen Grade teilnimmt, gegenüberstellt. Von Green weichen die späteren Versuche ab hauptsächlich in bezug auf die Lehre von den Beziehungen und die unsichere Stellung, die er der Empfindung anweist.

Dem vorwiegenden Intellektualismus der obigen Anschauungen gegenüber betonte James Ward die Bedeutung des Willens in der universellen und der individuellen Entwicklung des geistigen Lebens. Allerdings sollen die Wirklichkeit und die Erfahrung einander decken. Die Erfahrung sei aber viel reicher als begriffliches Denken und bedeute im weitesten Sinne nichts anderes als das „Leben“. Zweckmäßige Handlungen, zielstrebige Tätigkeiten, bilden die charakteristischen Faktoren der realen Welt. Nur in ihrer qualitativen Beschaffenheit als Objekten der unmittelbaren Erfahrung, nicht in ihrer bloßen quantitativen Auffassung als Objekten des wissenschaftlichen Denkens, schreiben wir sogar materiellen Dingen und Vorgängen Realität zu. Der kosmische Mechanismus ist, nach Ward, nur die äußere Hülle, hinter der sich ein geistiges Wirken und Schaffen verbirgt, dem gleichend, das wir in uns selber erleben.

Von Übersetzungen sind außer den Grundr. III, S. 297 und in diesem Teil S. 52 genannten hier zu erwähnen: *Metaphysical Works of Kant*, Transl. by John Richardson, Lond. 1836; *Kants Kr. d. r. V. bis ans Ende der transsc. Analytik* von J. H. Stirling, Textbook to Kant, with Commentary, Edinb. 1881; *Kant's Logic*, by T. K. Abbott, Lond. 1885; *Kant's Kritik of Judgment*, by J. H. Bernard, Lond. 1892; *Kant's Philosophy of Law*, by W. Hastie, Lond. 1887; *Kant's Critical Philosophy for English Readers*, by J. P. Mahaffy, Lond. 1873, neue Aufl. by Mahaffy und J. Bernard, Lond. 1889, *Kant's Dreams of a Spirit-Seer*, transl. by J. Goerwitz and edited by F. Sewall, Lond. 1900; *Kant's Cosmogony*, as in his *Essay on the Retardation of the Rotation of the Earth*, and his *Natural History and Theory of the Heavens*, transl. by W. Hastie, Glasg. 1900. S. übriges George M. Duncan, *English Translations of Kants Writings*, *Kantstud.*, II, S. 253—258. Von Fichte sind *Popular Works (with Memoir)*, Lond. 1883, von William Smith, *Science of Knowledge and Science of Rights*, Lond. 1889 von Kröger übersetzt. Von Hegel in *Secret of Hegel* by J. H. Stirling, Lond. 1865, erster Theil der Logik; *Logic of Hegel*, transl. by W. Wallace from the *Encyclopaedia*, Oxon. 1874, neue Aufl. in zwei Bänden (von denen ein Band *Prolegomena to the Study of Hegel* enthält), Oxon. 1892—94; *Lectures on the Philosophy of History* by J. Sibree, Lond. 1881; *Introduction to Hegel's Philosophy of Fine Art* by Bernard Bosanquet, Lond. 1886; *The Philosophy of Art* by Hegel and Michelet, transl. by W. Hastie, Lond. 1886; *History of Philosophy* by Haldane, Lond. 1892; *Hegel's Philosophy of Mind (with Introd. Essays)* by W. Wallace, Oxon. 1894; *Hegel's Lectures on the Phil. of Religion*, transl. by E. B. Spiers and J. B. Sanderson, 3 vols. 1895; *Hegel's Philosophy of Right*, transl. by S. W. Dyde, Lond. 1896. Von Schopenhauer: *The World as Will and Idea* by R. B. Haldane and J. Kemp, Lond. 3 vols., 1883—6; *Fourfold Root etc.* und *On the Will in Nature*, in Bohn's *Phil. Library* 1889. Schopenhauer's kleinere Schriften sind von T. B. Saunders 1891 ff.

übersetzt worden. Von Lotze: *Logic and Metaphysic* by B. Bosanquet, Oxon. 1884, und *Microcosmos* by E. Hamilton and E. E. C. Jones, Lond. 1885. Von E. von Hartmann, *The Philosophy of the Unconscious* by W. C. Coupland, 3 vols., Lond. 1884.

Die englischen Schriften über die kantische und die nachkantische Philosophie sind im Grundriß an den betreffenden Stellen erwähnt. Hier sind noch zu nennen: T. M. Lindsay, *Recent Hegelian Contributions to English Philosophy*, Mind II, 1877. R. B. Haldane, *Hegelianism and Psychology*, Mind III, 1878, S. 568. A. J. Balfour, *Transcendentalism*, Mind III, 1878, S. 480 (in A Defence of Philosophic Doubt, Lond. 1879 enthalten), und A Criticism of Current Idealistic Theories, Mind II, N. S. 1893, S. 425 (auch in The Foundations of Belief, Lond. 1895 enthalten). John Watson, *Kant and his English Critics*, Glasg. 1881 (vgl. Watson über The Critical Philosophy and Idealism, Phil. Rev. I, 1892, S. 9 und The Problem of Hegel, Phil. Rev. III, 1894, S. 546). Andrew Seth, *The Development from Kant to Hegel, with Chapters on the Philosophy of Religion*, Lond. 1882 (vgl. Seth über Hegel, An Exposition and a Criticism, Mind VI, 1881, S. 513 und The Present Position of the Philosophical Sciences, Edinb. 1889). W. James, *On some Hegelisms*, Mind VII, 1882, S. 186 (vgl. James über Absolutism and Empiricism, Mind IX, 1884, S. 281). J. Royce, *Mind and Reality*, Mind VII, 1882, S. 30; *The External World and the Social Consciousness*, Phil. Rev. III, 1894, S. 513; *Self Conciousness, Social Conciousness and Nature*, Phil. Rev. IV, 1895, S. 465 und 577. W. L. Courtney, *Studies in Philosophy*, 1882; *Studies at Leisure* 1892; *Constructive Ethics*, Neue Aufl. 1895. A. Seth, R. B. Haldane u. andere, *Essays in Phil. Criticism*, ed. by Haldane and Seth, Preface by Edward Caird, Lond. 1883. J. S. Haldane, *Life and Mechanism*, Mind IX, 1884, S. 27. G. J. Stokes, *Going back to Kant*, Mind IX, 1884, S. 274. J. Dewey, *The Psychological Standpoint*, Mind XI, 1886, S. 1; *Psychology as Philosophic Method*, ib. S. 153; *Knowledge as Idealisation*, Mind XII, 1887, S. 382; *On some Current Conceptions of the term „Self“*, Mind XV, 1890, S. 58. E. Belfort Bax, *The Problem of Reality, being outline Suggestions for a philosophical Reconstruction*, Lond. 1892. A. Eastwood, *Lotze's Antithesis of Thought and Things*, Mind II, N. S. 1892, S. 305 u. 470. D. G. Ritchie, *Darwin and Hegel, with other Phil. Studies*, Lond. 1894; *The Relation of Logic to Psychology*, Phil. Rev. V, 1896, S. 585 u. VI, 1897, S. 1; *The One and the Many*, Mind, N. S. VII, 1898, S. 449; *Philosophy and the Study of Philosophers*, Mind, N. S. 1899, S. 1. S. W. Dyde, *Hegel's Conception of Freedom*, Phil. Rev. III, 1894, S. 655. *Hegel's Conception of Crime and Punishment*, Phil. Rev. VII, 1898 S. 62. J. A. Leighton, *Fichte's Conception of God*, Phil. Rev. V, 1896, S. 601. H. Haldar, *Some Aspects of Hegel's Philosophy*, Phil. Rev. V, 1896, S. 263; *The Conception of the Absolute*, Phil. Rev. VIII, 1899, S. 261. J. E. Creighton, *The Nature of Intellectual Synthesis*, Phil. Rev. V, 1896, S. 135; *Is the Transcendental Ego an Unmeaning Conception?* Phil. Rev. VI, 1897, S. 162. J. E. Mc Taggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, Cantab. u. New York 1896. Ders., *The Conception of Society as an Organism*, Intern. J. of Ethics, VII, 1897, S. 414. Ders., *Hegel's Treatment of the Categories of the Subjective Notion*, Mind, N. S. VI, 1897, S. 164 u. 342, *Hegel's Treatment of the Categories of the Objective Notion*, Mind, N. S. VIII, 1899, S. 35, *Hegel's Treatment of the Categories of the Idea*, Mind, N. S. IX, 1900, S. 145; *Hegel's Treatment of the Categories of Quality*, Mind, N. S. XI, 1902, S. 503; *Hegel's Treatment of the Categories of Quantity*, Mind, N. S. XIII, 1904, S. 180; *Studies in Hegelian Cosmology*, Camb. 1901. (Über Mc. Taggart s. M. Glossner, E. krit. Anhänger Hegels in England, Jahrb. f. Phil. u. spec. Th., 12, 1898, S. 383; G. E. Moore, Mr. Mc. Taggart's Ethics, Intern. J. Eth. XIII, 1903, S. 341; Mr. Mc. Taggart's Studies in Hegelian Cosmology, Proc. Aris. Soc., N. S. II, 1902, S. 177; B. Bosanquet, Hedonism among Idealists, Mind, N. S. XII, 1903, S. 202 u. 303; vgl. auch ob. S. 445.) W. Caldwell, *Schopenhauer's System in its Philosophical Significance*, Edin. 1896; *Philosophy and the Activity Experience*, Internat. J. of Ethics, VIII, 1898, S. 460. J. H. Muirhead, *The Place of the Concept in Logical Doctrine*, Mind, N. S. V, 1896, S. 508; *The Goal of Knowledge*, Mind, N. S. VI, 1897, S. 476. J. Watson, *Christianity and Idealism*, New York 1897. E. B. Mc. Gilvary, *The Presupposition Question in Hegel's Logic*, Phil. Rev. VI, 1897, S. 497; *The Dialectical Method*, Mind, N. S. 1898, S. 55, 233 u. 388; *Society and the Individual*, Phil. Rev. IX, 1900, S. 129. H. Sturt, *Self Realisation as a Working Moral Principle*, Intern. J. of Ethics,

VIII, 1898, S. 328. B. Bosanquet, *Hegel's Theory of the Political Organism*, Mind, N. S. VII, 1898, S. 1. J. Watson, *The New Ethical Philosophy*, Intern. J. of Ethics, IX, 1899, S. 413. C. F. D'Arcy, *Idealism and Theology: A Study of Presuppositions*, Lond. 1899. J. H. Stirling, *What is Thought?* Edinb. 1900. A. K. Rogers, *The Absolute of Hegelianism*, Mind, N. S. IX, 1900, S. 332; *The Hegelian Conception of Thought*, Phil. Rev. IX, 1900, S. 152 und 293; *The Neo-Hegelian „Self“ and Subjective Idealism*, Phil. Rev. X, 1901, S. 138. Sydney Ball, *Current Sociology*, Mind, N. S. X, 1901, S. 145. J. B. Baillie, *The Origin and Significance of Hegel's Logic*, Lond. 1901. J. S. Mackenzie, *Outlines of Metaphysics*, Lond. 1902. Ders., *The Hegelian Point of View*, Mind, N. S. XI, 1902, S. 54. Ders., *The Infinite and the Perfect*, Mind, N. S. XIII, 1904, S. 355. J. A. Stewart, *The Attitude of Speculative Idealism to Natural Science*, Mind, N. S. XI, 1902, S. 369. Henry Jones, *Present Attitude of Reflective Thought towards Religion*, Hibbert J. I, 1903, S. 228 u. II, 1904, S. 20. G. Dawes Hicks, *A Restatement of some Features in Kantian Transcendentalism*, Proc. Aris. Soc. N. S. III, 1903, S. 123. G. E. Moore, *The Refutation of Idealism*, Mind, N. S. XII, 1903, S. 433 (vgl. C. A. Strong, Mind, N. S. XIV, 1905, S. 174). Ders., *Kant's Idealism*, Proc. Aris. Soc. N. S. IV, 1904, S. 127. D. G. Ritchie, *Philosophical Studies*, ed. by R. Latta, Lond. 1905.

Samuel Taylor Coleridge (1772—1834), hauptsächlich als Dichter bekannt, wirkte dahin, die Grundgedanken der deutschen Philosophie in England zu verbreiten. In seinen Schriften lassen sich manche schellingsche Ideen erkennen. Gegenüber der Assoziationspsychologie betonte er insbesondere die Aktivität des Geistes. Von Lessing und Herder lernte er den philosophischen Wert der Geschichte kennen. Er hob namentlich die kantische Unterscheidung des Verstandes von der Vernunft hervor; faßte jedoch dieselbe oft in ganz unkantischer Weise auf. Die Vernunft betrachtete er nicht als ein Vermögen des Menschen, sondern schrieb ihr einen göttlichen Ursprung zu. Mit seinem Verstande, meint er, sei er ein Schüler Spinozas, mit seinem Herzen der Apostel Paulus und Johannes. Die Bedeutung der Gemütsbewegungen hob er stark hervor. S. seine *Biographia Literaria*, 1817, *Aids to Reflection*, 1825, *Confessions of an Inquiring Spirit*, 1840, *Essays on Method*, 1845. Eine systematische Darstellung der Philosophie Coleridges findet sich in *Spiritual Philosophy* von J. H. Green, herausgegeben von Sir G. Simon, 2 vols., 1865. Auch William Wordsworth (1770 bis 1850) vertritt in mehreren seiner Gedichte einen ausgeprägten Idealismus. Vgl. über ihn S. A. Brooke, *Theology in the English Poets*, Lond. 1874; J. H. Shorthouse, *Platonism of Wordsworth*, 1882; und *Wordsworthiana*, ed. by W. Knight, 1889.

Thomas Carlyle (1795—1881) suchte jahrelang durch Übersetzungen und kritische Arbeiten seinen Landsleuten die Geistesschätze Deutschlands zugänglich zu machen. Metaphysische Theorien im allgemeinen betrachtet er als abgeschmackte Versuche, das Unermeßliche zu messen. In sehr unsystematischer Form stellt er seine philosophischen Ansichten in *Sartor Resartus*, 1834 (deutsch von Fischer, Lpz. 1882) dar. Seinen Idealismus lernte er namentlich von Fichte. Die Philosophie faßt er nicht als bloße Spekulation, sondern als eine durchaus praktische Lebensanschauung auf. Sie soll ein beständiger Kampf gegen die Gewohnheit, eine stets erneute Anstrengung, die Sphäre der blinden Gewohnheit zu überschreiten und dadurch transzendental zu werden, sein. Dem gewöhnlichen Auge sei diese eine Welt von trügerischem und verwirrendem Schein; dem philosophischen Auge aber seien alle Gegenstände nur Fenster, durch die es in die Unendlichkeit selbst blicke. Nach der Theorie von „Natural Supernaturalism“, die er aufstellt, ist das ganze äußere Universum und alles, was es in sich faßt, nur ein Kleid, ein Symbol, eine Erscheinung des Geistes oder der göttlichen Kraft, die sich auch, nur in noch höherem Grade, in der menschlichen

Geschichte offenbaren. Das höchste Symbol seien die heroischen Persönlichkeiten, die Vorbilder der Menschheit (vgl. seine *Heroes and Hero Worship*, 1841, deutsch von Neuberg, Berl. 1853 und 1889). In dem Essay „*Characteristics*“ behauptet er, daß der Glaube oder die Phantasie das Kennzeichen einer gesunden und erhabenen Periode der Geschichte sei. Wenn dagegen die Menschen zu reflektieren anfangen, so bedeute es Rückgang und Verfall. Der Verstand sei das Fenster, die Phantasie aber das Auge, das hindurchblicke. Carlyles sämtliche Werke sind in 34 Bänden, Lond. 1870–71 erschienen. Über ihn s. Flügel, *T. C.s religiöse u. sittl. Entwickel. u. Weltanschauung*, Lpz. 1887; James Martineau, *Personal Influences on our present Theology, Essays, Reviews and Addresses*, Vol. 1; W. Diltthey, *Th. C., A. f. G. d. Ph.*, IV, 1891, S. 260–285; Edward Caird, *Essays on Literature and Philosophy*, Vol. 1, 1892; Sir Leslie Stephen, *Carlyles Ethics*, in *Hours in a Library*, neue Aufl., Vol. III, Lond. 1892. v. Schulze-Gävernitz, *Carlyles Welt- u. Gesellschaftsanschauung*, Dresd. 1893. Th. Carlyle, *Sozialpolitische Schriften*; aus d. Englisch. übers. von E. Pfannkuche. Mit e. Einleit. u. Anmerkungen von P. Hensel, 2 Bde., Götting. 1894–1897. Rolin, *La vie et la philosophie de Th. Carlyle*, *Rev. de l'Univers. de Bruxelles*, 4, 1899. P. Hensel, *Th. C. (Frommanns Klass. d. Philos.)*, Stuttg. 1900.

Ebenso unsystematisch als Carlyle gibt der Kunstkritiker John Ruskin (1819–1900) seinen philosophischen Ansichten Ausdruck. Die Schönheit ist nach ihm die Manifestation des erschaffenden Geistes des Universums. Sie besteht aus gewissen Eigenschaften der Körper, welche Typen des Göttlichen sind, und aus der glücklichen Erfüllung der Funktion in lebenden Dingen. Es gibt zwei Arten von Schönheit, die typische und die lebende. Die Quellen der Schönheit in der äußeren Welt kommen uns niemals rein vor, stets empfangen sie gewisse Strahlen unseres Geistes. Hierin besteht die Funktion der Phantasie, welche die Quelle alles dessen, was in der Kunst groß ist, bietet. Ruskins Hauptwerke sind *Modern Painters*, 5 Bde., 1843–1860, *The Stones of Venice*, 3 Bde., 1851–1853, *Unto This Last, Essays on the first Principles of Political Economy*, 1862, *Lectures on Art*, 1870, und *Praeterita*, 3 vols., 1886. Über ihn s. Collingwood, *Art Teaching of John Ruskin*, Lond. 1892, *Life of John Ruskin*, 1900. J. A. Hobson, *J. Ruskin, Social Reformer*, Lond. 1898. R. De La Sizeranne, *Ruskin and the Religion of Beauty*, Lond. 1899 (übers. aus *Rev. des Deux Mondes*). Die vierteljährliche Zeitschrift, *Saint George*, zur Pflege der Lehren Ruskins, erscheint regelmäßig seit 1898.

Zu erwähnen sind hier auch die Werke von F. D. Maurice (dem Vertreter der „Broad-Church“-Bewegung); *Lectures on Social Morality*, Lond. 1870; *Lectures on Casuistry*, new ed. Lond. 1872; *Moral and Metaphysical Philosophy*, 2 vols., Lond. 1872. Auf idealistischem Boden steht zum großen Teil John Grote (1813 bis 1866, Prof. d. Moralph. zu Cambridge), *Exploratio philosophica*, T. I, ed. by J. B. Mayor, Cambr. 1895, neue A. 1900, T. II, Cambr. 1900. S. auch *Examination of the Utilitarian Philosophy*, ed. by J. B. Mayor, Cambr. 1870. A. *Treatise on the Moral Ideals*, ed. by J. B. Mayor, Camb. 1876.

J. F. Ferrier, *Institutes of Metaphysics* 1854, neue Aufl. 1856. Seine sämtlichen Werke, herausgegeben von Sir Alex. Grant u. E. L. Lushington, 2 Bde. 1866 (enthalten Artikel aus *Blackwood's Magazine* 1838–39, einige Vorlesungen, Biographien von Schelling und Hegel, *Some Papers supplementary to the Institutes, Lectures on Greek Philosophy*). Neue Aufl., 3 Bde. 1875, enthält auch *Institutes*. Über ihn s. John Grote, *Exploratio Philosophica*, Part 1, Camb. 1865. D. B. Art. Ferrier in *Ency. Brit.* IX. ed. 1879, S. 109. Sir Leslie Stephen, *Art. Ferrier in Dict. of Nat. Biog.* XVIII, 1889, S. 390. E. S. Haldane, *J. F. Ferrier (Famous Scots Series)*, Edinb. u. Lond. 1899.

James Frederick Ferrier (1808—1864), seit 1845 Prof. der Moralphilosophie und der Nationalökonomie zu St. Andrews, findet (in seinen *Institutes of Metaphysics*) das einzige Ziel der Philosophie darin, die Irrtümer des gewöhnlichen Denkens zu berichtigen. Alle Irrtümer des Denkens und der Psychologie lassen sich auf die drei Probleme des Erkennens und des Erkannten, der Unwissenheit, und des Seins zurückführen. Diese bilden also die Hauptteile der Philosophie. Die Probleme des Erkennens und des Erkannten sind Gegenstand der Erkenntnislehre oder der Epistemologie. Der erste Lehrsatz, auf welchem das ganze System Ferriers beruht, lautet: Zugleich mit dem, was von irgend einem Subjekt erkannt wird, besitzt das erkennende Subjekt irgend eine Erkenntnis seiner selbst, als des Grundes oder der Bedingung seiner Erkenntnis. In der Theorie der Unwissenheit behauptet Ferrier, daß die Unwissenheit ein Mangel ist. Da es aber kein Mangel sein kann, das nicht zu erkennen, was unerkennbar ist, so ist Unwissenheit nur möglich in bezug auf das, was erkennbar ist, d. h. irgend ein Objekt + Subjekt. In der Theorie des Seins oder der Ontologie führt Ferrier alle philosophischen Irrtümer auf die Annahme der absoluten Existenz der Materie zurück. Die einzig wahrhaft unabhängigen Existenzen seien „Geister — zugleich — mit — den — Inhalten — ihrer — Vorstellungen.“ Nur der unendliche Verstand, mit welchem alle endlichen Dinge in Zusammenhang stehen, sei absolut und notwendig.

Eine idealistische Lebensanschauung entwickelt Robert Browning (1812 bis 1889) in seinen Gedichten. Er sucht einen Idealismus zu begründen, welcher wie bei Kant und Fichte seine Basis im moralischen Bewußtsein finden soll. Für ihn bietet die Liebe, was die Vernunft für Hegel bot, eine schließliche Erklärung der Natur der Dinge und des menschlichen Lebens. Wenn Verstand und Herz sich widerstreiten, ist die Autorität des letzteren stets die vorherrschende. Vgl. H. Jones, *Browning as a Philosophical and Religious Teacher*, Glasg. 1891; A. C. Pigou, *Browning as a Religious Teacher*, Lond. 1901.

Auch Matthew Arnold (1822—1888) hauptsächlich als Dichter und Literaturkritiker bekannt, hat in einigen seiner Werke ethische und philosophische Fragen erörtert. Ihm schien der Begriff der Persönlichkeit unangemessen für das höchste Wesen, auch eine Erkenntnis von ihm vorauszusetzen, die wir nicht besitzen. Für die Wissenschaft bedeutet Gott die Tendenz, wodurch alle Dinge das Gesetz ihres Wesens zu realisieren suchen. Arnold dachte, die religiösen Bedürfnisse der Menschen wären befriedigt, wenn Gott einfach als Das Ewige, welches nach der Gerechtigkeit strebt, aufgefaßt würde. Moralische Motive, wenn sie durch die Gemütsbewegungen belebt würden, bildeten ja die Inhalte der Religion. *Literature and Dogma*, 1873 u. ö. *God and the Bible*, 1876 u. 1884. Vgl. *Letters of Matthew Arnold*, collected by G. W. E. Russell, 2 Vols., Lond. 1895, 2. Aufl. 1901. Über ihn s. R. H. Hutton in *Essays on some Modern Guides to English Thought*, Lond. 1891, J. Martineau in *Essays, Reviews and Addresses*, vol. IV, Lond. 1891, und G. Saintsbury, *Matt. Arnold*, Lond. 1899 (*Modern English Writers*).

T. H. Green, *Introduction to Hume's Treatise on Human Nature* (in *Hume's Phil. Works* ed. by Green und Grosse, 1874—75); *Prolegomena to Ethics*, ed. by A. C. Bradley 1883, 2. ed. 1884 (erster Teil in *Mind* u. d. T. *Can there be a Natural Science of Man?* Vol. VII, 1882, S. 1, 161 u. 321 erschienen); *Works of T. H. Green*, herausg. von R. L. Nettleship, Vol. I, *Philosophical Works* 1885, Vol. II, *Phil. Works* 1886, Vol. III, *Miscellanies and Memoir*, 1888; *Theory of Political Obligation*, ed. by B. Bosanquet, 1895 (auch in *Works*, Vol. II enthalten). — Über Green handeln: Edward Caird, *Last Work of T. H. Green*, *Mind*, VIII, 1883, S. 544. A. J. Balfour, *Green's Metaphysics of Knowledge*, *Mind*, IX, 1884, S. 73. H. Sidgwick, *Green's Ethics*, *Mind*, IX, 1884, S. 169. H. Calderwood,

Another View of Green's Last Work, Mind, X, 1885, S. 73. Andrew Seth, Hegelianism and Personality (Balfour Lectures), Edinb. 1887, neue Aufl. 1893. D. G. Ritchie, The Political Philosophy of T. H. Green (in The Principles of State Interference, Lond. 1891). P. Chubb, T. H. Green's Philosophical and Religious Teaching, Journ. of Spec. Phil. XXII, No. 1 und 2, 1891. C. Barnes Upton, The Theological Aspects of the Philosophy of T. H. Green, New World, 1, 1892. John Dewey, Green's Theory of the Moral Motive, Phil. Rev. 1, 1892, S. 593, ders., Self Realization as the Moral Ideal, Phil. Rev. II, 1893, S. 652. H. Haldar, Green and His Critics, Phil. Rev. III, 1894, S. 168. G. F. James, T. H. Green und der Utilitarismus, Diss. Halle 1894. W. H. Fairbrother, The Philosophy of T. H. Green, Lond. 1896 (vgl. Fairbrother, in Proc. of Arist. Soc., Vol. 2, Pt. II, S. 99, Green and his Critics). Alex. Grieve, Das geistige Princip in der Philosophie T. H. Greens, Diss., Lpz. 1896. D. Parodi, L'idéalisme de T. H. Green, Rev. de Mét. et de Mor., Nov. 1896. S. S. Laurie, The Metaphysics of T. H. Green, Phil. Rev. VI, 1897, S. 113. H. V. Knox, Green's Refutation of Empiricism, Mind N. S. IX, 1900, S. 62. H. Sidgwick, The Philosophy of T. H. Green, Mind, N. S. X, 1901, S. 18. E. B. Mc Gilvary, „The Eternal Consciousness“, Mind, N. S., X, 1901, S. 479. W. H. Fairbrother, T. H. Green, Encycl. Brit. X. ed., XXIX, 1902, S. 104. B. Bosanquet, Recent Criticisms of Green's Ethics, Proc. Aris. Soc. N. S. II, 1902, S. 25. Henry Sidgwick, Lectures on the Ethics of Green, Spencer and Martineau, Lond. 1902. Ders., The Metaphysics of T. H. Green (in Lectures on the Philosophy of Kant etc., Lond. 1905, enthalten).

Thomas Hill Green, geboren zu Birkin, einem Dorfe in der Grafschaft Yorkshire, am 7. April 1836, als der zweite und jüngste Sohn eines Geistlichen, studierte in Rugby und später (seit 1855) in dem Balliol-College zu Oxford. Auf seine Erziehung hatte Benjamin Jowett großen Einfluß. 1860 wurde er „Lecturer“ in seinem College und „Fellow“ desselben, 1878 Whyte-Prof. der Moralphilosophie zu Oxford. Er starb 26. März 1882.

Kann die Erkenntnis der Natur ein Teil oder ein Produkt der Natur, die Erkenntnis eines Objektes ein Objekt sein? — so lautet die erste Frage, von welcher Green in der „Metaphysik der Erkenntnis“ ausgeht. Selbst wenn man zugibt, daß die seelischen Funktionen von materiellen Bedingungen abhängen, bleibt doch jene Frage, wie er meint, zu beantworten. Denn materielle Bedingungen seien ja auch Bestandteile des Kosmos der Erfahrung: es wäre also ein *ὑπερκοινόν πρότερον*, wenn man sie zu Hilfe nehmen wollte, um den Kosmos, von welchem sie einen Teil bilden, selbst zu erklären. Daß ein geistiges Prinzip sowohl der Erkenntnis als der Natur zu Grunde liegen muß, ergibt sich zunächst aus der Antwort auf die Frage, was bedeutet eine Tatsache? Philosophische Analyse zeigt, daß jede Tatsache, die einfachste sowie die komplizierteste, aus einer Anzahl von Beziehungen zu anderen Tatsachen in einer zusammenhängenden Erfahrung besteht. Das gewöhnliche Denken unterscheidet das Wirkliche von dem Nichtwirklichen und pflegt das letztere als ein bloßes Erzeugnis unseres Verstandes zu bezeichnen. In der Tat hat aber der Gegensatz in dieser Form keine Berechtigung. Eine täuschende Erscheinung ist doch wirklich, nicht zwar in der Weise, wie sie von dem Subjekt aufgefaßt wird, aber in einer Weise, welche eine höhere Intelligenz verstehen würde. Das Nichtwirkliche ist einfach Nichts, und im Gegensatz dazu läßt sich das Wirkliche nicht definieren. Eine Wahrnehmung als ein psychischer Vorgang wird unzweifelhaft wahrgenommen und ist insofern wirklich. Wenn wir aber nach der Wirklichkeit einer Wahrnehmung fragen, so ist das, was wir in der Tat wissen wollen, ob das wahrgenommene Objekt in denjenigen Beziehungen steht, in welchen es uns zu stehen scheint. Es folgt, daß die Beziehungen „wirklich“ und „objektiv“ nur für ein Bewußtsein Bedeutung haben, das sich seine Erfahrungen als durch Beziehungen bestimmt vorstellt und zugleich ein einziges und unabänderliches System von Beziehungen denkt, von welchem

seine Erfahrungen abhängen, und mit welchem jede seiner vorübergehenden Vorstellungen verglichen werden kann. Bedeutet nun „Erfahrung“ das Bewußtsein von Veränderung, so liegt derselben der Begriff eines solchen Systems, welcher freilich nicht als solcher von Jedem anerkannt wird, zugrunde und kann deshalb nicht durch die Erfahrung hervorgebracht werden. Bedeutet aber „Erfahrung“ eine bloße Aufeinanderfolge von Vorgängen, so kann sie weder ein Bewußtsein ihrer selbst hervorbringen noch ein solches Bewußtsein sein. Nicht hervorbringen, weil in dem Falle das Bewußtsein der Aufeinanderfolge allen Stufen derselben zugleich gegenwärtig sein müßte, nicht dasselbe sein, weil in dem Falle die ganze Aufeinanderfolge auf einmal vorhanden sein müßte. Unsere Erkenntnis einer wirklichen Welt, die wir von dem bloßen Scheinbaren unterscheiden, setzt also ein Bewußtsein, das sich nicht auf etwas anderes reduzieren läßt, voraus. Was die Wirklichkeit betrifft, so haben wir aus der obigen Erörterung ein Kriterium gewonnen. Das ist wirklich, was sich als unabänderlich erweist. Eine solche Unabänderlichkeit läßt sich aber weder, wie bei Locke, auf die Empfindung als die unabänderliche Wirkung ihrer Bedingungen, noch, wie bei der populären Wissenschaft, auf die materiellen Bedingungen selbst zurückführen. Die Empfindungen sind in stetigem Flusse, die materiellen Bedingungen sind Bestandteile der Erfahrung und verlieren, abstrahiert man von den Empfindungen, alle Bedeutung. Sind aber Empfindungen nicht durch materielle Bedingungen, sondern, wie Kant dachte, durch Dinge an sich hervorgerufen, so würde es nicht einen Kosmos, sondern zwei Welten, die in keiner Beziehung zueinander stehen könnten, geben. Was wirklich und unabänderlich ist, ergibt sich vielmehr als ein einziges allumfassendes System von Beziehungen. Wie ist ein solches System möglich? Beziehung setzt eine Mannigfaltigkeit in Einheit voraus. Es muß also etwas anderes als die Mannigfaltigkeit der Dinge selber geben, das diese Dinge, ohne ihre Besonderheit zu vernichten, in eine Einheit verbindet und auf die Weise die Mannigfaltigkeit ihrer Beziehungen zueinander konstituiert. In unserem eigenen Bewußtsein läßt sich eine derartige verbindende Tätigkeit erblicken. Vermöge desselben stehen z. B. zwei Empfindungen in der Beziehung der Aufeinanderfolge, während ohne dasselbe sie entweder absolut voneinander getrennt oder absolut miteinander verschmolzen sein müßten. Ist also die Welt in einem anderen Sinne als bloß für uns wirklich, so muß sie, als ein System von Beziehungen, das Produkt eines verbindenden Prinzips sein, das unserem Verstande analog ist. Die Beziehung der Naturereignisse zueinander im Raum und in der Zeit setzt ihre gemeinsame Beziehung zu einem Subjekt voraus, das nicht im Raum und in der Zeit ist.

In welchem Verhältnis steht nun das allgemeine Bewußtsein zu unserem Bewußtsein? Die Erkenntnis im allgemeinen muß ein Ganzes, und die erkannten Dinge dem selbst-unterscheidenden Bewußtsein, dessen Tätigkeit diese Dinge erzeugt hat, insgesamt und zugleich gegenwärtig sein. Das allgemeine Bewußtsein, welches die Bedingung der Zeit und deshalb selbst von Zeitbedingungen unabhängig ist, läßt sich also als „ein Agens für die Neutralisierung der Zeit“ ansehen. Was aber unser Bewußtsein betrifft, so ist es einer Geschichte in der Zeit unterworfen, welche dem Charakter des Bewußtseins als etwas Zeitlosen zu widersprechen scheint. Green findet die Erklärung darin, daß in der Entwicklung unserer Erfahrung, in dem Prozesse, durch welchen wir die Welt kennen lernen, ein animalischer Organismus, dem eine Geschichte in der Zeit zukommt, allmählich der Träger des unendlichen Bewußtseins wird. Unsere geistige Entwicklung soll nicht die Geschichte des unendlichen Bewußtseins, welches an und für sich keine Geschichte haben kann, sondern eine Geschichte des Prozesses sein.

durch welchen der animalische Organismus zum Träger des unendlichen Bewußtseins wird. Das letztere reproduziert sich in der menschlichen Seele. Die Erkenntnis in ihrer Gesamtheit ist Gegenstand des unendlichen Bewußtseins und ist als solcher mit der wirklichen Welt identisch; für die Reproduktion ist nur eine fortwährende Annäherung an vollständige Erkenntnis möglich. Jedoch ist die Erkenntnis des endlichen Bewußtseins insofern mit derjenigen des unendlichen identisch, als sie ein System von Elementen, die in Beziehung zueinander stehen, darbietet. Das unendliche Subjekt ist nicht die Ursache der Welt, in dem Sinne, wie ein Phänomenon die Ursache eines anderen ist: es ist vielmehr eine „freie Ursache“ in dem Sinne, daß die Welt nicht von irgend etwas anderem als von sich selbst bestimmt ist. Das physische Leben des Menschen wird, wie andere Phänomene, durch das unendliche Bewußtsein bestimmt; als erkennendes Wesen ist der Mensch jedoch eine Reproduktion des unendlichen Bewußtseins und infolgedessen gleichfalls eine „freie Ursache“. Dies bedeutet aber nicht, daß der Mensch selbst teils ein Produkt der Natur und teils eine freie Ursache sei. Denn der Organismus läßt sich als Träger der Erkenntnis nicht mehr als bloß physisch betrachten, und der Mensch selbst kann nur das Selbst, welches sich von den physischen Bedingungen unterscheidet, bedeuten.

In der Metaphysik des moralischen Handelns kommt eine andere Seite der menschlichen Natur in Betracht. Durch den physischen Organismus empfängt der Mensch nicht nur Eindrücke, sondern auch Bedürfnisse sowie Impulse zu ihrer Befriedigung. Diese sind als solche, ebenso wie die Eindrücke, lediglich physische Tatsachen. Die moralische Freiheit des Menschen hängt aber von der Beschaffenheit des Motivs zum Handeln ab. Unter Motiv versteht Green die Idee eines Objektes, welches von einem selbst-bewußten Subjekt als Zweck vorgestellt wird und welches jenes Subjekt zu realisieren strebt. Wie die Erkenntnis eines Objektes sich zum sinnlichen Eindruck verhält, so verhält sich das Motiv zum tierischen Bedürfnis. Um ein Motiv zu konstituieren, muß zu dem Bedürfnisse noch das Selbstbewußtsein hinzukommen, welches sowohl für eine Welt von begehrenswerten Objekten als für eine Welt von erkennbaren Tatsachen unerläßliche Bedingung ist. Indem das Selbstbewußtsein Bedürfnisse erfährt, unterscheidet es diese von sich und macht sie zu Elementen eines begehrten Objektes. Insofern der Mensch seine eigenen Motive selbst hervorbringt, ist er ein freies Agens. Freiheit ist Selbstbestimmung. Freie Handlung bedeutet also nicht unmotivierte Handlung; denn es ist ja eben das bewußte Aufnehmen eines Bedürfnisses, welches dadurch zu einem Motiv wird, das die Freiheit des Handelns ausmacht. Jede bewußte Handlung wird zwar von einem Motiv determiniert, aber indem der Mensch jedesmal sein eigenes Motiv schafft, determiniert er sich selbst. Das Motiv als ein Resultat von den Umständen und dem Charakter des Menschen zu betrachten, ist zweideutig. Denn nur, wenn der Charakter, welcher mit dem Selbst eigentlich gleichbedeutend ist, auf die Umstände reagiert, können die letzteren das Motiv bestimmen, und der Charakter, als eine Reproduktion des unendlichen Bewußtseins, kann nicht von Umständen, die er nicht selber determiniert hat, determiniert werden. Die Handlung ist allerdings ein notwendiges Resultat des Motivs (alle Resultate sind ja notwendige Resultate), aber das Agens selbst ist nicht ein „notwendiges“ Agens in dem Sinne, daß es nicht umhin könnte, so zu handeln, wie es handelt.

Setzt nun die Möglichkeit aller menschlichen Handlungen, seien dieselben gut oder schlecht, den Begriff voraus, daß der unendliche Geist sich als menschliche Persönlichkeit reproduziert, wie unterscheidet sich eine gute von einer schlechten Handlung? Der Wille ist gut, antwortet Green, wenn das Motiv,

das er zu seinem eigenen gemacht hat, derart ist, daß die eigentliche Natur des Subjekts in der Realisierung dieses Motivs Selbstbefriedigung finden soll. Die eigentliche Natur des Menschen besteht nun darin, selbst bewußt, d. h. selbst und doch nicht selbst zugleich zu sein. Indem er aber den Gegensatz zwischen dem Selbst und dem Nicht-Selbst niemals völlig zu überwinden vermag, kann der Mensch seine eigene Natur niemals vollständig erfüllen. Das gleichzeitige Bewußtsein von möglicher Vollkommenheit und von seiner tatsächlichen Unvollkommenheit ist das Höchste, das er erreichen kann. Wenn er im Augenblicke des Handelns weiß, daß seine Handlung die beste ist, welche er tun kann, und doch zugleich, daß es eine bessere gibt, welche noch zu tun übrig bleibt; wenn er weiß, daß er durch seine Handlung sein Selbst realisiert und Selbstbefriedigung findet, und daß er doch weit davon entfernt ist, das zu sein, was er sein könnte, so ist seine Handlung gut. Dagegen ist seine Handlung schlecht, wenn er ihr Objekt als das für ihn einzig begehrenswerte Objekt und sich selbst, indem er jenes Objekt erreicht hat, als vollständig befriedigt betrachtet, wenn er sein tatsächliches mit seinem möglichen Selbst identifiziert und das erstere als ein Absolutes ansieht. Sowohl die Untugend als die Tugend ist also auf die Wirksamkeit derselben Tätigkeit zurückzuführen. Weil der Mensch sich seiner selbst als eines Zweckes an sich bewußt wird, geschieht es, daß er sein Selbst in irgend einem Objekt, sei es noch so trivial, zu finden vermag, und andererseits, daß kein Objekt, sei es noch so groß, ihm vollständige Befriedigung geben kann. Das beste Leben ist das, in welchem das Bewußtsein der möglichen Vollkommenheit am meisten wirksam ist. Oder, indem die selbstbewußte Vernunft sich im Menschen durch die Vorstellung von vollständiger Selbstbefriedigung durch vollständige Selbstaufopferung offenbart, kann man den Endzweck unseres moralischen Strebens als „das Leben nach der Vernunft“ bezeichnen.

Es ist der Theorie Greens wesentlich, daß das göttliche Prinzip sich in Personen als solchen und nicht in einer unpersönlichen Humanität realisiert. Allerdings hängt die Entwicklung der Persönlichkeit von der Gemeinschaft ab. Das soziale Leben verhält sich zu der Persönlichkeit, wie die Sprache sich zum Denken verhält. Aber das Volk oder der Volksgeist existiert nur in den Personen. Unser endgültiger moralischer Maßstab muß ein Ideal von persönlichem Wert sein. Der geistige Fortschritt der Menschheit ist ein Fortschritt des persönlichen Charakters zum persönlichen Charakter. Obwohl die vollständige Realisierung des Ideals für uns als unvollständige Wesen nicht möglich ist, liegen doch dem Begriff der menschlichen Entwicklung zwei Voraussetzungen zugrunde: 1. daß die Fähigkeiten, die allmählich in der Zeit realisiert werden, in dem unendlichen Geist ewig realisiert worden sind, und 2. daß der Endzweck der Entwicklung eine wirkliche Erfüllung der Fähigkeiten sein sollte, die der Prozess voraussetzt. Ein Zustand des Seins, in welchem die selbstbewußten Persönlichkeiten vernichtet oder als Mittel betrachtet wären, würde dieser zweiten Voraussetzung widersprechen. Die Idee, welche der gute Wille zu realisieren strebt, stellt sich uns als ein unbedingtes Gut dar und schreibt uns ein unbedingtes Gesetz vor, weil sie in Gott ewig realisiert ist.

Die Absicht von Greens „Principles of Political Obligation“ ist die moralische Funktion des Systems von den Rechten und den Verbindlichkeiten, welche der Staat dem einzelnen vorschreibt, zu untersuchen und den wahren Grund für politischen Gehorsam zu ermitteln. Soziale Institutionen besitzen nach ihm insofern moralischen Wert, als sie den Fähigkeiten des Willens und der Vernunft Realität verschaffen und ihre wirkliche Ausübung ermöglichen.

Edward Caird, *A Critical Account of the Philosophy of Kant*, 1877; *The Social Philosophy and Religion of Comte*, 1885; Hegel (*Blackwood's Phil. Classics*), 1888; *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*, 2 vols., 1889; *Essays on Literature and Philosophy*, 2 vols., 1892 (vol. II enthält Art. *Metaphysic*, abgedruckt aus *Encycl. Brit.* IX. Ed., vol. XVI, 1883, S. 79); *The Evolution of Religion* (*Gifford Lectures 1890—1892*), 2 vols., 1893; *Anselm's Argument for the Being of God*, *Journ. of Theological Studies*, I, 1899, S. 23; *Idealism and the Theory of Knowledge*, *Proc. of Brit. Acad.* 1, 1903; *St. Paul and the Idea of Evolution*, *Hibbert. J.* II, 1904, S. 1; *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers* (*Gifford Lectures. 1900—1902*) 2 vols., 1904; *The Influence of Kant on Modern Thought*, *Quar. R.* Oct. 1904, S. 420. Über ihn s. A. Seth in *Mind*, XV, 1890, S. 266 und R. Adamson in *Intern. Journ. of Ethics*, IV, 1894, S. 101.

Edward Caird, Master of Balliol-College zu Oxford, dessen zwei Werke über Kant die vollständigste Darstellung und vom Standpunkte des kritischen Idealismus aus die gründlichste Kritik des kantischen Systems in englischer Sprache liefern, sucht in seiner *Evolution of Religion* nachzuweisen, daß das religiöse Prinzip einen notwendigen Faktor im Bewußtsein als solchem bildet und in der einfachsten Erfahrungstatsache involviert ist. Der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt sei nur möglich durch das Bewußtsein der Einheit, in welcher jene entgegengesetzten Elemente enthalten seien. Das Innere und das Äußere können wir nur als in Beziehung zueinander und doch als verschieden voneinander erkennen. Ihre Synthesis setzt einen dritten Faktor, welcher höher als jedes von ihnen steht, notwendig voraus, von dessen Einheit sie die Manifestationen sind. Irgend ein Bewußtsein von dieser Einheit, sei es in einer noch so elementaren Form, bildet also einen stetigen Bestandteil der menschlichen Erkenntnis. Jedes vernünftige sei als solches ein religiöses Wesen, und ein gemeinsames Prinzip liege allen Religionen, trotz ihrer abweichenden äußeren Formen, zugrunde. Nicht als die bloße Negation des Endlichen sei das Unendliche aufzufassen. Vielmehr sei es das, in dem das Endliche enthalten sei, und durch das dieses erklärt werde. Ebenso wenig bildet das Unendliche bloß einen unbestimmten Hintergrund für das Endliche. Es ergibt sich vielmehr als ein selbstbestimmendes Prinzip, das sich in allen Formen des Endlichen, ohne seine Einheit mit sich zu verlieren, manifestiert. Gott muß gedacht, nicht bildlich vorgestellt werden, und die historische Entwicklung der Religion bietet zum großen Teil einen fortwährenden Kampf zwischen bildlichen Vorstellungen und den Forderungen des zugrunde liegenden Begriffes, den die ersteren ausdrücken wollen. Eine Evolutionstheorie ist demnach ein wesentlicher Faktor in der Religionsphilosophie Cairds. Eine objektive Religion, welche Gott nach dem Vorbild natürlicher Dinge oder Ereignisse auffaßt und ihre höchste Form in der hellenischen Mythologie erreicht, soll die erste Stufe in der geschichtlichen Entwicklung religiöser Anschauungen sein. Eine subjektive Religion, nach welcher Gott als im inneren Verhältnisse zu der menschlichen Seele, als ein moralischer Herrscher, wie beim Judentum, vorgestellt wird, bildet die zweite Stufe. In dem fundamentalen Prinzip des Christentums von einem Geist, welcher der Natur und dem Menschen immanent und doch denselben transzendent ist und die Natur zu einem Mittel für die Entwicklung des höheren seelischen Lebens macht, sind die einseitigen Auffassungen der beiden ersten Stufen überwunden.

Eine anziehende Darstellung der fundamentalen Begriffe der Religionsphilosophie Hegels, im Gegensatz zu empirischen und skeptischen Anschauungen, wird von John Caird (1820—1898, mehrere Jahre Prinzipal der Universität zu Glasgow und Bruder des eben erwähnten) in seiner *Introduction to the Philosophy of Religion*, 1880, neue Aufl. 1891 (deutsch von Ritter, Zürich 1893) gegeben. Er

konnte nicht diejenigen Theorien dulden, welche Glaube und Wissen einander gegenübersetzen, und bekämpfte zugleich die Bestrebungen, die Vernunft ihrer religiösen Inhalte zu entleeren, und die Versuche, die Vernunft, im vermeintlichen Interesse der orthodoxen Theologie, zu verneinen. Als Schriften von ihm sind zu erwähnen: *Sermons*, 1858; *Brahmanism and Buddhism*, 1882; *Mind and Matter*, 1888; *University Addresses*, 1898; *University Sermons*, 1898; *The Fundamental Ideas of Christianity* (with a Memoir by E. Caird), 1899. Über ihn s. T. H. Green, *Works*, Vol. III, Lond. 1888, S. 138; Henry Jones, *Principal Caird*, Glasg. 1898; R. M. Wenley, J. Caird, *New-World*, VII, 1898, S. 619.

F. H. Bradley, *Ethical Studies*, 1876; Mr. Sidgwick's *Hedonism*, An Examination of the main Argument of the Methods of Ethics, 1877; *The Principles of Logic*, 1883; *Appearance and Reality*, A Metaphysical Essay, 1893, 2 ed. 1897. In *Mind* sind von ihm folgende Arbeiten erschienen: Vol. VIII, 1883, S. 258, *Is Self-sacrifice an Enigma?* S. 415, *Is there such a thing as Pure Malevolence?* S. 573, *Sympathy and Interest*; Vol. IX, 1884, S. 286, *Can a man sin against Knowledge?* Vol. XI, 1886, S. 83, *On the Analysis of Comparison*; S. 305, *Is there any special Activity of Attention?* Vol. XII, 1887, S. 314, *On a feature of Active Attention*; S. 354, *Association and Thought*; S. 579, *Why do we remember forwards and not backwards?* Vol. XIII, 1888, S. 1, *On Pleasure, Pain, Desire and Volition*; S. 370, *Reality and Thought* (auch in *Appearance and Reality* enthalten); Vol. II, N. S. 1893, S. 83, 366 und 509, *On Prof. James' Doctrine of Simple Resemblance*; Vol. III, N. S. 1894, S. 373, *On the Failure of Movement in Dream*; Vol. IV, N. S. 1895, S. 1, *What do we mean by the Intensity of Psychical States?* S. 176, *On the supposed Uselessness of the Soul*; S. 225, *In what sense are Psychical States extended?* Vol. V, N. S. 1896, S. 464, *The Contrary and the Disparate*; Vol. VIII, N. S. 1899, *Some Remarks on Memory and Inference*; Vol. IX, N. S. 1900, S. 26, *A Defence of Phenomenalism in Psychology*; Vol. X, N. S. 1901, S. 437, *Some Remarks on Conation*; Vol. XI, N. S. 1902, S. 1, *On Active Attention*; ebd. S. 289, *On Mental Conflict and Imputation*; ebd. S. 437 u. Vol. XII, N. S. 1903, S. 145, u. Vol. XIII, N. S. 1904, S. 1, *The Definition of Will*; Vol. XIII, N. S. 1904, S. 309, *Truth and Practice*. In *Internat. Journ. of Ethics* sind folgende Arbeiten von ihm erschienen: IV, 1894, S. 269, *Some Remarks on Punishment*; V, 1895, S. 17, *The Limits of Individual and National Self-Sacrifice*; und in *Fort. Rev.* XLV, 1885, S. 811, *Evidences of Spiritualism*.

Über Bradley handeln: Henry Sidgwick, *Bradley's Ethical Studies*, *Mind* I, 1876, S. 545 (vgl. Bradley, *Mind* II, 1877, S. 122); Robert Adamson, *Bradley's Principles of Logic*, *Mind* IX, 1884, S. 122. S. W. Dyde, *Bradley's Principles of Logic*, *Journ. of Spec. Phil.* XVIII, 1884, S. 287 u. 399, XIX, 1885, S. 1. Bernard Bosanquet, *Knowledge and Reality*, A Criticism of Mr. F. H. Bradley's *Principles of Logic*, Lond. 1885 (vgl. Bosanquet in *Mind* X, 1885, S. 256. F. H. Bradley on Fact and Inference); James Ward, *F. H. Bradley's Analysis of Mind*, *Mind* XII, 1887, S. 564; Ders., *F. H. Bradley's Appearance and Reality*, *Mind* N. S. III, 1894, S. 109 (vgl. Bradley in *Mind* N. S. III, S. 232 und Ward S. 378); H. W. Carr, *On Mr. Bradley's Appearance and Reality*, *Proc. of the Aris. Socy.* II, No. 3, Pt. 1, 1894, S. 59; J. S. Mackenzie, *Mr. Bradley's View of the Self*, *Mind* N. S. III, 1894, S. 305; A. Sidgwick, *Mr. Bradley and the Sceptics*, *Mind* N. S. III, 1894, S. 336; Andrew Seth, *A New Theory of the Absolute*, *Contemp. Rev.* Nov. und Dec. 1894, S. 694 und 862; J. Royce, *Bradley's Appearance and Reality*, *Phil. Rev.* III, 1894, S. 212; John Watson, *The Absolute and the Time Process*, *Phil. Rev.* IV, 1895, S. 353 u. 486; J. B. Baillie, *Truth and History*, *Mind*, N. S. VII, 1898, S. 506; G. E. Moore, *The Nature of Judgment*, *Mind* N. S. 1899, S. 167; J. Royce, *The World and the Individual*, Vol. I, New York, 1900, S. 471 f.; S. H. Mellone, *The Nature of Self-Knowledge*, *Mind*, N. S. X, 1901, S. 318. Alfred Hodder, *The Adversaries of the Sceptic*, Lond. u. N. Y. 1901; H. Evans, *F. H. Bradley's Metaphysik*. Darstellung u. Beurtheilung, Lpz. 1902; G. F. Stout, *Alleged Self-Contradiction in the Concept of Relation*. A Criticism of Bradley's *Appearance and Reality*, Pt. 1 ch. III, *Proc. Aris. Soc.* N. S. II, 1902, S. 1. Ders., *Mr. Bradley's Theory of Judgment*, *Proc. Aris. Soc.*, N. S. III, 1903, S. 1. H. W. Carr, *Mr. Bradley's Theory of Appearance*, *Proc. Aris.*

Soc. N. S. II, 1902, S. 215; A. K. Rogers, *The Absolute as Unknowable*, Mind, N. S. XII, 1903, S. 35. F. C. S. Schiller, *On Preserving Appearances*, Mind, N. S. XII, 1903, S. 341. S. F. Mac Lennan, *Existence and Content*, Mind, N. S. XII, 1903, S. 78. H. V. Knox, *Mr. Bradley's Absolute Criterion*, Mind, N. S. XIV, 1905, S. 210.

F. H. Bradleys kritische Behandlung der Probleme der Logik und der Metaphysik führt zu Resultaten, die in einigen Beziehungen von denjenigen Greens und Cairds wesentlich abweichen. Die Grundlage seiner philosophischen Theorie findet sich in der Betrachtung des logischen Urteils in den *Principles of Logic*. Das Urteil als ein Element der Erkenntnis, als die Art, wie wir die Wirklichkeit auffassen, unterscheidet er ganz und gar von dem Urteil als einer psychischen Tatsache, wie es in der Psychologie angesehen wird. Logisch betrachtet, läßt sich ein Urteil als eine Qualifizierung der Wirklichkeit durch einen Begriff (idea) bezeichnen. Das Prädikat ist nicht ein psychisches Gebilde, sondern ein Teil des Inhalts der Wirklichkeit, welcher von seinem psychischen Vorgange losgelöst und zu einem Zeichen oder Symbole geworden ist. Mit Hinsicht auf die Wirklichkeit, welche den Charakter eines Substantivs trägt, ist das Prädikat ein Adjektiv, eine Eigenschaft, welche im Akte des Urteilens der Wirklichkeit zugeschrieben wird. Das Subjekt dagegen ist ohne Frage eine tatsächliche Existenz. Im Urteilen meint niemand eine Aussage über etwas anderes als über die Wirklichkeit zu machen oder etwas anderes zu tun, als ein „Daß“ durch ein „Was“ zu qualifizieren. In jedem Falle bildet die Wirklichkeit das Subjekt des Urteils, wenngleich die sprachliche Form des Urteils diesen Tatbestand oft verbirgt. Es folgt, daß Wahrheit und Wirklichkeit sich nicht decken. Wahrheit ist das Objekt des Denkens, und das Ziel der Wahrheit ist, die Wirklichkeit durch allgemeine Begriffe zu qualifizieren. Während die Wirklichkeit individuell und selbstexistierend ist, besitzt die Wahrheit, da sie mit dem Begriff zu tun hat, keines von diesen Kennzeichen. Indem das Prädikat stets ein „Was“ darstellt, welches nicht in Einheit mit seinem eigenen „Daß“ und deshalb an und für sich ein nicht Existierendes ist, kann das Denken niemals anders als lediglich ideell sein. Der Gegensatz zwischen Denken und Wirklichkeit, welchen Bradley auf diese Weise zu konstatieren versucht, gewinnt weitere Beleuchtung in seinem später erschienenen Werke, *Appearance and Reality*. Im ersten Teile dieses „metaphysischen Essay“ wird die Erscheinungswelt einer kritischen Untersuchung unterworfen, welche zu dem skeptischen Ergebnis führt, daß sie, an und für sich betrachtet, selbst sich widerspricht und unbegreiflich ist. Freilich besitzen Erscheinungen Existenz. Indem sie aber nicht unabhängig, nicht sich selbst enthalten, noch sich selbst erklären, gelangen wir zu hoffnungslosen Widersprüchen, wenn wir sie als an und für sich wirklich betrachten. Begriffe wie diejenigen von Dingen mit ihren Eigenschaften und Relationen, von Raum und Zeit, von Veränderung, Kausalität und Tätigkeit, durch welche wir das Universum zu verstehen versuchen, zeigen sich demnach als widerspruchsvoll, und infolgedessen können sie nur Erscheinungen sein. Denn Erscheinung ist ja das, was an und für sich genommen sich als sich selbst widersprechend erweist und daher nicht als solches von der Wirklichkeit gelten kann. Im zweiten Teil des Werkes macht Bradley einen konstruktiven Versuch, die Beschaffenheit der Wirklichkeit so aufzufassen, daß dadurch die Widersprüche der Erscheinungswelt ausgeglichen oder überwunden werden können. Aus der vorhergehenden Erörterung hat sich wenigstens ein Kriterium der Wirklichkeit ergeben. Absolute Wirklichkeit kann nämlich sich selbst nicht widersprechen, oder, positiv ausgedrückt, muß mit sich selbst übereinstimmen. Ein weiterer Schritt wird durch die Erwägung getan, daß, obwohl die Erscheinungswelt nicht an und

für sich wirklich sein kann, sie dennoch der Wirklichkeit angehören muß. Denn sie ist, und was ist, kann nicht außerhalb der Wirklichkeit fallen. Es folgt also, daß der Wirklichkeit der Charakter zukommt, alles Phänomene in einer harmonischen Form zu enthalten. Ferner, das Absolute ist nicht eine Mannigfaltigkeit vom unabhängigen Realen, sondern seine Unterschiede müssen in dem einen Ganzen harmonisch existieren. Das Absolute ist also ein Individuelles und ein System. Was bildet dann seinen konkreten Inhalt? Bradley antwortet mit einem Worte — Erfahrung. Sinnliche Erfahrung in ihrer Gesamtheit ist nach ihm die Wirklichkeit, und außer psychischer Existenz (Fühlen, Denken und Wollen) gibt es nichts. Das Absolute ist eine einzige und allumfassende Erfahrung, in welcher alle partiellen Verschiedenheiten in Übereinstimmung enthalten sind. Kein Gefühl oder Gedanke kann außer der Grenze jener Erfahrung liegen. Zu einer vollständigen Erkenntnis des Absoluten können wir nicht gelangen, jedoch sind uns aus unserer eigenen Erfahrung einige der Hauptmomente desselben begreiflich. In dem ursprünglichen Zustand des reinen Gefühls (feeling) besitzen wir die Erfahrung eines Ganzen, welche zwar Verschiedenheit enthält, welche aber doch nicht durch Relationen zersplittert wird. Eine solche Erfahrung wird von uns infolge ihrer Widersprüche sofort überwunden. Jedoch gewinnen wir dadurch den Begriff einer Totalerfahrung, in welcher Denken, Fühlen und Wollen noch einmal in Einem vereinigt werden, diesmal aber in einer absoluten Intuition, in welcher phänomenale Verschiedenheiten versinken, in einem Ganzen, welches den unmittelbaren Charakter des Gefühls besitzt und doch alle Unterschiede in sich enthält. Die Erfahrung ist nicht durch das Denken erschöpft. „Das Universum ist nicht ein Ballett von blutlosen Kategorien.“ Das Fühlen geht dem Denken und dem Unterschied zwischen Subjekt und Objekt voraus, und, wenn das Denken entstanden ist, bleibt es noch als ein Hintergrund, von welchem die Einheit und Kontinuität des Lebens des einzelnen abhängt. Hieraus läßt sich der Umstand erklären, daß im logischen Urteile das Subjekt teilweise außerhalb des Denkens fällt. Das Objekt des Denkens muß begrifflich sein, und kein Begriff enthält als solcher seine eigene Existenz in sich. Im Subjekt des Urteils ist immer eine Existenz enthalten, welche dem Prädikat nicht zukommt. Sonst würden Subjekt und Prädikat identisch sein, und das Denken als solches aufhören. Unsere Urteile können also niemals die vollständige Wahrheit erreichen: sie können nur mehr oder weniger gültig sein. Sowohl von der Wahrheit als von der Realität gibt es Grade, von welchen absolute Individualität der Maßstab ist. Endliche Dinge, d. h. Erscheinungen, sind in dem Absoluten nicht aufgelöst, sondern transformiert. Diejenigen Tatsachen und Wahrheiten, die am wenigsten Wiederanordnung und Zulage brauchen, um in das Absolute aufgenommen zu werden, nähern sich am meisten der Wirklichkeit und der Wahrheit an.

B. Bosanquet, *Knowledge and Reality*, 1885; *Introduction to Hegel's Philosophy of the Fine Arts*, 1886; *Logic, or the Morphology of Knowledge*, 2 vols., Oxon. 1888; *Essays and Addresses*, 1889; „In Darkest England“ on the wrong track, 1890; *A History of Aesthetic*, 1892; *The Civilization of Christendom and other Studies*, 1893; *Aspects of the Social Problem* (enthält Essays von Bosanquet u. a., herausg. von B.) 1895; *The Essentials of Logic*, 1895; *Psychology of the Moral Self*, 1897; *Companion to Plato's Republic*, 1895; *Rousseau's Social Contract* 1895; *The Philosophical Theory of the State*, Lond. 1899. Folgende Addresses to Arist. Soc.: *On an Essential Distinction in Theories of Experience*, 1894 (*Proc. of the Arist. Soc.*, Vol. III. No. 1, S. 1); *Time and the Absolute*, 1895 (*Ib.* Vol. III, No. 2, S. 3); *The Relation of Sociology to Philosophy*, 1896 (*Mind* VI, N. S. 1897, S. 1); *Hegel's Theory of the State*, 1897 (*Mind* VII, N. S. 1898, S. 1). In *Mind* ist auch von ihm *Social Automatism and the Imitation Theory*, Vol. VIII, N. S. 1899, S. 167. In *Monist*

II, 1891, S. 18, Will and Reason. In *Internat. Journal of Ethics* sind von ihm folgende Arbeiten: *Communications of Ethical Ideas as a function of an Ethical Society*, Vol. I, 1891, S. 79; *The Reality of the General Will*, Vol. IV, 1894, S. 308; *The Evolution of Religion*, Vol. V, 1895, S. 432. Im *Arch. f. syst. Philos.*, 1895 f., berichtet B. über „*Systematic Philosophy in the United Kingdom*“, 1893 ff. Über ihn s. E. E. C. Jones, *The Paradox of Logical Inference*, *Mind* VII, N. S. 1898, S. 205. W. R. Boyce Gibson, *The Relation of Logic to Psychology*, with special reference to the views of Bosanquet, *Proc. Aris. Soc. N. S.* III, 1903, S. 166. H. B. Thompson, *Bosanquet's Theory of Judgment*, in *Studies in Logical Theory*, Chicago, 1903.

Bernard Bosanquet (Prof. der Philos., St. Andrews) behauptet gegen Bradley, daß man die Wirklichkeit nicht als eine ideelle Konstruktion betrachten dürfe und doch zugleich von ihr Kennzeichen fordern, die denjenigen des Vorhandenseins in der sinnlichen Reihe gleichen sollten. Der Unterschied zwischen der Wirklichkeit und dem diskursiven Verfahren des menschlichen Denkens sei für uns ein Unterschied innerhalb der Welt unserer Erkenntnis. Die Welt, auf welche unsere Begriffe sich beziehen, und die wirkliche Welt sind eine und dieselbe Welt von verschiedenen Gesichtspunkten aus angesehen. Im ersteren Falle besteht sie aus isolierten, wenn auch bestimmten Inhalten, im letzteren aus Inhalten, die durch systematische Verbindung in einem einzigen zusammenhängenden Systeme bestimmt sind. Das Wirkliche kann nur erkannt werden, wenn es als ein System angesehen wird; das Erkannte kann nicht wirklich sein, ohne daß es durch sinnliche Erfahrung gesichert wird. Wie Bradley, ist Bosanquet auch der Ansicht, daß schließlich jedes Urteil sich auf die Wirklichkeit als ein Ganzes bezieht, meint aber, daß in jedem Urteil das endgültige Subjekt durch eine Wahrnehmung oder einen Begriff vertreten ist, welche etwas, das als wirklich angenommen wird, bezeichnen.

Eine erwähnenswerte Diskussion wurde durch Andrew Seths *Hegelianism and Personality*, Edinb. 1887, neue Aufl. 1893, und seine Artikel in *Phil. Rev.* Vol. I, 1892, S. 129, *Psychology, Epistemology and Metaphysics*, S. 504, *The Problem of Epistemology*, Vol. II, 1893, S. 167, *Epistemology in Locke and Kant*, S. 293, *The Epistemology of Neo-Kantianism and Subjective Idealism hervorge-rufen*. Seth (Pringle-Pattison) meint, daß, wenn Green das „Bewußtsein überhaupt“ in ein „allgemeines Bewußtsein“ umwandle, er eine logische Abstraktion hypostasiiere. Das Denken existiere nur im Denken eines Denkers; dem Denken per se könnten wir weder Existenz noch ursächliche Aktivität zuschreiben. Nach Seth sollen die Psychologie, die Wissenschaft der Bewußtseinsvorgänge als solcher, die Epistemologie, die Wissenschaft der Vorstellungen als Symbole oder Zeichen einer Realität, auf die sie sich beziehen, und die Ontologie, welche sich mit der Natur der Wirklichkeit als solcher beschäftigt, sorgfältig unterschieden werden. Der Hegelianismus begeht, wie er meint, den Fehler, Ontologie mit Epistemologie (oder Erkenntnislehre) zu verwechseln. Was die Epistemologie betrifft, so muß man einen Dualismus zwischen dem individuellen Bewußtsein und der trans-subjektiven Welt anerkennen, wenngleich ein Dualismus in der Erkenntnis keineswegs einen Beweis für metaphysischen Dualismus liefert. Vgl. A. Seth, *Man's Place in the Cosmos*, Edinb. und Lond. 1897, und *Two Lectures on Theism*, Lond. 1897. Henry Jones, Prof. der Moralphilosophie zu Glasgow (*Idealism and Epistemology*, *Mind*, N. S., II, 1893, S. 289 u. 457, vgl. von ihm *A Critical Account of the Philosophy of Lotze, The Doctrine of Thought*, Glasg. 1895), behauptet dagegen, daß, da die Annahme von „einer Welt von Vorstellungen“ zwischen Subjekt und Objekt unmöglich sei, eine Epistemologie von der Art, wie Seth meint, sich in eine Fiktion auflöse. Was existiert, sei eine Aufeinanderfolge von psychischen Operationen, d. h. Aktivitäten der Wirklichkeit, wie sie sich im

denkenden Subjekt und in den Bedingungen, die in und außer ihm sich befinden und sein Denken möglich machen, manifestieren. Es gibt Denker und gedachte Dinge, aber keine dritte Art von Existenzen. Siehe dagegen Seth, Hegelianism and its Critics, Mind III, N. S. 1894, S. 1. Vgl. D. G. Ritchie, Phil. Rev. 1, 1892, S. 265, What is Reality? (Kritik dagegen von F. C. S. Schiller in Phil. Rev. 1, S. 535, und Ritchies Antwort darauf Phil. Rev. II, 1893, S. 193), The Relation of Metaphysics to Epistemology, Phil. Rev. III, 1894, S. 14 (dagegen Seth, Phil. Rev. III, S. 568, Epistemology and Ontology); John Watson, Phil. Rev. II, 1893, S. 513, Metaphysic and Psychology (dagegen Seth, Phil. Rev. III, 1894, S. 56, Some Epistemological Conclusions). Vgl. auch S. H. Mellone, Mind III, N. S. 1894, S. 474, Psychology, Epistemology, Ontology, compared and distinguished; Phil. Rev. IV, 1895, S. 47, The Method of Idealist. Ethics; und Studies in Philosophical Criticism and Construction, Edinb. und Lond. 1897. Gegen Greens Auffassung der Willensfreiheit polemisiert James Seth, Prof. d. Moralphilosophie in Edinburg, Freedom as Ethical Postulate, Edinb. u. Lond. 1891, s. auch von ihm A Study of Ethical Principles, ebd. 1894, 6. ed. 1892. Er sucht Kants Postulate der praktischen Vernunft zu erweisen und stellt als Aufgabe des Menschen Selbstverwirklichung (self-realisation) hin und als oberste Regel: Sei eine Persönlichkeit (be a person).

William Wallace (1843—1897, Nachfolger Greens als Whyte Professor der Moralphilosophie zu Oxford) hat durch seine Übersetzungen der Werke Hegels, sowie durch seine Prolegomena zu denselben, wesentlich dazu beigetragen, die hegelsche Philosophie in England bekannt zu machen. Nach Wallace ist die Transzendentalphilosophie ein Versuch, das wahre Wesen und die wahren Dimensionen der Erfahrung zu verstehen und zu begreifen. Alle unsere besonderen Erfahrungen beruhen, meint er, auf der Totalität einer einzigen zugrunde liegenden Erfahrung, welche unbedingt und absolut ist. Die Philosophie könne nicht bestehen, ohne die Idee einer organischen Einheit des Ganzen zu bilden; jedoch sei in bezug auf diese Einheit die Mannigfaltigkeit nicht weniger bedeutend wie die Identität. Die Einheit ist eben nur eine Einheit in bezug auf eine Mannigfaltigkeit. Von Wallace sind folgende Werke erschienen: The Logic of Hegel, Oxf. 1873, 2. Aufl. (2 Bde.), 1892—1893; Epicureanism, Lond. 1880; Kant (Blackwoods Phil. Classics), Lond. 1882; The Life of Schopenhauer, Lond. 1890; Hegel's Philosophy of Mind, with five introductory Essays, Oxf. 1893; Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics, herausg. mit Einleitung von Edward Caird, Oxf. 1898. Über ihn s. B. Bosanquet in Mind VI, N. S. 1897, S. 287, und J. H. Muirhead, Fortnightly Rev., Vol. LXVII, 1897, S. 687.

James Ward, An Attempt to interpret Fechner's Law, Mind I, 1876, S. 452. A General Analysis of Mind, J. of Spec. Phil. XVI, 1882, S. 366. Objects and their Interaction, J. of Spec. Phil. XVII, 1883, S. 169. Psychological Principles, Mind VII, 1883, S. 153 u. 462, und XII, 1888, S. 45. Psychology, Encycl. Brit. IX. ed. 1886, S. 37. The Progress of Philosophy, Mind XV, 1890, S. 213. J. S. Mill's Science of Ethology, Inter. J. Eth. I, 1891, S. 446. Modern Psychology, A Reflection, Mind II, N. S. 1893, S. 54. Assimilation and Association, Mind II, N. S. 1893, S. 347 u. III, 1894, S. 509. Naturalism and Agnosticism (Gifford Lectures), 2 vols., Lond. 1899, 2te Aufl. 1903. Naturalism, Encycl. Brit. X. ed. XXXI, 1902, S. 87. Psychology (Supplementary Art.) Encycl. Brit. X. ed. XXXII, 1902, S. 54. On the Definition of Psychology, Brit. J. of Psychol. I, 1904, S. 3. The Present Problems of General Psychology, Phil. R., XIII, 1904, S. 603. Philosophical Orientation and Scientific Standpoints, Berkeley U. S. A., 1904. Mechanism and Morals (Adamson Lecture) Hibbert J. Oct. 1905, S. 79. Is Black a Sensation? Brit. J. of Psych. I, 1905, S. 407.

Über Ward handeln: A. Bain, Mr. James Ward's Psychology, Mind XI, 1886, S. 457 (vgl. Bain in Mind XII, 1887, S. 311). E. E. C. Jones, Dr. Ward's Re-

futation of Dualism, *Mind* N. S. IX, 1900, S. 356. A. E. Taylor, *Ward's Naturalism and Agnosticism*, *Mind*, N. S. IX, 1900, S. 244. D. G. Ritchie, *Nature and Mind*, *Phil. R.* IX, 1900, S. 241 (auch in *Phil. Studies*, Lond. 1905 enthalten). H. W. Carr, *The Theory of Subjective Activity*, *Proc. Aris. Soc.*, N. S. I, 1901, S. 191. C. S. Myers, *Naturalism and Idealism*, *Phil. R.* 1901, S. 463. Sir A. W. Rücker, *Presidential Address to British Assoc.* 1901. J. H. Poynting, *Physical Law and Life*, Hibbert J. I, 1903, S. 728.

James Ward (seit 1897 Prof. der Philosophie zu Cambridge) unternimmt in „*Naturalism and Agnosticism*“ eine durchgehende Kritik der materialistischen und skeptischen Weltanschauungen und sucht den Grund zu einem spiritualistischen Monismus zu legen. Die Erfahrung, meint Ward, ist die unmittelbar erlebte Realität, welche hauptsächlich als eine strebende Tätigkeit anzusehen ist; nicht das Wissen, sondern das Wollen ist ihre primäre und bestimmende Eigenschaft. Die rein begriffliche Betrachtung gewisser Bestandteile der unmittelbaren Wirklichkeit, wie sie in der Naturwissenschaft geübt wird, erscheint nach Ward sogar als eine künstliche Scheidung, die nur Abstraktionen, nicht aber reale Ergebnisse zustande bringt. Auf einem solchen rein begrifflichen Verfahren beruht die mechanische Weltansicht ganz und gar. An die Stelle der alten Atomistik setzt die moderne Mechanik ein System von Massenpunkten, welche keine einzige Eigenschaft der empirisch gegebenen Körper beibehalten. Angewandt auf die reale Welt seien diese mathematischen Begriffe durchaus von bloß hypothetischer Geltung; unbedingte mechanische Bestimmungen der Wirklichkeit erweisen sich deshalb als völlig unstichhaltig. Überall ist hier die ursprünglich qualitative in eine rein quantitative Auffassung übergegangen, nach welcher sogar Raum, Zeit und Bewegung zu Abstraktionen geworden sind. In der realen Welt kommen aber keine Ereignisse vor, die als schlechthin mechanisch sich betrachten lassen. Konkrete Tatsachen, bewußte Individuen, Zwecke und Werte, — diese machen die wesentlichen Bestandteile jener realen Welt aus und ihnen gegenüber bildet der Mechanismus eine Welt der Erscheinungen oder des Scheins, welche nur relative und nicht endgültige metaphysische Bedeutung besitzt. Mechanismus an und für sich ist chaotisch und widersinnig: erst durch geistige Macht treten Ordnung und Regelmäßigkeit hervor. Was wir in der wirklichen Welt finden, ist nicht ein Dualismus von Geist und Materie, sondern eine Dualität zwischen Subjekt und Objekt innerhalb der Einheit der Erfahrung. Der Ausdruck „Erfahrung“ hat aber eigentlich eine zweifache Bedeutung. Es gibt die Erfahrung eines bestimmten Individuums und auch die Erfahrung, welche durch intersubjektiven Verkehr (inter-subjective intercourse) zustande kommt. Die letzte, allgemeine Erfahrung oder Erfahrung überhaupt, ist eine Erweiterung unserer individuellen Erfahrung und mit unserer individuellen Erfahrung kontinuierlich. Jedes Individuum steht, was seine eigene Privat-Erfahrung betrifft, der objektiven Realität gegenüber. Denn seine Vorstellungen selber gelten ihm als Objekte und werden ursprünglich nicht von Objekten unterschieden. Der einfachste Erkenntnisakt setzt nun schon eine Gedächtnisfähigkeit voraus, und diese wiederum schließt in sich einerseits eine subjektive Aktivität und anderseits eine gewisse Verallgemeinerung der Vorstellungsinhalte. Infolge der gleichzeitigen Entwicklung des Erkennens und des Wollens gelangt das Individuum zum Anerkennen anderer Individuen, und erst durch intersubjektiven Verkehr bildet es den Begriff eines transsubjektiven Objekts. Indem das transsubjektive Objekt von irgend einem einzigen Individuum unabhängig zu sein scheint, nimmt man an, daß dasselbe von allen Individuen unabhängig ist. Im metaphysischen Sinne ist aber eine solche Annahme unberechtigt. Das Subjekt-Objekt-Verhältnis gilt sowohl für die allgemeine als für die individuelle Er-

fahrung. Das Subjekt der allgemeinen Erfahrung ist eins und kontinuierlich mit dem Subjekt der individuellen Erfahrung. Kant hat allerdings recht, wenn er eine synthetische Einheit der Apperzeption annimmt, nur ist es ein Fehler, irgend eine synthetische Einheit als möglich zu denken, welche die Beweggründe zum Handeln sowie das praktische Interesse an besonderen Dingen nicht in sich faßt. In dreierlei Art bezieht sich das Moment der Selbsttätigkeit, die sowohl intellektuelle als wollende Tätigkeit ist, auf den Begriff der Natur. Erstens ist die Einheit der Natur das ideale Gegenbild von der tatsächlichen Einheit jeder individuellen Erfahrung. Zweitens beruht der Begriff der Naturkausalität auf der Erfahrung einer aktiven Kausalität in unserem Bewußtsein selbst. Drittens stützt sich der Begriff der Regelmäßigkeit der Naturerscheinungen auf die Analogie der Regelmäßigkeit der menschlichen Handlungen. Der Begriff der Naturgesetze setzt das bürgerliche Recht schon voraus. Wenn also die Naturdinge nach den Bedingungen unseres Denkens und Wollens sich richten, so muß die Natur selbst teleologisch geformt werden. Indem es lediglich unsere Aktivität ist, durch die diese Aneignung der Natur zustande kommt, darf man sie als eine Bestätigung des idealistischen Standpunktes betrachten.

Auf einzelnen Gebieten sind insbesondere folgende Werke zu nennen: J. S. Mackenzie, *An Introduction to Social Philosophy*, Glasg. 1890, 2. ed. 1895; *A Manual of Ethics*, Lond., 4. ed. 1900. J. H. Muirhead, *The Elements of Ethics*, Lond. 1892, 2. ed. 1894. James Bonar, *Philosophy and Political Economy in some of their Historical Relations*, Lond. 1893. D. G. Ritchie, *Natural Rights. A Criticism of some Political and Ethical Conceptions*, Lond. 1895. An Bradley und Ward schließt sich ziemlich eng an A. E. Taylor, *Elements of Metaphysics*, Lond. 1903. S. auch sein *Problem of Conduct*, Lond. 1901. In A. M. Fairbairns *Philosophy of the Christian Religion*, Lond. 1902, findet sich ein Versuch, idealistische Grundgedanken mit Dogmen der orthodoxen Theologie zu verbinden. Vgl. *The Place of Christ in Modern Theology*, Lond. 1893. Eine populäre Darstellung der Philosophie Hegels liefert R. B. Haldane, *The Pathway to Reality*, Gifford Lectures, Vol. I, Lond. 1903, Vol. II, Lond. 1904. L. T. Hobhouse *The Theory of Knowledge, a Contribution to some Problems of Logic and Metaphysics*, Lond. 1896, ist das erste englische Buch, welches ausdrücklich über die Erkenntnislehre handelt. Gegen die Lehre Greens behauptet Hobhouse, daß die moderne Psychologie die Annahme einer sinnlichen Mannigfaltigkeit, die ursprünglich aus isolierten Elementen bestand, zurückgewiesen habe; deswegen könne man nicht mehr die Funktion des Denkens als diejenige einer unifizierenden Tätigkeit ansehen. Die Elemente der sinnlichen Mannigfaltigkeit sind nach Hobhouse schon miteinander verbunden; eine äußere Welt wird gegeben, wenn auch nicht als solche anerkannt, durch die sinnliche Wahrnehmung. Vgl. L. T. Hobhouse in *Mind*, N. S. VI, 1897, S. 145, *Some Problems of Conception*. Zu erwähnen sind hier die logischen und sonstigen Aufsätze von Rich. Lewis Nettleship in seinen *Philos. Lectures and Remains*, ed. by A. C. Bradley and C. R. Benson, Lond., 2 vols., 1897, neue A. 1901.

§ 60. Im Gegensatz zu dem Idealismus, welchen der vorige Paragraph in seinen einzelnen Gestalten verfolgte, hat eine philosophische Richtung sich geltend gemacht, die nach ihrem vorherrschenden Charakter als Realismus bezeichnet werden muß. Zwei Denker kommen hier hauptsächlich in Betracht. Shadworth H. Hodgson gründet seine Metaphysik auf eine subjektive Analysis der Erfahrung, wobei alles

bloß hypothetische Annahmen ausgeschlossen sein soll. Er sucht die Erfahrung in ihre letzten Elemente aufzulösen und die primitivsten Kombinationsweisen dieser Elemente zu bestimmen, sowie die Art und Weise, wie sich auf ihrem Grunde die komplexe Vorstellung der äußeren materiellen Welt aufbaut. Als Resultat jener Analysis sieht Hodgson sich genötigt, die Existenz materieller Tätigkeiten anzunehmen, die das Auftreten der Bewußtseinsvorgänge bedingen. Von idealistischen Anschauungen ging wenigstens aus Robert Adamson, hat sich aber allmählich von diesem Standpunkt entfernt und in seinen späteren Werken eine Art kritischen Empirismus ausgebildet. Natur und Geist sind nach ihm nicht selbständige Realitäten. Beide bilden koordinierte Bestandteile einer systematischen Wirklichkeit, die sich in einem fortwährenden Prozesse der Veränderung befindet. In der Psychologie bekämpft Adamson die Theorie einer ursprünglichen Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt. Nicht ein Subjektives oder Objektives sind von vornherein als selbständige Erscheinungen gegeben, sondern ein undifferenziertes Ganzes, aus dem sich erst durch ziemlich verwickelte psychische Prozesse die Scheidung eines Subjektiven und eines Objektiven entfaltet.

S. H. Hodgson, *Time and Space*, 1865; *The Theory of Practice*, 2 vols., 1870; *The Philosophy of Reflection*, 2 vols. 1878 (erstes Kapitel in *Mind* 1, 1876, S. 67, 223 u. 351 u. d. T. *Philosophy and Science* enthalten); *Outcast Essays and Verse Translations*, 1881; *The Metaphysic of Experience*, 4 vols. 1898. Aristotelian Society Addresses: *Philosophy in relation to its History*, 1880; *The Practical Bearing of Speculative Philosophy*, 1881; *The Method of Philosophy*, 1882; *The Two Senses of Reality*, 1883; *The Relation of Philosophy to Science, Physical and Psychological*, 1884; *Philosophy and Experience*, 1885; *Reorganisation of Philosophy* 1886; *The Unseen World*, 1887; *Common Sense Philosophies* 1888 (*Proc.* Vol. 1, No. 2, 1889, S. 5); *What is Logic?* 1889 (*Ib.* Vol. 1, No. 3, Pt. 1, S. 1); *The Laws of Association*, 1890 (*Ib.* Vol. 1, No. 4, Pt. 1, 1891, S. 1); *Matter*, 1891 (*Ib.* Vol. II, No. 1, Pt. 1, 1892, S. 3); *Mind*, 1892 (*Ib.* Vol. II, No. 2, Pt. 1, 1893, S. 1); *The Conception of Infinity* 1893 (*Ib.* Vol. II, No. 3, Pt. 1, 1894, S. 1). Auch in *Proc. of the Arist. Socy.*, Vol. I, No. 1, 1888, S. 5. *Is Mind Synonymous with Consciousness?* Vol. II, No. 1, Pt. 2, 1892, S. 52, *The Philosophical Pons*; N. S. Vol. I, 1901, S. 45, *The Conception of Cause and Real Condition* (auch in *Bibliothèque de Congrès intern. de Phil.* 1900, u. d. T. *Les notions de cause et de condition réelle*); S. 90, *The Substance-Attribute Conception in Philosophy*; S. 220, *The Conscious Being*; Vol. III, 1903, S. 47, *Time, Necessity, Law, Freedom, Final Cause, Design in Nature*; Vol. IV, 1903, S. 1, *Method in Philosophy*; S. 53 *Reality*. — In *Mind* sind von ihm folgende Arbeiten erschienen: Vol. II, 1877, S. 118; *Kant's Analytic and Synthetic Judgments*; Vol. IV, 1879, S. 500, *On Causation*; Vol. V, 1880, S. 226, *On Free will*; Vol. VI, 1881, S. 31 u. 173, *C. Renouvier's Philosophy: Logic—Psychology*; Vol. VIII, 1883, S. 92, *Subjectivity in Philosophy*; Vol. IX, 1884, S. 48, *The Metaphysical Method in Philosophy*; Vol. X, 1885, S. 532, *Free will and Compulsory Determinism*; Vol. XI, 1886, S. 478 *Illusory Psychology* (vgl. Vol. XII, 1887, S. 314); Vol. XII, 1887, S. 423, *Subject and Object in Psychology*; Vol. XIII, 1888, S. 153, *On the Conditions of a True Philosophy*; Vol. XVI, 1889, S. 161, *Free will: An Analysis*; N. S. Vol. VIII, 1899, S. 433, *Psychological Philosophies*. Über ihn s. A. Main, Hodgson on G. H. Lewes's view of Philosophy, *Mind* 1, 1876, S. 292. Ders., Hodgson on »Cogito ergo sum«, *Mind* II, 1877, S. 126 (vgl. Hodgson S. 128). Carveth Read, *The Philosophy of Reflection*. *Mind* V, 1880, S. 60. G. F. Stout, *The Philosophy of Mr. Shadworth Hodgson*, *Proc. of the Arist. Socy.*, Vol. 2, No. 2, Pt. II,

S. 107 (vgl. Hodgson in *Mind* III, N. S. 1894, S. 208, *Reflective Consciousness*). H. W. Carr, *On Shadworth Hodgson's Metaphysic of Experience*, *Mind*, N. S. VIII, 1899, S. 383. A. Penjon, *S. H. Hodgson's Metaphysic of Experience*, *Rev. Phil.* 1899. J. S. Mackenzie, *The Metaphysic of Experience*, *Intern. J. of Ethics*, IX, 1899, S. 379. J. Watson, *The Metaphysic of Experience*, *Phil. Rev.* VIII, 1899, S. 513. F. De Sarlo, *La metafisica dell' esperienza dell' Hodgson*, *Rivista Filo.* III, 1900. G. F. Stout, *Perception of Change and Duration*, *Mind*, N. S. 1900, S. 1 (vgl. Hodgson S. 240). Lionel Dauriac, *Shadworth Hodgson*, *L'année phil.* 1901, S. 147.

Shadworth H. Hodgson ist allerdings von Kant ausgegangen, hat sich aber schon zeitig von ihm entfernt und den Grundgedanken, wie er meint, der ganzen kritischen Philosophie, die Unterscheidung von Subjekt und Objekt, aufgegeben. Er verlangt, daß die streng erfahrungsmäßige Methode (welche nicht mit der empirischen zu verwechseln sei) wieder aufgenommen werde, um eine sichere Grundlage für die Metaphysik zu schaffen, und stellt die Forderung, man müsse rein subjektive Analyse der Bewußtseinsinhalte vornehmen, um durch ein voraussetzungsloses Verfahren die Fehler, welche Kant machte, zu vermeiden. Der Grundfehler Kants und seiner Nachfolger ist, nach Hodgson, daß sie es für selbstverständlich halten, den Verstand oder die Vernunft als eine Art Tätigkeit oder Kraft zu betrachten. Einen derartigen Begriff, der keineswegs einfach ist, dürfe man aber nicht von vornherein benutzen: Sei die Erkenntnis selbst eine synthetische Aktivität, so müßte dies sich erst als Resultat einer sorgfältigen Untersuchung der Bewußtseinszustände ergeben. Demgemäß bestehe die erste Aufgabe der Metaphysik darin, die gewöhnliche Erfahrung in ihre ursprünglichen Bestandteile zu zerlegen und die Grundformen der Verbindung derselben zu ermitteln.

Als Gegenstand der Analyse nimmt Hodgson zunächst ein gegenwärtiges Bewußtseinsmoment an und schließt von dem zu analysierenden alles aus, worin Begriffe von Genesis und Verursachung vorkommen; denn diese sind offenbar nicht unmittelbare Erfahrungen, sondern abgeleitete Gedanken. Ein solches ursprüngliches Moment bildet z. B. eine einzige Wahrnehmung. Was den Inhalt derselben betrifft, so können wir unterscheiden 1. eine gewisse Sinnesqualität, 2. eine gewisse zeitliche Dauer und 3. eine gewisse Beziehung zu anderen vorhergehenden und begleitenden Vorstellungen. Was dieselbe als Bewußtseinsvorgang betrifft, so bemerken wir noch einmal die nämlichen Elemente und erkennen auch, daß die Erinnerung (lediglich aber als die Fähigkeit des Behaltens betrachtet), dem Elemente der Dauer zugrunde liegt. Geht man nun zu einer Sukzession von zwei Wahrnehmungen über, so kommt bei der Erfahrung ein neuer Faktor zur Geltung. Denn, wenn in einer Aufeinanderfolge C D, C als Erinnerungsbild in dem Augenblick auftritt, in welchem D wahrgenommen wird, so ist C zu einem Objekt des Bewußtseins geworden. Die Bezeichnung „Objekt“ bedeutet eben, daß die Vorstellung, in der es vorkommt, ein Rückwärtsgehen in der Ordnung der Zeit ist auf etwas, welches schon vorgestellt und seinem Wesen nach mit einem vorhandenen Erinnerungsbilde identisch ist. In der Objektivierung der Bewußtseinsinhalte besteht das Wahrnehmen überhaupt, und die Objektivierung vollzieht sich durch den rückgängigen Verlauf des Wahrnehmens, als einer Art des Erkennens. Nur insofern das Wissen durchaus ein Prozeß der Reflexion ist, d. h. ein Prozeß, welcher von dem gegenwärtigen Zeitpunkte zurückgezogen wird, kommt ihm die Objektivität zu. Man braucht also das Denken nicht, um, wie bei Kant, die Beziehung auf Objekte zu ermöglichen; schon im reflektiven Charakter des Bewußtseins überhaupt wird das entscheidende Moment gegeben.

In jedem Objekte des Erkennens, sogar in jedem Bewußtseinsinhalte, lassen sich die untrennbaren Elemente, Zeit und Empfindung, aufzeigen. Es gibt aber eine große Menge von Vorstellungen, die auch räumliche Eigenschaften besitzen. Mit den Tast- und Gesichtsempfindungen wird das Element der Ausdehnung von zwei Dimensionen unmittelbar verbunden: die bekannten Gesetze der Assoziation reichen aus, die Vorstellung der dritten Dimension zu erklären. Schritt für Schritt mit der Entfaltung der Assoziation entwickeln sich auch im Bewußtsein die Gefühle der Aufmerksamkeit, des Begehrens, des Denkens, des Wollens, welche alle das gemeinsame Element des Strebens in sich fassen. Im allgemeinen läßt sich das letztere als das Gefühl der Spannung beschreiben, das in dem Falle sich einstellt, wo ein neuer und unbekannter Eindruck in dem bestehenden Vorstellungszusammenhang auftritt. Es ermöglicht zunächst die Vorstellung von zukünftiger Zeit, im Gegensatz zu den Vorstellungen von Vergangenheit und Gegenwart; das Streben ist stets ein Zustand der Erwartung und verbindet in sich die beiden Richtungen der Zeit. Wenn das Streben einem Vorstellungsinhalte sich absichtlich zuwendet, um denselben mit anderen Vorstellungsinhalten in Übereinstimmung zu bringen, so wird die Stufe des Denkens erreicht und es findet ein vergleichender und beziehender Prozeß im Bewußtsein statt. Begriffe und Urteile sind Resultate des Triebes die Anzahl von Vorstellungsinhalten zu ordnen, zu vereinfachen und zu beherrschen: es gilt hier das Gesetz der Sparsamkeit, welches dem Prinzip des kleinsten Kraftaufwandes in der Naturwissenschaft entspricht. Durch eine eingehende Erörterung sucht Hodgson nachzuweisen, wie aus diesen Elementen und vermöge dieser Hilfsmittel die Erkenntnis von körperlichen Gegenständen in einer Außenwelt verschafft wird.

Zuerst unterscheidet das reine Erkennen gar nicht zwischen Vorstellung und materiellem Objekt und ebensowenig zwischen materiellem Objekt und wissendem Subjekt, welches als Träger der Vorstellungen angesehen wird. Erst infolge der Differenzierung innerhalb des Bewußtseins selber zwischen reinen Erinnerungsbildern und direkten Sinnesvorstellungen finden jene weiteren Bestimmungen statt. Wenn eine auf Erinnerungsvorstellungen gegründete Erwartung sich als trügerisch erweist, so wird das Moment gegeben, welches zu der Unterscheidung zwischen Vorstellungen und vorgestellten Dingen führt. Allmählich werden die Vorstellungen überhaupt in demjenigen Objekte lokalisiert werden, das in allen Veränderungen konstant bleibt, nämlich in dem Leib, und die Vorstellung des Leibes als eines materiellen Objekts in stetigem Verhältnis mit anderen materiellen Objekten bildet den Übergang zum Begriff einer Außenwelt, unabhängig von den Vorstellungen, sowie zum Begriff eines individuellen Subjekts, das als Träger der Vorstellungen in dem Leib wohnt. Kurz, materielle Dinge einerseits, psychische Vorgänge anderseits ergeben sich als die beiden großen Klassen von existierenden Objekten, in welche die Welt der Erfahrung sich gliedert.

Es tritt hiermit ein Resultat hervor, das für die Philosophie Hodgsons von grundlegender Bedeutung sein soll. Das Bewußtsein läßt sich nämlich von zweierlei Gesichtspunkten aus betrachten. Es ist sowohl ein Erkenntnisprozeß als ein Existierendes, und die beiden Gesichtspunkte sind durchaus verschieden. Der *Ordo Cognoscendi* ist reflektiv, seine Richtung ist von der Gegenwart zur Vergangenheit; der *Ordo Existendi* ist vorwärtsgehend, seine Richtung ist von der Gegenwart zur Zukunft. Stellt man nun die Frage „wie entsteht das Bewußtsein?“ so meint Hodgson, dies ist eine Frage, die das Bewußtsein als ein Erkennen gar nichts angeht. Auf keinerlei Weise läßt sich das Wesen des Bewußtseins als ein Erzeugnis betrachten. Es steht auf seinem eigenen Boden, und selbst Gott konnte es nicht verursachen. Eine Sinnesqualität z. B. als solche kann nie

die Wirkung einer Ursache sein, sei die letztere entweder von physischer oder psychischer Art. Nur in bezug auf das Bewußtsein als ein Existierendes hat die genannte Frage irgend welchen Sinn. Ein Bewußtseinsvorgang tritt allerdings zu einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Umständen hervor, und die Bedingungen seines Geschehens lassen sich finden. Die Fragen *τι ἐστι* und *πᾶς παρὰγινεται* beziehen sich also auf ganz und gar verschiedene Dinge: die erste betrifft das Sein (whatness) und gehört der Metaphysik an, die zweite betrifft die Existenz (thatness) und gehört der Psychologie an.

Infolgedessen will Hodgson den Begriff „wirkliche Bedingung“ (real condition) an Stelle des alten Begriffes „Ursache“ setzen. Eine wirkliche Bedingung ist ein Ereignis, welches notwendig ist für das Geschehen eines anderen Ereignisses und bedeutet nicht, wie in manchen Fällen die Bezeichnung Ursache, das, welches etwas anderes macht oder erzeugt oder wirkt. In der Welt der Erfahrung findet Hodgson wirkliche Bedingungen nur in der Materie. Es ergibt sich aus der metaphysischen Analyse, daß das Bewußtsein nicht eine Tätigkeit ist. Mithin kann es nicht eo ipso die Vorstellungen einer Außenwelt aus sich selbst hervorbringen. Die Bewußtseinsvorgänge enthalten nicht den Grund ihres eigenen Entstehens als Ereignisse in sich: sie sind stets von physischen Vorgängen abhängig. Die Materie dagegen, wenn man sie als eine Wirklichkeit betrachtet (und Hodgson sieht sich genötigt, die Wirklichkeit der Materie anzunehmen), faßt einen Zusammenhang von Teilen ad intra in sich, sowie eine Ausschließung von Teilen ad extra. Mit anderen Worten, die Erfüllung des Raumes läßt sich nicht anders als eine Ausübung von Kraft denken. Und die Kraft, als eine Art von Bewegung, ist eben eine wirkliche Bedingung von physischen und auch, wie Hodgson meint, die einzig wirkliche Bedingung, die wir kennen, von psychischen Ereignissen. Doch wird sie lediglich *conditio existendi*, nicht *conditio essendi*: sie erklärt nicht, warum die und die Arten von Gefühlen sind, nur warum sie hier und jetzt im Bewußtsein entstehen. Die Materie ist also sowohl eine Bedingung als ein Bedingtes (denn ein Teil der Materie bedingt einen anderen Teil): das Bewußtsein ist nur ein Bedingtes, nie eine Bedingung weder von psychischen noch von physischen Vorgängen. Das Gesetz der Erhaltung der Energie bleibt unberührt.

Außer dem analytischen kennt Hodgson auch einen konstruktiven Teil der Philosophie. Ihren Gegenstand bildet die unsichtbare Welt, die mit der sichtbaren Welt kontinuierlich sei und wie diese von phänomenaler und nicht noumenaler Beschaffenheit. Wir können nicht die materielle Welt als eine unbedingte ansehen, denn die zusammengesetzte Beschaffenheit der Materie als einer wirklichen Bedingung zwingt uns, einen Grund dieser Zusammensetzung zu suchen. Demnach sind wir genötigt anzunehmen, daß sie aus Bedingungen entstanden sei, die nicht materiell sind. Auch von seiten des moralischen Bewußtseins werden wir zu demselben Resultat geführt. Denn die Materie bedingt das Geschehen der moralischen Motive und auch derjenigen Form des praktischen Lebens, die wir das Gewissen nennen. Wenn wir unser Handeln in Übereinstimmung mit dem ethischen Ideal bringen, so können wir nicht umhin, die Idee der vollständigen Realisierung dieser Übereinstimmung vorzustellen. Theoretisch diese Idee zu begründen, vermögen wir allerdings nicht: doch ist eine praktische Begründung möglich und nicht weniger vertrauenswert. Nach Hodgson ist Gott, als höchstes Ideal, der belebende Geist sowohl der sichtbaren als der unsichtbaren Welt.

Mit der psychologischen Lehre Hodgsons vgl. William Cyples, *An Inquiry into the Process of Human Experience*, attempting to set forth its lower Laws, with some hints as to the higher Phenomena of Consciousness, Lond. 1880. Hodg-

sons Lehre von der unsichtbaren Welt ist in mancher Beziehung derjenigen von James Hinton (1822—1875) ähnlich. Hinton's Werke sind folgende: *Man and his dwelling place*, 1859; *Life in Nature*, 1862; *The Mystery of Pain*, 1866; *Chapters on the Art of Thinking* (hrsg. mit Einleitung von S. H. Hodgson) 1879; *Philosophy and Religion*, 1881; *The Law-Breaker and the Coming of the Law*, 1884. Vgl. C. Haddon, *The Larger Life*, *Studies in Hinton's Ethics* 1886.

Robert Adamson, Roger Bacon, *An Address*, 1876 (vgl. Art. Roger Bacon, *Encycl. Brit.* III, 1875, S. 218); *On the Philosophy of Kant* (Shaw Fellowship Lectures), Edinb. 1879 (deutsch von C. Schaarschmidt, Lpz. 1880); *Fichte* (Blackwood's Phil. Classics), 1881; *The Development of Modern Philosophy*, with other Lectures and Essays, ed. by W. R. Sorley, 2 vols., Lond. u. Edinb. 1903 (enthält vollständige Bibliographie). Mehrere Artikel in *Encycl. Brit.* IX, ed., von welchen die folgenden die bedeutendsten sind: Vol. III, 1875, S. 200, Francis Bacon; Vol. III, S. 532, Belief; Vol. V, 1876, S. 221, Category; Vol. XII, 1881, S. 346, Hume; Vol. XIII, 1881, S. 844, Kant; Vol. XIV, 1882, S. 780, Logic. In Mind sind von ihm außer früher erwähnten Abhandlungen, Vol. I, 1876, S. 145, Schopenhauer's Philosophy; Vol. X, 1885, S. 100, Lotze's Logic; Vol. X, S. 573, Lotze's Metaphysics; Vol. XIV, 1889, S. 66, Riehl on Philosophical Criticism. Vgl. auch *Ethical Democracy*, Edited by S. Coit, Lond. 1900, S. 212, *Moral Theory and Moral Practice*.

Über Adamson s. Henry Jones, *The late Professor Adamson*, *Mind*, N. S. XI, 1902, S. 431. R. Latta, *Adamson's Development of Modern Philosophy*, Hibbert J. I, 1903, S. 806. G. Dawes Hicks, *Prof. Adamson's Philosophical Lectures*, *Mind*, N. S. XIII, 19, S. 72.

Robert Adamson (geb. 1852 zu Edinburgh, 1876 Prof. der Philosophie in Owens College, Manchester, 1893 Prof. der Logik zu Aberdeen, 1895 Prof. der Logik zu Glasgow, gest. 1902) stellt es als eine unerläßliche Forderung hin, wenn wir unser Erkennen in Zusammenhang und System bringen und, soweit es uns gegeben sein mag, die Bedeutung des Weltalls verstehen wollen, daß wir das Problem so wieder aufnehmen müssen, wie es aus Kants Händen kam. Die Frage, wie synthetische Urteile a priori möglich seien, muß gegenwärtig in ihrer allgemeinsten Form wiederholt werden. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß die kantische Lösung eine befriedigende ist. Gibt man zu, daß das Ego als ein Individuelles die Erfahrungswelt nicht erzeugt hat, so bedeutet dies nicht, daß das Ego eine reine Einheit ohne Elemente des Unterschieds ist. Denn in dem einen Falle haben wir das Ego als ein Objekt der Erfahrung, in dem anderen als die Bedingung der Erfahrung betrachtet. Im letzteren Sinne ist seine Mannigfaltigkeit ebenso bedeutend als seine Einheit. Unverkennbar tritt aber bei Kant die Tendenz hervor, das transzendente Ich als identisch mit dem konkreten empirischen Subjekt anzusehen. Abgesehen von anderen unübersteiglichen Schwierigkeiten, führt diese Denkweise zu Resultaten hin, die vom psychologischen Standpunkt aus nicht aufrecht erhalten werden können. Völlig unmöglich ist es, daß die primäre, einfachste Art der Unterscheidung zwischen subjektiven Vorstellungsinhalten und einem Objekte diejenige höchst entwickelte Form annimmt, welche Kant als das Korrelat des Verstandes bezeichnete. Als ein ursprüngliches Datum ist Kants objektive Einheit des Bewußtseins ganz und gar undenkbar. Auch heißt es einen psychologischen Irrtum begehen, wenn man das Denken aus dem Selbstbewußtsein ableitet. Denn das Selbstbewußtsein ist selbst ein Produkt der geistigen Entwicklung und kommt erst vermitteltst begrifflichen Denkens zustande. Bei Kant werden Bewußtsein und Erfahrung in ein falsches Verhältnis gestellt. Der Verstand macht nicht die Erfahrung möglich: vielmehr macht erst die Erfahrung den Verstand möglich. Die Einheit des Bewußtseins ist nicht von Anfang an fest

und fertig da, um der Erfahrung objektive Bedeutung zu geben: nur durch die Erkenntnis einer objektiven Welt ist die Einheit des Bewußtseins selbst möglich. Gegen die idealistische Ansicht, daß die Erkenntnis das Bewußtsein nicht überschreiten könne, behauptet Adamson, daß, wenn Bewußtsein durch objektive Merkmale als eine Reihe von psychischen Tatsachen betrachtet wird, alle Erkenntnis es überschreitet. Zwei Prinzipien, die er zu erweisen sucht, legt Adamson seiner Erkenntnislehre zugrunde. Erstens, wenn wir zwischen dem Akt des Vorstellens und dem Vorstellungsinhalte unterscheiden, so bedeutet dies nicht eine Unterscheidung zwischen zwei existierenden Tatsachen. Es kommt hier bloß eine existierende Tatsache in Betracht, der Akt nämlich des Vorstellens. Der Vorstellungsinhalt ist nicht als solcher ein Existierendes, sondern nur eine Art, wie das Subjekt seine Erfahrung bestimmt und organisiert. Zweitens, Bewußtseinszustände haben nicht für ihre Objekte ihren eigenen Modus der Existenz. Sie sind nicht Objekte, die wir erkennen; sie sind Mittel, durch welche wir erkennen. Die erkannten Objekte, oder, in kantischer Ausdrucksweise, Erscheinungen, sind aber nicht ein *tertium quid* zwischen dem erkennenden Subjekt und der Wirklichkeit; ihnen kommt, wie gesagt, im eigentlichen Sinne des Wortes Existenz nicht zu. Sie sind vielmehr Arten, wie wir die Wirklichkeit in fragmentarischer Weise auffassen. Der Grundfehler der idealistischen Systeme ist nach Adamson, daß sie Bewußtseinszustände und Bewußtseinsinhalte für identisch halten und deshalb Wahrheit und Existenz als eins betrachten. Ebenso entschieden verwirft Adamson die mechanistische Weltansicht. In mancher Hinsicht sind die höchsten metaphysischen Begriffe des Materialismus und des Idealismus in Übereinstimmung. Der Atomismus z. B. setzt ohne weiteres voraus, daß das Merkmal der Unveränderlichkeit, welches zweifellos den Denkinhalten angehört, auch als ein Merkmal der existierenden Atome angenommen werden muß. Dies ist aber eine Annahme seitens unseres Wissens ohne jeden Grund und ohne jede Berechtigung.

Adamson also will die Wirklichkeit weder als Geist noch als Mechanismus auffassen. Die reale Welt, behauptet er, ist ein einheitliches System, von welchem das geistige Leben und materielle Dinge einseitige Manifestationen sind. Eine absolute Kluft zwischen Natur und Geist läßt sich nicht metaphysisch denken. Überall in der Natur finden wir qualitative Eigenschaften, welche von gewissen quantitativen Bedingungen abzuhängen scheinen. Es ist wohl denkbar, daß in dem Prozesse der realen Veränderung eine besondere Zusammenstellung von materiellen Bedingungen den Charakter besitzt, den wir psychisches Leben nennen. Allerdings können wir nicht einsehen, wie aus jenen Bedingungen das Psychische zustande kommt. Aber ebensowenig können wir die Entstehungsweise irgend einer qualitativen Verschiedenheit in der Natur einsehen, und doch denken wir dieselbe als durch solche Bedingungen bestimmt. Immerhin muß daran erinnert werden, daß wir den Naturmechanismus nicht in seiner Vollkommenheit begreifen, — denn als eine endgültige Erklärung ist die rein quantitative Auffassung desselben durchaus ungenügend, — und daß der Naturmechanismus selbst in seiner Vollkommenheit nicht die Totalität der Wirklichkeit ausmachen kann. Auf jeden Fall bildet das geistige Leben, einerlei wie es entstanden ist, einen wesentlichen Bestandteil der ganzen Wirklichkeit, und weder Natur noch Geist existiert in derjenigen Selbstständigkeit, die unser trennendes Denken verlangt.

In der Ethik ist Adamson der Meinung, daß der Begriff eines höchsten Guts, sei dasselbe als die größte Summe der Glückseligkeit oder als die Vollkommenheit des menschlichen Wesens aufgefaßt, eine konkrete Kenntnis für die Leitung des menschlichen Handelns gar nicht liefern könne. Im Gebiete des praktischen Lebens ist es unmöglich, die Methode des Folgerns aus einem all-

gemeinen Prinzip anzuwenden, und in dieser Beziehung ist es gleichgültig, ob das allgemeine Prinzip als dem sittlichen Bewußtsein ursprünglich gegeben oder als aus der Erfahrung gewonnen angesehen werde. Die Einheit in der Vorstellung des moralischen Lebens, welche ein derartiger Begriff verschafft, ist eine rein formale Einheit, — d. h. sie geht über die Inhalte, die von ihr in Verbindung gebracht werden, nicht hinaus. Nur durch Reflexion über das, was in der sittlichen Erfahrung schon enthalten sei, lasse sich eine Vorstellung eines moralisch besseren Zustandes bilden. Übrigens würden Ideale keineswegs auf das praktische Leben beschränkt: das Denken und das psychische Leben überhaupt seien Prozesse der Idealisierung.

In einer Reihe von scharfsinnigen Aufsätzen (Freedom, Mind N. S. VII, 1898, S. 179; The Nature of Judgment, ebd. VIII, 1899, S. 176; Necessity, ebd. IX, 1900, S. 289; Identity, Proc. Aris. Soc., N. S. I, 1901, S. 103; Experience and Empiricism, ebd. III, 1903, S. 80; The Refutation of Idealism, Mind N. S. XII, 1903, S. 433; Kant's Idealism, Proc. Aris. Soc., N. S. IV, 1904, S. 127) hat George Edward Moore eine Art neuplatonischen Realismus entwickelt. Nach ihm besteht die Welt aus Begriffen (Concepts), welche die einzigen Objekte der Erkenntnis ausmachen. Begriffe können nicht durch Abstraktion von Vorstellungen oder Dingen gebildet werden, denn Vorstellungen und Dinge, wenn irgend etwas von ihnen als wahr gilt, werden schon aus Begriffen zusammengesetzt. Das Wesen eines Begriffes ist ein *genus per se* und läßt sich nicht auf etwas anderes zurückführen. Begriffe sind nicht psychische Vorgänge; sie enthalten in sich keine subjektiven Elemente. Die Existenz ist selbst ein Begriff, der in einem besonderen Verhältnis zu anderen Begriffen, oder Komplexen von Begriffen, steht. Kurzum, die Wahrheit ist fundamentaler als die Existenz. Wir können das Existierende nur durch Hinweis auf das Wahre bestimmen. In seiner Schrift, *Principia Ethica*, Lond. 1903, behauptet Moore, daß das Prädikat „gut“ ein schlechthin einfaches Objekt des Denkens bedeutet, welches als einzig in seiner Art sich nicht definieren läßt. Das Buch enthält eine sehr gründliche Kritik des Hedonismus. An Moore, was die Metaphysik betrifft, schließt sich an Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics*, Vol. I, Camb. 1903. Vgl. auch Russells *Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Camb. 1900.

§ 61. Wie in anderen Ländern, so hat auch in England die scholastische Philosophie wieder Boden zu gewinnen gesucht. Zu nennen ist hier namentlich Thomas Harper. Auf die alte Kirche ging J. H. Newman zurück.

John Henry Newman (1801—1890), Bruder des oben erwähnten Francis William Newman, gelangte zu streng hochkirchlichen Anschauungen und wurde mit seinem Freunde E. B. Pusey zum Führer des dem römischen Katholizismus sich nähernden sog. „Traktarianismus“ (der Name stammt von den „Tracts for the Times“ her, herausg. von Pusey und Newman, von denen die bedeutendsten, besonders den bekannten 90. Traktat, 1841, Newman selbst verfaßte). Newman trat 1845 zum römischen Katholizismus über und wurde 1879 Kardinal. Zwei Prinzipien liegen Newmans philosophischen Ansichten zugrunde: das Prinzip der absoluten Autorität des Gewissens und das Prinzip, daß der Verstand nur einen mehr oder weniger hohen Grad der Wahrscheinlichkeit, niemals absolute Gewißheit, erreichen könne. Infolgedessen suchte Newman eine äußere Autorität, deren Herrschaft über den Verstand das Wesentliche einer Offenbarungsreligion aus-

machen sollte. Diese fand er in der primitiven Kirche. S. The Arians of the Fourth Century, 1833; Development of Doctrine, 1870; Grammar of Assent, 1870 bis 1871. Vgl. A. Mac. Rae, D. relig. Gewissheit bei J. H. Newman, Diss., Jena 1898.

William George Ward (gest. 1882), Essays on the Philosophy of Theism, herausg. von Wilfred Ward, 2 vols., Lond. 1884, kritisiert in eingehender Weise die empirischen Anschauungen von J. S. Mill und Alex. Bain. Vgl. auch Wilfred Wards Verteidigung der philosophischen Gründe des Glaubens in Witnesses to the Unseen, Lond. 1893.

Eine große Aufgabe stellt sich Thomas Harper in seinem auf 5 Bde. berechneten Werke, The Metaphysics of the Schools, Lond., Vol. I, 1879, Vol. II, 1881, Vol. III, Pt. 1, 1884, nämlich die metaphysischen Lehren der Scholastik, wie dieselben in den Werken des S. Thomas enthalten sind, darzustellen. Durch The Manuals of Catholic Philosophy, seit 1888 in Lond. herausg. von R. F. Clarke, wird versucht, die scholastische Tradition in Verwandtschaft mit modernem Denken und modernen Untersuchungen zu bringen. Gegen den Empirismus und den Hegelianismus wird oft mit großer Schärfe des Denkens polemisiert. Fünf Bände der Manuals sind schon erschienen: Moral Philosophy, or Ethics and Natural Law von Joseph Rickaby; The First Principles of Knowledge von John Rickaby; Logic von R. F. Clarke; General Metaphysics von John Rickaby; Psychology von Michael Maher. Siehe auch W. L. Gildea, On the Immutability of the Rational Soul, Proc. of the Arist. Soc. Vol. II, No. 3, Pt. II, 1894, S. 151; Is there Evidence of Design in Nature? Ib. Vol. I, No. 3, Pt. I, 1890, S. 49; The Freedom of the Will, Ib. Vol. III, No. 1, 1895, S. 45. Vgl. T. Harper, Mind VIII, 1884, S. 372, The Word; F. Winterton, Mind XII, 1888, S. 254, Philosophy among the Jesuits; ders., Mind XIII, 1889, S. 383, The Lesson of Neo-Scholasticism; M. H. Dziewicki, The Standpoint and First Conclusions of Scholastic Philosophy, Proc. of the Arist. Soc., Vol. I, No. 2, 1889, S. 28.

§ 62. Als bedeutendere Arbeiten auf einzelnen Gebieten seien hier noch einige psychologische, logische und geschichtliche genannt.

Auf dem Gebiete der Psychologie ist der Artikel von James Ward (s. auch oben) Psychology, in Encycl. Brit., IX. ed., Vol. XX, 1886, S. 37 von hervorragender Bedeutung (vgl. auch seinen Art. Psychology, in Encycl. Brit. X. ed. XXXII, 1902, S. 54). Psychologische Tatsachen sind nach ihm stets Vorgänge irgend eines individuellen Bewußtseins. Das psychologische Problem besteht darin, die psychischen Elemente aufzufinden und die Gesetze ihrer Verbindungen und Wechselwirkungen zu bestimmen und zu erklären. Ein Subjekt oder reines Ego wird vorausgesetzt, das aber mit dem metaphysischen Begriff einer Seele oder einem psychischen Atom durchaus nicht zu verwechseln ist. Für die Psychologie hat die Annahme von einem zugrunde liegenden Subjekt nur zu bedeuten, daß sich alles Psychische auf ein Selbst beziehen muß. In jedem Bewußtseinszustand, den wir direkt beobachten können, finden wir, 1. daß wir uns einer gewissen Veränderung in unseren Empfindungen, Gedanken oder Umständen bewußt werden, 2. daß wir Freude oder Schmerz zugleich mit der Veränderung erfahren, und 3. daß wir demgemäß handeln. Namentlich betont Ward die Bedeutung der Aufmerksamkeit, d. h. jeder Art von psychischer Thätigkeit, im geistigen Leben. Statt Bezeichnungen, wie diejenigen von einer Reihe oder einer Aufeinanderfolge von Vorstellungen, führt er für die Einheit des Bewußtseins den Ausdruck „Continuum“ ein. Am Anfang des psychischen Lebens haben wir mit einem totum

objectivum oder einem objektiven Continuum, welches sich allmählich differenziert und dadurch zu unterschiedenen Vorstellungen wird, zu tun. Vgl. Ward in *Mind* VII, 1883, S. 153, 462 und XII, 1888, S. 45, *Psychological Principles*; II N. S. 1893, S. 54, *Modern Psychology, A Reflection*; in *Brit. J. of Psych.* I, 1904, S. 3. On the Definition of Psychology; und in *Phil. R.* XIII, 1904, S. 603, *The Present Problems of Psychology*. Über ihn s. Alex. Bain in *Mind* XI, 1886, S. 457.

In G. F. Stout's *Analytic Psychology*, 2 vols., Lond. 1896, läßt sich wie auch bei Ward der Einfluß Herbarts erkennen. Nach Stout, der sich vielfach in seinen Schriften an Ward anschließt, ist die Psychologie die Wissenschaft von der Entwicklung des Bewußtseins. Jedoch muß eine analytische Untersuchung des entwickelten Bewußtseins einer genetischen Psychologie vorausgehen. Das Werk gliedert sich in drei Teile: 1. Eine allgemeine Analyse des Bewußtseins. 2. Eine Untersuchung der Gesetze der geistigen Prozesse. 3. Eine Untersuchung der Entstehung und Entfaltung gewisser Produkte der geistigen Prozesse, welche im normalen Gange seiner Entwicklung bei jedem menschlichen Verstand hervortreten. Wichtig ist Stouts Betrachtung des Begriffs Aktivität in der Psychologie. Von Stout sind in *Mind* folgende Abhandlungen veröffentlicht: Vol. XIII, 1888, S. 321 und 473, *The Herbartian Psychology*; Vol. XIV, 1889, S. 1, *Herbart, the English Psychologists and Beneke*; S. 353, *The Psychological Work of Herbart's Disciples*; Vol. XV, 1890, S. 22, *The Genesis of the Cognition of Physical Reality*; Vol. XVI, 1891, S. 23, *Apperception and the Movement of Attention*; S. 181, *Thought and Language*, und S. 449, *Belief* (die letzteren vier sind auch in *Analytic Psychology* enthalten), und N. S. Vol. V, 1896, S. 354, *Voluntary Action*. In *Proc. of Arist. Soc.* sind von ihm *The Scope and Method of Psychology*, Vol. 1, No. 1, 1888, S. 33, *Relative Suggestion*, Vol. 3 No. 1, 1895, S. 61 (beide in *Analytic Psychology* enthalten), *The common-Sense Conception of a material Thing*, N. S., v. I, 1901, S. 1, und *Primary and Secondary Qualities*, Vol. IV, N. S. 1904, S. 141, erschienen. Vgl. auch G. F. Stout's Werk, *A Manual of Psychology*, Lond. 1898, neue Aufl. 1901, in welchem er in sehr interessanter Weise die Bedeutung der praktischen Bedürfnisse in der Entwicklung unseres Erkennens zeigt. In 1903 hat Stout veröffentlicht „*The Groundwork of Psychology*“, worin er auf die Entwicklung des geistigen Lebens eingeht. Über den Begriff der Aktivität s. G. Dawes Hicks, *The Belief in External Realities*, *Pr. of Arist. Soc.*, N. S., v. I, 1901, S. 200, und T. Loveday, *Theories of Mental Activity*, *Mind*, N. S. 1901, X, S. 455.

Besonders wertvoll sind die psychologischen Arbeiten von James Sully (Prof. der Philosophie am University College zu London). Bei ihm zeigt sich eine genaue Kenntnis der Methoden und Resultate der experimentellen Psychologie, welche in seinem bedeutendsten Werk, *The Human Mind*, 2 vols., Lond. 1892, in eingehender Weise erwähnt werden. Andere Werke von ihm sind: *Sensation and Intuition*, 1874, in welchem er ästhetische und ethische Fragen vom psychologischen Standpunkte aus behandelt, *Pessimism, a History and a Criticism*, 1877, *Illusions, A Psychological Study* (*Internat. Scientific Series*) 1881, *Outlines of Psychology, with special reference to the Theory of Education*, 1884, neue Aufl. 1892 (verändert), *The Teacher's Handbook of Psychology on the basis of the Outlines*, 1886, *Studies of Childhood*, 1895, in welchem er gewissermaßen ein neues Gebiet für die Psychologie anbahnt; und *An Essay on Laughter, Its Forms, its Causes, its Development and its value*, Lond. 1902. In *Mind* sind von ihm folgende Arbeiten erschienen: Vol. I, 1876, S. 20, *Physiological Psychology in Germany*; und S. 467, *Art and Psychology*; Vol. III, 1878, S. 1 und 167, *The Question of Visual Perception in Germany*; Vol. IV, 1879, S. 172, *Harmony of*

Colours; Vol. V, 1880, S. 181, Pleasure of Visual Form; Vol. VI, 1881, S. 1, Illusions of Introspection; S. 114, On the Definition of Instinctive Action, und S. 378, George Eliot's Art; Vol. VII, 1882, S. 366, Versatility; Vol. X, 1885, S. 489, Comparison; Vol. XIII, 1888, S. 248, On Feeling as Indifference und Vol. XV, 1890, S. 469, Mental Elaboration; in Phil. Rev. IX, 1900, S. 365, Prolegomena to a Theory of Laughter. Von ihm sind auch Art. in Encyclo. Brit., IX. ed., Vol. I, 1875, S. 212, Aesthetics, und Vol. VIII, 1878, S. 751, Evolution.

Für eine besondere Seite der Psychologie siehe die Werke von H. Maudsley, *Physiology and Pathology of Mind*, Lond. 1867 u. ö.; *Responsibility in Mental Disease*, Lond. 1874; *Body and Will*, Lond. 1883; *Pathology of Mind*, Lond. 1879. Einzeluntersuchungen meist von der experimentellen Seite aus hat angestellt W. Mc. Dougall, *A Contribution towards an Improvement in Psychological Method*, Mind, N. S. VII, 1898, S. 15, 159 u. 364; *Some New Observations in support of Young's Theory of Light- and Colour-Vision*, ebd. X, 1901, S. 52, 210, 347; *The Physiological Factors of the Attention-Process*, ebd. XI, 1902, S. 316, XII, 1903, S. 289 u. 473. S. auch seine *Physiological Psychology*, Lond. 1905.

Auf dem Gebiete der komparativen Psychologie sind zu nennen C. Lloyd Morgan, *Animal Life and Intelligence*, Lond. 1890—1891; *Habit and Instinct*, Lond. 1896; *An Introduction to Comparative Psychology*, Lond. 2. Aufl. 1903; L. T. Hobhouse, *Mind in Evolution*, Lond. 1903.

Auf dem Gebiete der Logik sind zu nennen Augustus De Morgan, *Formal Logic, or The Calculus of Inference, necessary and probable*, Lond. 1847; J. N. Keynes, *Studies in Formal Logic*, Lond. 1894; E. E. Constance Jones, *Elements of Logic as a Science of Propositions*, Edinb. 1890.

Zu erwähnen sind hier noch, als die Philosophie berührend, die bekannten Werke von Th. H. Buckle, *History of Civilisation in England*, 2 vols., Lond. 1857—1861 (auch deutsch); von W. E. H. Lecky, *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, 2 vols., Lond. 1866 (auch deutsch), und *History of European Morals*, 2 vols., Lond. 1869.

Mehrere wertvolle Aufsätze sind im „*Dictionary of Philosophy and Psychology*“, Lond. u. N. Y., Vol. I, 1901 u. Vol. II, 1902, enthalten. Der Herausgeber ist James Mark Baldwin unter Mitwirkung mehrerer anderer.

Philosophie in Nordamerika.

§ 63.*) Die Vorläufer philosophischer Tätigkeit in Nordamerika waren die Werke Lockes und Berkeleys und das theologische System Johann Calvins. Von der Besiedelung Neuenglands im Jahre 1622 an bis zur Gegenwart sind die Lebensbedingungen ungünstig für die Entwicklung philosophischer Gedanken gewesen, doch bietet der geschicht-

*) Der Abschnitt über die Philosophie in Nordamerika ist verfaßt von Herrn Mattoon Monroe Curtis, Professor of Philosophy in Western Reserve University, Cleveland, O.

liche Verlauf des philosophischen Denkens immerhin ein interessantes Kapitel. Trotz der stark praktischen Neigungen im amerikanischen Leben ist der philosophische Gedanke bis auf die Gegenwart idealistisch mit mystischen Anklängen geblieben. Neuerdings ist das philosophische Interesse bedeutend gewachsen, seinen Mittelpunkt bildet die Natur der Erfahrung. — Unter den Denkern Nordamerikas ist vor allem zu nennen Jonathan Edwards, der von Malebranche beeinflusst war, zu einer Art spiritualistischen Systems kam. In seiner Schule waren Theologie und Philosophie miteinander verbunden, wie bei Franklin und in dessen Schule Naturwissenschaft und Philosophie. Benjamin Franklin wollte wie Bacon die Macht des Menschen durch Wissen erweitern. Zeitig wurde auch die schottische Philosophie herangezogen und hat jetzt noch ihre Anhänger. Hier sind besonders zu erwähnen: James Mc Cosh und Noah Porter, der von Trendelenburg und Hamilton mit beeinflusst war.

Über die Bedingungen des amerikanischen Lebens, der amerikanischen Literatur und Philosophie s. M. C. Tyler's History of American Literature, Vol. I; C. F. Richardson, American Literature, Vol. I; De Tocqueville, Democracy in America, Vol. II; Bryce, The American Commonwealth, Vol. II. Über Philosophie in Amerika s. Noah Porter, im Anhang zur englischen Übersetzung von Ueberwegs Gesch. d. Philos., Vol. II, N. Y. 1874, S. 442—460; Philos. Monatshefte, 1875, S. 368, 424, 472; G. Stanley Hall, in Mind, Vol. IV, 1879; Frd. Jodl, Jahresberichte über Erscheinung. der anglo-amerikanisch. Litt. aus der Zeit von 1888 ff., Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr., 99, 1891 ff. A. C. Armstrong, D. Philosophie in d. Verein. St., Ztschr. f. Phil. u. ph. Kr., 105, 1895, S. 106—118. J. S. Carlson, Om filosofien i Amerika, Ups. 1895. M. M. Curtis, An Outline of Philosophy in America, Western Reserve University Bulletin, März 1896. Barrett Wendell, Literary History of America, Boston 1900. J. E. Creighton, The Philosophy of Kant in America, Kantst. II, S. 237—252; ders., American current Literature on Kant, ebd. III, S. 148—159. A. L. Jones, Early American Philosophers, N. Y. 1898. A. G. Dewing, Introduction to the History of Modern Philosophy, Phil. and Lond. 1903. Die ausführlichste Übersicht des philos. Denkens in Amerika ist verfaßt von L. van Becelaere O. P. La Philosophie en Amérique depuis les origines jusqu'à nos jours (1607—1900), N. Y. 1904. E. H. Byington, The Puritan in England and New England, Boston 1896. Williston Walker, Ten New England Leaders, Boston, 1901. Geo. E. Ellis, The Puritan Age and Rule, 1629—1685, Boston 1888. Nordamerikanische Schriften, die sich auf Philosophen, namentlich deutsche, überhaupt auf Geschichte der Philos. beziehen, sind im Grundriß an den betr. Stellen erwähnt.

Die hervorragendste Persönlichkeit im amerikanischen Denken ist Jonathan Edwards. Im Jahre 1703 zu Windsor in Connecticut geboren, starb er als Präsident des Princeton College in New Jersey 1758. Sein Leben und seine Werke sind von S. E. Dwight in zehn Bänden, N. Y. 1829, und vier Bänden 1852 herausgegeben. Die beste Ausgabe ist: The Works of Jonathan Edwards, A. M., with an Essay on his Genius and Writings, von Henry Rogers, und sein Leben von Sereno E. Dwight, durchgesehen und berichtigt von Edward Hickman, mit den umfangreichen Anmerkungen von Dr. Williams, 2 folio vols., London 1840. Aus einer großen Zahl von Handschriften sind seit 1840 von A. B. Grossart herausgegeben: „Selections from the Unpublished Writings of Jonathan Edwards“, Edinburgh, 1865; von Tryon Edwards, „Charity and its Fruits“, N. Y. 1852; von

E. C. Smythe, „Observations concerning Scripture Economy of the Trinity and Covenant of Redemption“, N. Y. 1880; von G. P. Fisher, „An Unpublished Essay of Edwards on the Trinity“, N. Y. 1803. Seine philosophischen Ansichten sind kurz durch A. V. G. Allen wiedergegeben: Jonathan Edwards, Boston 1889; Noah Porter, North American Review, vol. 127, p. 184—203; auch in Morris' Übers. v. Ueberwegs Geschichte der Philosophie, Anh. I; Philosophische Monatshefte, Bd. 11; Leslie Stephen, Hours in a Library, Vol. III, p. 44—106; Jonathan Edwards, a Retrospect, Addresses edited by H. M. Gardiner, N. Y. 1901; J. H. Mac Cracken, Jon. Edws. Idealism, Diss., Halle 1899; M. M. Curtis, Kantian Elements in Jonathan Edwards, in Philos. Abhandl. M. Heinze gew., pp. 34—63, Berl. 1906.

Edwards war stark von Locke und Malebranche beeinflusst, vielleicht indirekt von Berkeley. In der Jugend kam er selbständig zu einem dem des Berkeley ähnlichen Idealismus. Körper haben keine eigene Existenz; die Existenz aller Dinge ist geistig, ideelle Erfahrung verlangt einen allumfassenden Geist. Die Welt besteht nur in dem göttlichen Geiste. Raum ist notwendig, äußerlich, unendlich und allgegenwärtig — er ist Gott. Dies stört die Naturwissenschaft nicht im geringsten, denn Vernunft allein entdeckt das Verhältnis des göttlichen Handelns. Edwards unterscheidet Verstand (Empfindsamkeit, Vernunft) und Willen und ist offenbar „Voluntarist“. Der Geist fühlt, wenn er denkt, fühlt, wenn er unterscheidet, seine Natur ist Tätigkeit; Gott ist Tätigkeit, Energie, das ist Existenz. Wahrheit ist die Übereinstimmung unseres Denkens mit dem Sein. Edwards zeigt die Schwachheit der Vernunft an einer Reihe von Widersprüchen, wobei er als Vorläufer Kants und seiner Antinomien erscheint. Die Vernunft kann in bezug auf Religion und Moral nicht zur Wahrheit gelangen. Edwards nimmt an, daß Gottes Geist der Seele unmittelbar göttliches Licht einflößt, aber „der Geist kann die Vortrefflichkeit einer Lehre nicht einsehen, es sei denn, daß diese Lehre vorerst in dem Geiste sich befinde“. „Das Werk der Vernunft ist es, die Wahrheit zu erblicken und nicht die Vortrefflichkeit, diese Wahrnehmung kommt nicht dieser Fähigkeit zu. Gott ist Vortrefflichkeit. Alle Tugend, welche geistige Vollkommenheit ist, geht auf in Liebe zum Seienden. Diese Liebe zum Seienden muß im Verhältnisse zur Bedeutung desselben stehen. Da Gottes Sein unendlich groß im Vergleiche zu allen anderen Dingen ist, so muß der Mensch Gott und Gott sich selbst unendlich lieben; so handeln Gott und Mensch aus demselben Beweggrunde, oder Tugend ist eine Liebe zum Seienden. Edwards hat von der Gesellschaft den Begriff einer „Stadt Gottes“. Moralische Triebe sind soziale Triebe, moralische Angelegenheiten sind soziale Angelegenheiten. Der soziale Zweck ist Glückseligkeit, dieser wird nur durch Gespräch, Verkehr, Freundschaft mit Mitmenschen und mit Gott in einer Gottesstadt erreicht, Glück kommt mit Tugend oder Liebe zu dem Seienden. — Während Edwards entschieden Bestimmtheit des Willens durch Beweggründe behauptet, unterscheidet er zwischen physischer und moralischer Determination und nimmt an, daß letztere die moralische Verantwortlichkeit nicht beeinträchtigt. — Man muß bei Edwards wie bei Augustin den Philosophen von dem Theologen unterscheiden; die Reaktion gegen den Theologen und Prediger Edwards hat ihn als Philosophen in Schatten gestellt. Er regte zu metaphysischen und ethischen Diskussionen bedeutend an und wurde mehr als ein Jahrhundert lang in zahlreichen Schriften angegriffen und verteidigt. Ein scharfer Kritiker von Edwards Metaphysik war Rowland G. Hazard, 1801—1888, Freedom of the Mind in Willing, N. Y. 1864; Two Letters to John Stuart Mill on Causation and Freedom, Boston 1869, — deutsche Uebersetzung, Lpz. 1875; Man a Creative First Cause, Boston 1883, Works, 4 vols., ed. by C. Hazard.

Samuel Johnson, 1696—1772, war der erste Präsident von Kings College, 1754—1763, jetzt Columbia University. „Introduction to the study of Philosophy“, 1723; „A System of Morality“, 1746; „Elementa Philosophica“, Noetica und Ethica enthaltend; dieser Band war Berkeley gewidmet und von Johnsons Freund Franklin gedruckt, Philad. 1752, 2. Aufl. Lond. 1754. Die 2. Ausg. seiner hebräischen und englischen Grammatik, 1775, enthält seine Klassifikation des Wissens. Biographie von T. B. Chandler, 1805; Leben und Correspondenz von Samuel Johnson, von E. E. Beardsley, New York 1874. Siehe Charles P. Krauths edition von Berkeleys „Principles of Human Knowledge“, with prolegomena, annotations etc., Philad. 1886.

Wie Edwards durch Locke, so wurde Johnson durch Bacon angeregt. Schon vor 1728 hatte er das idealistische System Berkeleys, als mit unserer Abhängigkeit von einem stets gegenwärtigen Geiste oder Willen übereinstimmend, angenommen. Als Berkeley 1728—1730 in Amerika war, besuchte ihn Johnson und korrespondierte mit ihm. Berkeley betrachtete ihn als einen talentvollen Mann und als ein philosophisches Genie. Johnsons geschichtliche Bedeutung liegt hauptsächlich in der Betonung der praktischen Natur des Bewußtseins und in seiner Vorahnung späterer Gedanken. Gleich Edwards nimmt er zwei Arten von Erkenntnis an und legt großen Nachdruck auf das innere geistige Licht, er betont durchaus Selbsttätigkeit als intelligentes Prinzip, und seine Formel lautet: ich nehme wahr und handle, daher bin ich. Er bedient sich des konstruktiven Prinzips nach der Analogie des Menschen. Wirklichkeit ist selbsttätiges intelligentes Wesen. Seinen logischen Standpunkt bezeichnen folgende Worte: „Wie man in der natürlichen Welt keinerlei richtige Kenntnis irgend einer besonderen Gemeinschaft haben kann, ohne ihre Stellung zum gesamten Weltkörper zu betrachten, noch richtige Kenntnis irgend eines besonderen Weltkörpers, ohne seine Beziehung zu dem ganzen Systeme zu sehen, so können wir in der Welt des Geistes auch keinen richtigen Begriff irgend einer besonderen Wissenschaft haben, ohne ihr Verhältnis zu dem ganzen Kreise des Wissens und den idealen Zweck, welchen das Ganze verfolgt, zu betrachten.“

Nach Johnson besteht die ganze sinnliche Welt aus Ideen, die geistige oder moralische Welt aus Erkenntnis oder Begriffen, er glaubt, diese Unterscheidung entspringe aus Erfahrung, und gewisse Wahrheiten seien so klar und unzweifelhaft als unsere Empfindungen, z. B. mathematische Lehrsätze. Aus dieser inneren Erkenntnis schöpfen wir die Grundsätze der Moral. Sein Moralsystem ist ein dem lockeschen ähnlicher theologischer Utilitarianismus. „Ethik“ sagt er, „ist die Kunst durch richtige Selbsterkenntnis und Ausübung der Tugend glücklich zu leben, da unser Glück der Zweck und Tugend das Mittel zu diesem Zwecke ist.“

Zur Zeit Benjamin Franklins, 1706—1790, war das Interesse für Naturwissenschaft weit verbreitet. Hier wie in der Metaphysik ist Edwards der scharfsinnigste und eigenartigste Forscher, er hat manche spätere Entwicklung vorausgenommen. Siehe Tylers History of American Literature, Vol. II, 183—186. Cadwallader Colden, 1688—1776, schrieb „Principles of Action in Matter“, 1752, worin er einen Panpsychismus aufstellt. Wir kennen nur Kräfte, nicht Substanzen. Unter anderen hervorragenden Gelehrten und Mitgliedern der Royal Society sind zu nennen: Increase Mather, 1693—1723; Cotton Mather, 1663—1728; John Bartram, 1699—1777; John Winthrop, 1714—1774; John Banister starb 1692; John Clayton, 1706—1773. In Franklin kam der Geist wissenschaftlicher Forschung zur Herrschaft. Life and Works, herausgegeben von John Bigelow, 10 vols., N. Y. 1887; Life and Times, von James Parton, 2 vols., N. Y. 1864. In der Schule Edwards' wurde Philosophie mit Theologie, in der franklinschen Schule nach Bacons Manier

mit Naturwissenschaft identifiziert. Franklin war durch Locke, durch die englischen Deisten und durch die französischen Illuminaten beeinflusst. Er organisierte 1743 die American Philosophical Society. Sein ausgesprochenes Ziel ist, „in Botanik und Medicin, in Mineralogie und Bergbau, in Chemie, in Mechanik, in Kunst, Handel und Gewerbe, in Geographie, in Topographie, in Landwirthschaft Untersuchungen anzustellen und die Aufmerksamkeit auf alle philosophischen Experimente zu lenken, welche Licht in die Natur der Dinge bringen, die Macht des Menschen über den Stoff vergrößern und die Bequemlichkeiten oder Freuden des Lebens vermehren“. Seine theoretischen Bestrebungen, soweit sie sich auf Naturwissenschaft erstrecken, sowohl als seine Theorien des Lebens, der Erziehung, der Religion, der Diplomatie, der Wissenschaft, der Politik tragen den Stempel eines Geistes der nach praktischen Ergebnissen strebt; sogar sein Humor hat dieses Ziel. Vor dem 19. Jahre schon hatte er Lockes Essays, die Logik von Port Royal und andere philosophische Schriften gelesen. 1725 schrieb er „eine Dissertation über Freiheit und Nothwendigkeit, Lust und Schmerz“, worin er schließt, nach der bestehenden Ansicht über Gott sei recht, was immer sei, und kein Unterschied zwischen Laster und Tugend; später jedoch verurteilt er diese Schrift als jugendlichen Unverstand. Die Aussprüche des „Poor Richard“ machen eine Sprichwort-Philosophie aus, welche das Volksleben nicht wenig beeinflußt hat. Franklin ist eine Verkörperung des in Amerika herrschenden Lebens und Denkens; er glaubte an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit hauptsächlich aus praktischen Gründen, er war der Mittelpunkt der deistischen Bewegung in Amerika, seine Theologie glich der Herberts.

Die Philosophie der Revolution. Die Periode von 1760—1800 war verhältnismäßig arm an literarischen und philosophischen Schriften; die Kolonien wendeten sich nach sozialen und politischen Zielen. Bei Georgs III. Regierungsantritt veranlaßte die revolutionäre Bewegung die amerikanische Unabhängigkeitserklärung, in welcher sich gleichsam die politische Philosophie der Zeit ausdrückt; es liegt darin der Kampf des Puritanismus gegen die Krone und ihre presbyterianische Richtung; Locke, Milton, Sidney, Somers und Coke beherrschen im 18. Jahrhundert das politische Denken der Kolonien. Von besonderem Einflusse war Lockes zweiter essay on government. Vgl. C. E. Merriam, History of American Political Theories, N. Y. 1903. H. Friedenwald, The Declaration of Independence, an Interpretation and an Analysis, N. Y. 1904. M. C. Tyler, The Literary History of the American Revolution, Vol. I, Chap. XVIII, N. Y. 1897.

Die schottische Philosophie wurde in Amerika als ein Mittel, den Schlüssen Humes zu entgehen, und als ein Gegengift gegen französischen Skeptizismus aufgenommen. Bereits 1768 wurde John Witherspoon (1722—1794) aus Schottland zur Präsidentschaft vom Princeton College in New Jersey berufen. Er brachte den Realismus, welchen Reid gegen Berkeley und Hume aufgestellt hatte, mit. Als die Werke von Reid, Stewart und Brown erschienen, wurden sie eifrig gelesen und als Unterrichtsbücher eingeführt. Die schottische Philosophie ist bis zur Gegenwart gut vertreten.

James Mc. Cosh, 1811—1894, wurde von Schottland zur Präsidentschaft vom Princeton College, 1868—1888, berufen. Von seinen zahlreichen Schriften seien hier erwähnt: The Intuitions of the Mind, Belfast, 1860; An Examination of Mills Philosophy, N. Y. 1866; The Scottish Philosophy, 1874; The Realistic Philosophy, 1887. Mc Cosh entwickelt im Gegensatz zum Idealismus und Agnostizismus einen naiven Realismus. Als Entgegnung zu Mills Untersuchungen über Hamilton betonte Mc Cosh die Lehren der schottischen Schule und legte großen Nachdruck auf „centrale Behauptung der Grundwahrheiten“. S. Thomas

C. Upham, 1799—1867, *Elements of Mental Philosophy*, 2 v. Boston, 1831. Fr. Wayland, 1796—1865, *Elements of Intellectual Philosophy*, 1854.

Noah Porter, 1811—1892, Präsident vom Yale College 1871—1887, gab der schottischen Philosophie einen größeren Halt, indem er Gedanken Trendelenburgs und Hamiltons herübernahm, und bekämpfte den Positivismus, Materialismus und Agnostizismus. Er macht einen scharfen Unterschied zwischen dem Ich und seinen Zuständen und behauptet, wir hätten Kenntnis von dem Ich, abgesehen von seinen Zuständen. Das Prinzip der Teleologie ist a priori gegeben, und das Absolute ist bekannt, weil jede Tat des Glaubens ein Element der Erkenntnis und jeder Versuch, das Endliche zu erklären, eine Behauptung über das Unendliche einschließt. Seine Werke sind: *The Human Intellect*, N. Y. 1868, reissued about thirty times without material change; *The American Colleges and the American Public*, 1870, 2nd edition N. Y. 1878; *Elements of Intellectual Science*, N. Y. 1871, often reprinted; *Science of Humanity*, Lond. 1872; *Science and Sentiment*, N. Y. 1882; *Elements of Moral Science*, N. Y. 1885; *Kant's Ethics*, Chicago 1886. Siehe Noah Porter, *A Memorial by Friends*, edited by C. S. Merriam, N. Y. and Lond. 1893, S. W. B. Judd, N. P.'s Erkenntnislehre, Diss., Jena 1897.

Mehr unter dem Einfluß Kants stand Laurens P. Hickok, 1798—1888, ein eigenartiger Denker: *Rational Psychology*, 1848; *Empirical Psych.*, 1854; *Rational Cosmology*, 1858; *Creator and Creation*, N. Y. 1872; *Collected Works*, Boston 1875. Hickok nahm die Einteilung und Terminologie Kants an und übte wie Porter einen großen Einfluß auf amerikanische Schulen aus. Francis Bowen, 1811—1890, zeigte einige Hinneigung zu Cousin, *Modern Philosophie*, 6. Aufl. 1891. Borden P. Bowne, Professor der Philosophie an der Universität Boston, ist in seinen hauptsächlichlichen Aufstellungen ein Schüler von Lotze: *Metaphysics*, Boston 1882; *Introduction to Psychological Theory*, N. Y. 1886; *Philos. of Theism*, N. Y. 1887; *Principles of Ethics*, N. Y. 1893. Professor A. T. Ormond, Princeton Universität, hat *Basal Concepts in Philosophy*, N. Y. 1894, und *Foundations of Knowledge*, N. Y. 1900 geschrieben. Während er an den Hauptsachen der schottischen Philosophie, wie sie McCosh darstellt, festhält, sucht Ormond weitere Versöhnung mit Kant, Lotze und gegenwärtigen genetischen Richtungen. Ein transzendentaler Faktor in der Erfahrung bringt das Noumenon zur Erkenntnis.

Mark Hopkins, 1802—1887, kann in seiner Auffassung von Liebe und Gesetz und seiner Behauptung, Realität sei Kraft analog dem, was wir in uns selbst erfahren, als Schüler von Edwards gelten. *The law of Love, and Love as Law, A moral Science*, N. Y. 1869, 3rd edition 1871; *An Outline Study of Man*, N. Y. 1873.

§ 64. Aus dem Puritanismus ist der Transzendentalismus entstanden, der den Geist als einzige Wirklichkeit anerkennt, auf die Macht des Geistigen den größten Wert legt und die Vernunft über den Verstand setzt. Der höchste Wert des Menschen besteht darin, selbständig geistig zu sein. Die Richtung bildete sich unter Männern, die sich um Channing sammelten. Ihr Haupt war Ralph Waldo Emerson. — In idealistischer Weise wirkten später französische und deutsche Denker ein, wie u. a. Cousin, Kant, Hegel, Lotze. Für die Verbreitung des deutschen Idealismus hat namentlich William P. Harris gewirkt. Als Idealist ist auch Josiah Royce zu bezeichnen.

Siehe die wertvolle Geschichte des Transzendentalismus in Neu-England von O. B. Frothingham, N. Y. 1886. Diese Bewegung war ebenso amerikanischen Ursprungs wie die Revolution und entsprang im Puritanismus selbst als Protest gegen seine eigenen Ausschreitungen, unter Bedingungen, die geistige Unabhängigkeit ebenso erstrebenswert machten als die politische. Im Grunde war der Puritanismus stets individualistisch und idealistisch; er widerstrebte dem Dogmatismus und Realismus in der Philosophie, welche sich im Anfange des 19. Jahrhunderts geltend machten. Der Grundbegriff der politischen Erklärung von einer dem Wesen nach guten menschlichen Natur wurde festgehalten, und darauf gründete sich eine philosophische und religiöse Erklärung, welche durch W. E. Channing (1780—1843) zum Ausdrucke gebracht wurde. — W. E. Channings Werke, Boston 1880, neue Ausgabe in einem Bande.

Der alte puritanische Idealist war eingeschränkt durch seine Auffassung Gottes, der neue durch seine Auffassung des Menschen. Für Channing und Emerson ist die menschliche Seite die Quelle alles Wahren, Schönen und Guten; das innere Licht leuchtet heller als bei Edwards und Johnson, dieser Gedanken-gang wurde durch deutsche und französische Literatur mehr beschleunigt als geleitet. James Marsh, 1794—1842, Präsident der Universität in Vermont, greift in einem vorläufigen Essay zu seiner Ausgabe von Coleridges „Aids to Reflection“, Burlington 1829, die lockesche und schottische Philosophie in ihrer damals herrschenden Form heftig an. Ohne Kant, dessen Werke ihm wahrscheinlich fremd waren, zu erwähnen, behauptet er, daß Bacons Unterscheidung von Vernunft und Verstand später in der Philosophie und Theologie verwischt worden, und daß seine Wiederbetonung durch Coleridge ein sehr nötiger Beitrag zur Wahrheit und zu unseren praktischen Interessen sei. S. *Memoirs and Remains* von James Marsh, Burlington 1843, 2. Aufl. 1845; Coleridge and his american disciples, Noah Porter, *Bibl. s. v.* IV pp. 117—171, 1847; Shedd, vollständige Werke C.s mit einem einleitenden Essay über seine philosophischen und theologischen Ansichten, 7 B., N. Y. 1858; der erste Band enthält M.s „Preliminary Essay“. — Die Transzendentalisten benutzten die Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft und legten allen Nachdruck auf Vernunft und inneres Licht. In Orestes Brownson (1803—1876) und Allcott (1794—1888) erreicht diese Richtung ihre Hauptstärke. Philosophie beginnt und endet nach Brownson mit dem Denken. Subjekt, Objekt und ihre Beziehung sind gleichzeitig in einer komplexen Tatsache gegeben, diese ist eine schöpferische Tat Gottes. Werke von H. F. Brownson, 10 Bde., Detroit 1882; Auszüge seiner Werke, N. Y. 1893. Allcott lehrt: die Dialektik oder Geistesmethode legt den Grund zu aller Kultur, Ideen geben die Lösung aller Geheimnisse, der Sache wie dem Geiste nach. S. *Leben und Philosophie* von A. B. Allcott von Sanborn und Harris, 2 Bde., Boston und London 1893.

Mittelpunkt der transzendentalen Bewegung war Ralph Waldo Emerson, 1803—1882. Seine Werke sind von John Morley herausgegeben, 6 Bände, Lond. 1887; Centenary edition, 12 vols. Edited with notes by E. W. Emerson, Boston 1904. S. auch *Memoirs* by J. E. Cabot, Boston 1887; *Genius and Character* of Emerson, herausgegeben von F. B. Sandborn, Boston 1885, gibt eine ausgezeichnete Darstellung von Emersons Philosophie. S. außerdem G. Ed. Cooke, E., *his life, Writings and Philosophy*, Bost. 1881, Alex. Ireland, R. W. E., *a biograph. sketch*, Lond. 1882; J. E. Cabot, *Memoir of R. W. E.*, 2 Bde., Lond. 1887; Edw. Waldo Emerson, E. in Concord, a memoir, Bost. 1889; Herm. Grimm, *Neue Essays*, Berl. 1865; G. Kunze, *Emerson and Kant*, *Kantstudien*, Bd. IX, pp. 292—306; C. M. Bakewell, *The Philosophy of Emerson*, *Phil. Review*, Vol. XII, pp. 525—536;

John Dewey, — Emerson — The Philosopher of Democracy, *Int. Journal Ethics*, Vol. XIII, pp. 405—413. Emerson spricht seine Ansichten in einem 1842 gehaltenen Vortrage aus. Der gegenwärtige Idealismus, sagt er, bekam den Namen transzendental durch den Gebrauch dieses Ausdrucks bei Kant, welcher Locke entgegnete, es gäbe eine sehr wichtige Klasse von Ideen oder imperativen Formen, welche nicht aus der Erfahrung stammten, sondern durch welche Erfahrung gewonnen würde; diese seien Anschauungen des Geistes selbst. Der Transzendentalist besteht auf der Macht von Denken und Wollen, auf Inspiration, Geistern und persönlicher Bildung. Wenn der Idealist von Ereignissen spricht, sieht er sie als Geister und erfäßt die Welt als Erscheinung. Geist ist die einzige Realität, Menschen und andere Naturen seine besseren oder schlechteren Spiegel, Natur, Literatur, Geschichte sind nur subjektive Phänomene. Aus dieser Übertragung der Welt in das Bewußtsein, diesem Umfassen aller Dinge im Geiste folgt mit Leichtigkeit seine ganze Ethik. Es handelt sich einfach darum, sich selbst zu genügen; die Hoheit, die Göttlichkeit des Menschen beruht darauf, selbständig zu sein, weder eines Geschenkes noch fremder Kraft zu bedürfen. Der Transzendentalist verlangt, das geistige Prinzip solle sich selbst in allen möglichen Anwendungen auf den Zustand des Menschen bezeugen, ohne Zulassung irgend eines Positiven, Dogmatischen, Persönlichen; er weist die Anlegung irgend eines Maßes außer seinem eignen an den Geist zurück.

Seit Anfang des neunzehnten Jahrhunderts erscheint einiger Einfluß europäischer, kontinentaler Philosophie, deutlicher erst im 2. Viertel, und zwar durch Cousin, Coleridge und einige Amerikaner, welche in Deutschland und Frankreich studiert hatten. Das Interesse daran erwachte besonders im Kreise der amerikanischen Transzendentalisten und verbreitete sich schnell auf verschiedenen Wegen. Cousin erregte großen Enthusiasmus in Amerika: H. G. Linberg, *Intro. to the History of Philosophy*, from the French, Boston 1822. A. P. de Figueiredo, *Curso da historia da philosophia*, Buenos-Ayres 1834. C. S. Henry, *Elements of Psychology*, included in a critical examination of Locke, N. Y. 1834, 4. Aufl. mit Verteidigung Cousins gegen amerikanische Kritiker 1854. O. W. Wight, *Introduction to the History of Philosophy*, erste und zweite Aufl., 2 Bde., N. Y. 1852. Georg Ripley begann 1838 die Veröffentlichung von Proben ausländischer Literatur, welche 14 Bände füllte und sich vornehmlich mit Cousin beschäftigte, was mehr als irgend ein anderer Einfluß die Aufmerksamkeit auf deutsche Philosophie lenkte. F. A. Rauch, 1808—1840, Vorsitzender des Marshall Colls, veröffentlichte „Psychologie mit Einschluss der Anthropologie“, Bost., N. Y. und Philad. 1840, 2. Aufl. 1841, 3. Aufl. 1844. Rauch war Professor der Philosophie in Gießen und Heidelberg gewesen, er gründet Psychologie auf Anthropologie. „Geistesphilosophie muß den menschlichen Geist in seiner Verbindung mit dem Körper, seiner Abhängigkeit von demselben und durch ihn von der Natur betrachten.“ F. H. Hedge, Professor in Harvard, veröffentlichte Prosaschriftsteller Deutschlands 1847, wobei er philosophische Literatur hauptsächlich berücksichtigte.

William T. Harris tat einen großen Schritt zur Erweckung des Interesses an idealistischer Philosophie, indem er das *Journal of Speculative Philosophy* 1867 in St. Louis gründete. Viele Werke deutscher Schriftsteller sind darin übersetzt und behandelt worden. Harris hat auch „Exposition of Hegel's Logic“, Chicago 1890; *Introduction to Philosophy*, N. Y. 1890, und *Psychologic Foundations of Education*, N. Y. 1898, geschrieben. Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel sind behandelt worden in *Griggs Philosophical Classics*, edited by George S. Morris, 1840—1889, welcher außer Kant's *Critic of pure reason* and Hegel's *Philosophy of the State and of History*, in dieser Sammlung auch *British Thought and Thinkers*,

Chicago 1880, herausgab. C. S. Everett folgt Hegel in *Science of Thought*, Bost. 1869. John Watson, Professor in Queen's University, Kingston, Canada, lehrt, daß wir fähig seien, die Realität zu erkennen, und daß die Realität absolut vernünftig sei. Bestimmungen der Coexistenz, Sukzession und Kausalität haben nichts mit einem Zweck zu tun, schließlich sind wir aber genötigt, das Existierende als zweckentsprechend und vernünftig zu bezeichnen. *Kant and his English Critics*, Glasgow and N. Y. 1881. Schelling's *Transcendental Idealism*, 2nd ed., Chicago 1902; *Hedonistic Theories*, N. Y. 1895; *Christianity and Idealism*, N. Y. 1897; *An Outline of Philosophy*, N. Y. 1898. Professor G. H. Howison, Universität von California, bringt die metaphysische Theorie von persönlichem Idealismus in seinem Werk, *The Limits of Evolution*, N. Y. 1901. J. Mc. Bride Sterrett hat veröffentlicht: *Studies in Hegel, Philosophy of Religion*, N. Y. 1890; *Reason and Authority in Religion*, 1891; *The Ethics of Hegel*, Boston 1893.

Josiah Royce, Prof. der Geschichte der Philosophie in Harvard. „*Religious Aspect of Philosophy*“, Boston 1885; „*The Spirit of Modern Philosophy*“, Boston 1892; „*The Conception of God*“, Boston 1897; „*Studies of Good and Evil*“, N. Y. 1898; „*The Conception of Immortality*“, Boston 1900; *The World and the Individual*, 2 vols., N. Y. 1900 and 1901; *Outlines of Psychology*, N. Y. 1902; Herbert Spencer, N. Y. 1904. Die philosophischen Ansichten Royces sind in 2 Bänden „*The world and the Individual*“ in systematische Form gebracht, kürzer in Kapitel XI und XII von „*Religious Aspects of Philosophy*“, sowie in den drei Schlußaufsätzen von „*Spirit of Modern Philosophy*“. Er nimmt an, die Voraussetzung, welche in der Existenz endlicher Erfahrung liege, sei die Existenz absoluter Erfahrung, welche in ihrer Einheit das Leben eines selbstbewußten Wesens ausmache. Diesem Absoluten legt er Bewußtsein und Persönlichkeit bei, in Beziehung auf endliche Erfahrung nimmt er an, es umschließe dieselbe organisch und schließe in sich Leben und seinen Willen, von dem unsere eigene Willensfreiheit ein Element oder ein Teil ist. Demgemäß betrachtet er die Welt als moralische Ordnung und die Übel als illusorische Tatsachen der göttlichen Ordnung, rechtfertigt jedoch deren Dasein durch die Annahme, jedes Bewußtsein eines moralischen Gutes bedinge Bewußtsein eines überwundenen Übels. Der anscheinende Sieg des Bösen in endlichen Dingen ist nur Illusion unseres endlichen Standpunktes. Alle realen Übel der Welt sind vom absoluten Standpunkte aus überwundene Elemente in der moralischen Ordnung. (S. C. M. Bakewell, *Int. J. of Eth.*, v. XII, 389—398.)

Als zu dieser Reihe gehörig können wir noch anführen: John Dewey, Professor der Philos., an der Columbia-Universität, — *Psychology*, 1886; *Ethics*, 1891; *Leibniz's New Essays Concerning the Human Understanding*, Chicago 1886; *Studies in Logical Theory*, Chicago 1903. George S. Fullerton, Professor der Philos., an der Columbia-Universität, — *The Consciousness of the Infinite and the Solution of the Mathematical Antinomies*, Philad. 1887; *Sameness and Identity*, Philad. 1890; *Philosophy of Spinoza*, 2. ed., N. Y. 1894; *On Spinozistic Immortality*, Philad. 1899. Professor Fullerton hat neuerdings seine philosophischen Ansichten in einem System der Metaphysik, N. Y. 1904, dargelegt. J. G. Schurman, Präsident der Cornell-Universität: *The Kantian Ethics and the Ethics of Evolution*, Lond. 1881; *The Ethical Import of Darwinism*, N. Y. 1888; *Belief in God*, N. Y. 1890; *Agnosticism and Religion*, N. Y. 1896. 1892 gründete er die „*Philosophical Review*“. Thos. Davidson, 1840—1900, Giordano Bruno and his relation to Free Thought; Rosmini's Philosophy; *The Place of Art in Education*; *Aristotle and Ancient and Modern Educational Ideals*; *The Education of the Greek People and its Influence on Civilization*.

§ 65. Die Entwicklungslehre hat manche Denker Nordamerikas für sich in Anspruch genommen und wirkte und wirkt noch auf die philosophische Arbeit vielfach ein, sie vermischt sich auch mit teleologischen Ansichten und geht nach der Ethnologie und Soziologie hinüber. Auf evolutionistischem Gebiet sind literarisch besonders tätig gewesen außer John W. Draper: John Fiske und Lewis H. Morgan.

Die Evolutionstheorie war amerikanischen Denkern nicht fremd; Edwards, Franklin und Emerson gelten als ihre Vorläufer. Häufig ist darauf hingewiesen worden (Bib. Sac. Jan. 1880), daß eine auffallende Ähnlichkeit zwischen Calvinismus und der Darwinismus genannten Form des Evolutionismus bestehe. In der zwei- und zwanzigsten Abteilung der franklinschen Schrift, Bevölkerung der Länder, wie auch in seinem Briefwechsel mit Samuel Johnson ist die malthussche Theorie, die den Anfang zur darwinschen Lehre bildet, klar angedeutet. Die evolutionistischen Ansichten von Darwin, Wallace, Spencer und Lamarck haben bedeutenden Einfluß auf das amerikanische Denken ausgeübt. Unter ihren Vertretern war John W. Draper, 1811—1882: *The Intellectual Development of Europe*, 2 vols., N. Y. and London 1864; *Conflict of Science and Religion*, N. Y. 1875. E. L. Youmans, 1821—1887, *Culture Demanded by Modern Life*, N. Y. 1863. Er gründete 1872 die Zeitschrift: *Popular Science Monthly*. John Fiske 1842—1901: *Outlines of Cosmic Philosophy based on the Doctrine of Evolution, with criticisms on the positive Philosophy*, 2 vols., Boston 1884; *Destiny of Man*, Boston 1884. Fiske hält an der teleologischen Auslegung der Natur fest, findet jedoch im Kosmos die Gründe der intellektuellen, ästhetischen und moralischen Natur des Menschen. Er entwickelt die Annahme Anaximanders, die Verlängerung der Periode menschlicher Kindheit sei der Grundfaktor in der Entwicklung des menschlichen Mitgefühls und der Menschenliebe. E. D. Cope, 1840—1897, war der Anführer der neulamarckischen Schule in Amerika: *The Origin of Man*, 1885; *Factors of Organic Evolution*, Chicago 1886. Joseph Leconte, 1823—1901, hat geschrieben: *Religion and Science*, 1873; *Evolution in Religious Thought*, N. Y. 1887. Henry F. Osborn, *History of Evolution from the Greeks to Darwin*, N. Y. 1894. C. M. Williams: *A Review of Systems of Ethics founded on the Theory of Evolution*, N. Y. 1893. S. E. Mezes, *Ethics: Descriptive and Explanatory*, N. Y. 1901, versucht eine naturalistische Erklärung aller Richtungen in der Moral. Von philosophischem Interesse sind: N. S. Shaler's *The Interpretation of Nature*, N. Y. 1893; *The Individual, A Study of Life and Death*, N. Y. 1901. W. K. Brooks' — *The Foundations of Zoology*, N. Y. 1900. H. Pemberton, *The Path of Evolution through Ancient Thought and Modern Science*, Philad. 1902. T. H. Morgan, *Evolution and Adaptation*, N. Y. 1903. M. M. Metcalf, *Theory of Organic Evolution*, N. Y. 1904. Wichtige Beiträge zur Anthropologie sind geliefert worden von Lewis H. Morgan, 1818—1881, *Ancient Society. Researches in the Line of Human Progress from Slavery through Barbarism to Civilization*, N. Y. 1879, deutsche Übersetzung: *Die Urgesellschaft*, Stuttgart 1889; von Daniel G. Brinton, 1837—1900, *The American Race*, N. Y. 1891; *Races and Peoples* 1890; *Religions of Primitive Peoples*, N. Y. 1897; *The Basis of Social Relations*, N. Y. 1902, und in vielen anderen anthropologischen und ethnologischen Werken. Aus dem Gebiet der Soziologie sind zu erwähnen Lester F. Ward: *Dynamic Sociology, or Applied Social Science*, 2 vols., N. Y. 1883 und 1895; *The Psychic Factors of Civilization*, Boston 1893; *Outlines of Sociology*, N. Y. 1898; *Pure Sociology*, N. Y. 1903. F. H. Giddings, *The Principles of Sociology*, N. Y. 1896. *The American Journal of Socio-*

logy, herausgegeben von A. W. Small an der Universität von Chicago, wurde 1895 gegründet. Unter den Kritikern der evolutionistischen Philosophie können wir erwähnen: Louis Agassiz, 1807—1873; George T. Curtis, 1812—1894, *Creation or Evolution*, 3. ed., N. Y. 1889; S. W. Dawson, *Earth and Man*, 9. ed., 1886, und *Modern Ideas of Evolution as related to Religion and Science*, 4. ed., Lond. 1890.

§ 66. Psychologie ist in Nordamerika stets ein Lieblingsstudium gewesen, unter dem Einflusse des englischen Empirismus und der deutschen Experimental-Psychologie ist die sogenannte Neue Psychologie zu schneller Ausbreitung gelangt. Eine große Anzahl von Forschern hat sich diesem Gebiete zugewandt. Manche der Psychologen vertreten auch einen besonderen philosophischen Standpunkt, so George T. Ladd den monistischen, J. Mark Baldwin den ästhetischen Idealismus, andere einen Voluntarismus, speziell einen Pragmatismus. Besonders sind für Psychologie noch zu nennen William James, G. Stanley Hall. William T. Harris hat sich namentlich auf dem Gebiet der Pädagogik verdient gemacht.

Das erste psychologische Laboratorium wurde 1881 von G. Stanley Hall gegründet; 1904 gab es deren an 54 Colleges und Universitäten. Zu den Führern der Bewegung gehört: George T. Ladd, Professor der Philosophie an der Yale-Universität. Sein Standpunkt ist der, daß jedes Problem, sei es spekulativ, historisch oder theologisch, seine Wurzel und Erklärung in der Wissenschaft des geistigen Lebens habe. Von diesem Standpunkte aus hat er geschrieben: *The Doctrine of Sacred Scriptures*, 2 vols., N. Y. 1883; *Elements of Physiological Psychology*, N. Y. and London 1887; *Introduction to Philosophy*, N. Y. 1890; *Psychology Descriptive and Explanatory*, N. Y. and London 1894; *The Philosophy of Mind, an Essay on the Metaphysics of Psychology*, N. Y. 1895; *Philosophy of Knowledge*, N. Y. 1897; *A Theory of Reality*, N. Y. 1899; *Philosophy of Conduct*, N. Y. 1902. Ladds letzter philosophischer Standpunkt ist monistisch. Er behauptet, wissenschaftlicher Dualismus, zu einem religiösen Monismus führend, welcher Gott als selbstbewußten in der Schöpfung immanenten Geist auffasse, sei der einzige verteidigungsfähige Glaube. Er bekämpft kräftig den Neuspinozismus als intellektuell und psychologisch unhaltbar.

William James, Prof. an der Harvard-Universität, ist der vorzüglichste Verfechter des naturwissenschaftlichen Standpunktes in der Psychologie: *Principles of Psychology*, 2 vols., Boston 1890, *Briefer Course*, 1892; *Will to Believe*, N. Y. 1897; *Human Immortality*, Boston 1898; *Talks to Teachers*, N. Y. 1899; *The Varieties of Religious Experience*, N. Y. and London 1902. Er stützt sich auf zwei Behauptungen. Erstens: es gibt eine Welt natürlicher Gegenstände, mit welchen alle Wechsel in dem begleitenden Strome des Bewußtseins übereinstimmen. Zweitens: die aufeinanderfolgenden Wellen im Strome des Bewußtseins sind ebenso viele bewußte Zustände, für welche auch die Tätigkeit des Erkennens in Anspruch genommen wird. Dies ist eine Berichtigung von Humes willkürlicher Behauptung, die Ideen seien einfach, lose und abgetrennt. Mit diesen Hypothesen könnten alle Tatsachen der Psychologie mit den Ausdrücken der Physik erklärt werden ohne die Einführung eines Ich, und ohne daß die Zustände als zusammengesetzt angenommen würden. Jeder Zustand könne als selbständiges Dasein aufgefaßt werden mit eigener Erkenntnistätigkeit. James hat kürzlich seine philosophischen Ansichten ausgesprochen in den Schlußabschnitten von: „*Varieties of Religious Experience*“ und

in der Zeitschrift für Philos. Psych. und wissensch. Methode, I, No. 20, 1902. S. über W. J. Moderne Philosophen von H. Höffding, S. 189—205, Leipzig 1905.

G. Stanley Hall, geb. 1846, Präsident der Clark-Universität; studierte sechs Jahre in Deutschland, schuf an John Hopkins das erste Laboratorium für experimentelle Psychologie und die erste Irrenklinik für psychologische Studien in dieser Gegend 1881, er gründete das amerikanische Journal der Psychologie, 1887, und „das pädagogische Seminar“. Er ist Idealist in philosophischer und ethischer Hinsicht und Realist in psychologischer und sucht diese Ansichten in einer Theorie höherer psychischer Evolutionen zu vereinigen. *Adolescence, its Psychology and its Relations to Physiology, Antropology, Sociology, Sex, Crime, Religion a. Education*, New York 1904. Während er den Eklektizismus verwirft, behauptet er, alle Menschen seien Theisten, Polytheisten, Pantheisten, Realisten, Idealisten, Dogmatisten, Materialisten usw. nach den jeweiligen Stände ihrer aktiven Fähigkeiten, und er verlangt eine höhere Synthese aller dieser Standpunkte; er hat den Beziehungen zwischen Philosophie, Psychologie und Erziehung viel Aufmerksamkeit gewidmet.

Viele größere Laboratorien veröffentlichen Berichte ihrer Arbeiten; die „Psychological Review“, gegründet 1892, veröffentlicht Anhänge und einen jährlichen Anzeiger der psychologischen Literatur; *The Amer. Journal of Psychol.*, 1887 gegründet, ist mehr technisch, Bd. XIV, 666—680, gibt eine Übersicht üb. d. Psychologie in Amerika für die Jahre 1878—1903 von E. F. Buchner.

J. Mark Baldwin, Professor der Psychologie an J. Hopkins-Universität, *Handbook of Psychology*, N. Y. 1890; *Elements of Psychology*, N. Y. 1893; *Mental Development in the Child and in the Race*, N. Y. 1896, worin er seine genetische Psychologie darlegt; *Social and Mental Interpretations in Mental Development*, N. Y. 1898, gibt seine soziale Psychologie; *Story of the Mind*, N. Y. 1898; *Fragments in Philosophy and Science*, N. Y. 1902; *Development and Evolution*, 1902. Er ist auch Herausgeber des *Dictionary of Philosophy and Psychology*, 2 vols., 1901, 1902. Baldwin entwickelt ein „ästhonomischer Idealismus“ genanntes System, welches in zwei Bänden über genetische Logik oder Gedankentheorie und genetische Philosophie oder Wirklichkeitstheorie weiter ausgearbeitet werden soll. Kurze Charakterisierung des ästhonomischen Idealismus: 1. Die Gültigkeit des Mechanischen in der Sphäre der quantitativen Wissenschaft ist nach seiner Terminologie „agenetisch“. 2. Die Notwendigkeit und Kompetenz der qualitativen oder genetischen Wissenschaft Behandlung der Phänomene realer Entwicklung, Evolution oder Heranwachsen von einem genetischen Zustande“ zum anderen. Der genetische Fortschritt ist entgegengestellt dem genetischen Gleichsein. Die genetischen Wissenschaften sind die des Lebens und besonders des Geistes — Psychologie, Soziologie, Ethik usw. 3. Das Fehlerhafte liegt darin, die Kategorien der agenetischen Wissenschaften zur Erklärung der agenetischen Serien anzuwenden (wie dies Materialismus und mechanischer Naturalismus tun), oder die genetischen Kategorien zur Begrenzung der mechanischen Serien (wie dies Vitalismus und verschiedener Idealismus tun). Das philosophische Problem umfaßt zwei allgemeingültige Gesichtspunkte: den genetischen und den agenetischen, den der Entwicklung und den der Quantität. Hierbei ist eine philosophische Methode erforderlich, welche ihren partiellen Charakter anerkennt und danach strebt, Erfahrung als ein unbedingtes Ganzes zu erklären. Sie muß den gegenwärtigen Fortschritt des Dualismus verfolgen und den Standpunkt sichern, den Geist und mit ihm Natur gegenwärtig einnehmen; durch besagten Dualismus wird der „reale Modus“ hauptsächlich bedingt. Der Verfasser findet dies in der

Unmittelbarkeit der psychischen Erfahrung der ästhetischen Kontemplation: in ihr erscheint die wesentliche höhere Einheit.

Weiter haben auf dem Gebiet der Psychologie gearbeitet: H. M. Stanley: *Studies in the Evolutional Psychology of Feeling*, London u. N. Y. 1895. Geo. Santayana: *The Sense of Beauty*, N. Y. 1896. Henry R. Marshall: *Pain, Pleasure and Aesthetics*, N. Y. 1894; *Aesthetic Principles*, N. Y. 1895; *Instinct and Reason*, N. Y. 1898. E. W. Scripture: *The New Psychology*, N. Y. 1898. E. B. Titchener: *An Outline of Psychology*, 2. ed., 1897; *Experimental Psychology*, N. Y. 1901. Hugo Münsterberg: *Psychology and Life*, N. Y. 1899 (s. ob. S. 268 f.). Jos. Jastrow: *Fact and Fable in Psychology*, N. Y. 1900. George M. Stratten: *Experimental Psychology and its bearing upon Culture*, N. Y. 1903. J. Clark Murray: *An Introduction to Psychology*, XXX, Boston 1904. William A. Hammond: *Aristotle's Psychology*, N. Y. 1902. Mary W. Calkins: *An Introduction to Psychology*, N. Y. 1902. Lightner Witmer: *Analytical Psychology*, Boston 1902. E. L. Thorndike: *Animal Intelligence*, 1898; *Educational Psychology*, 1903; *Theory of Mental and Social Measurements*, N. Y. 1904. J. R. Angell: *Psychology*, N. Y. 1904. D. F. Hoffman: *Psychology and Common Life*, N. Y. 1903. Boris Sidis: *Psychopathological Researches*, N. Y. 1902. Jacques Loeb: *An Introduction to the Comparative Physiology of the Brain, and Comparative Psychology*, N. Y. 1900. A. H. Pierce: *Studies in Space Perception*, N. Y. 1901. Für den Panpsychismus kommen in Betracht, Morton Prince, *The Nature of Mind and Human Automatism*, Phila. 1885, C. A. Strong: *Why the Mind has a Body*, N. Y. 1903, and E. Montgomery, *The Vitality and Organization of Protoplasm*, Austin 1904. Die Entwicklung der Psychologie ist mit pädagogischen Interessen verbunden worden in *Barnard's American Journal of Education*, 35 volumes 1855—1891. Ferner ist hier zu nennen: William T. Harris, U. S. Commissioner of Education, Herausgeber internationaler pädagogischer Serien, von denen etwa 50 Bde. erschienen. Von jetzigen Zeitschriften seien genannt: *Education*, Boston; *Educational Review*, New York; *Journal of Pedagogy*, Lansing, Mich.; *School Review*, Chicago; *Pedagogical Seminary*, Worcester, Massa. See — Edwin G. Dexter — *A History of Education in the United States*, N. Y. 1940.

Der Voluntarismus, ein ausgesprochener Bestandteil der Ansichten Edwards, Johnsons und Franklins, ist durch den Einfluß evolutionistischer Theorien und psychologischer Anregungen wieder aufgelebt und gegenwärtig in Universitätskreisen die Hauptrichtung in der speziellen „Pragmatismus“ genannten Form. Psychologisch ausgedrückt: Er ist der Glaube, daß Ideen stets nach Betätigung streben und das geistige Leben teleologisch ist. Logisch ausgedrückt: Logik formuliert schematisch was im Leben das Ord nende ist, für konkrete Erfahrung in Absicht auf praktische Zwecke. Seine philosophische Bedeutung ist die Überzeugung, daß alle Tatsachen der Natur physikalisch wie geistig ihren Ausdruck im „Willen“ finden, Willen und Energie sind identisch. Diese Richtung stimmt zu den praktischen Neigungen des amerikanischen Lebens und Denkens, indem sie dem Idealismus ein bestimmtes Ziel steckt. Unter ihren Anhängern befinden sich W. James, J. Dewey, G. T. Ladd, J. M. Baldwin, E. D. Cope, J. Royce (s. o.), W. Caldwell: *Schopenhauer's System in its Philosophical Significance*, N. Y. 1893. Ein großer Teil der Literatur ist in den neueren Zeitschriften enthalten, besonders in „*The Philosophical Review*“ und in „*Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*“, gegr. Januar 1904, herausgegeben von F. J. E. Woodbridge.

§. 67. Eine besondere Art des Positivismus vertritt P. Carus, indem er diesen zugleich als Monismus bezeichnet. Er strebt danach,

eine objektive Wissenschaft aufzustellen. Aber während Comte vor den letzten Fragen zurückschreckt, glaubt Carus, daß alle philosophischen Probleme auf Grund der Erfahrung zu lösen seien.

P. Carus in Chicago, hat 1890 „the Monist“ und später „The Open Court“ gegründet und der Philosophie in Amerika durch Übersetzung und Herausgabe ausländischer Werke genützt. Unter seinen zahlreichen Schriften sind zu nennen: *The Ethical Problem*, *Fundamental Problems*, *The Soul of Man*, *Primer of Philosophy*, *Monism and Meliorism*, *The Religion of Science*, *The Idea of God*, *Whence and Whither*, *The Surd of Metaphysics*. Seine Zeitschriften bilden den Mittelpunkt der Bewegung, welche die Philosophie aus einer subjektiven Konstruktion zu einer objektiven Wissenschaft machen möchte. Zur Ausgestaltung seiner „Wissenschaftsphilosophie“ hat er manchen bedeutenden Gelehrten als Mitarbeiter gewonnen, z. B. Ernst Mach, Boltzmann, Hering, Ribot, Romanes, Lloyd Morgan. Seine Philosophie nennt er Positivismus und Monismus; doch ist der erstere ebenso verschieden von dem Comtes, wie der zweite von dem Haeckels, welcher als mechanistischer Materialismus bezeichnet werden könnte, während Carus den Monismus definiert als „unitarische Weltanschauung“ oder methodische Systematisierung der Erfahrungstatsachen begründet auf dem „Consistency Principle“. Es kann Gegensatz in der Wahrheit möglich sein, nicht aber Widerspruch; Seele und Leib, Geist und Materie, Gott und Natur sind Abstraktionen, und Abstraktionen haben das Ansehen von realer Existenz; sie sind Udinge nur für solche die nicht in abstrakter Form denken können. Comte beschränkt die Philosophie auf die positiven Wissenschaften, alle metaphysischen Fragen als unlösbare Probleme ausschließend. Daher ist Comtes Positivismus Vorläufer von Spencers Agnostizismus, Carus dagegen ist dem Agnostizismus, den er Bankrotterklärung der Philosophie nennt, heftig abgeneigt; er glaubt, es könne jede philosophische, richtig aufgestellte Frage ihre richtige Lösung finden. Wir gehen von Tatsachen aus, d. h. von der Welt unserer jetzigen Erfahrung (ein Prinzip, welches den wahren Positivismus genügend charakterisiert), und die Aufgabe von Wissenschaft und Philosophie ist es, diese Tatsachen zu erklären. Wissenschaft untersucht unterschiedliche Felder, während Philosophie dem Ganzen gewidmet ist; sie ist als solche 1. Methodologie oder philosophische Propädeutik, 2. theoretische Philosophie, Metaphysik oder Ontologie, oder eigentliche Philosophie und 3. praktisch angewandte Philosophie, Ethik.

§ 68. In fast allen noch nicht berührten Disziplinen der Philosophie ist in Nordamerika eifrig gearbeitet worden, so in der Logik, der Ethik, der Religionsphilosophie. Auch für die Einleitung in die Philosophie und für die Geschichte der Philosophie liegen aner kennenswerte Leistungen vor.

Auf logischem Gebiet sind neuerdings erschienen: J. H. Hyslop, *Elements of Logic*, N. Y. 1892; *Logic and Argument*, N. Y. 1899. W. G. Ballantine, *Inductive Logic*, Boston 1896. J. G. Hibbin, *Inductive Logic*, N. Y. 1896. N. K. Davis, *Elements of Deductive Logic*, N. Y. 1893. J. E. Creighton, *An Introductory Logic*, N. Y. 1898. H. A. Aikins, *The Principles of Logic*, N. Y. 1902.

C. S. Peirce, geb. 1839, hat verschiedene Artikel über Wissenschaft und Logik veröffentlicht. 1883 gab er mit Zusätzen *Studies in Logic*, from Johns Hopkins University heraus. Während er mit den Pragmatisten übereinstimmt, daß eine praktische Wissenschaft sei, glaubt er auch, daß durch mathematischen

Symbolismus Logik über reinen Formalismus hinausgehen und bei der Entwicklung eines Systems, das reine Wahrheit bieten werde, mitwirken könne, siehe „The Monist“, Oct. 1896, pp. 19—41, „the Regenerated Logic“. Peirce vertrat seit 1870 die Lehre der „relativen“ und sein Werk kann als ein Bindeglied zwischen Morgans Werk und dem von E. Schroeder „Ueber die Algebra der Logik“ angesehen werden. In dieser Schule ist der logische Prozeß nicht mehr mechanisch oder abstrakt, sondern praktisch und zielbewußt. Für mathematische Logik haben Beiträge geliefert: O. C. Mitchell (Marietta, O.) und C. Ladd Franklin (Baltimore, Md.).

Auf dem Gebiete der Ethik bringt das International Journal of Ethics, gegründet und herausgegeben in Philadelphia 1891 von S. Burns Weston, die besten Berichte. Zu erwähnen sind noch als ethische Schriftsteller: C. Cutler, The Beginnings of Ethics, N. Y. 1889; W. M. Salter, Ethical Religion, 1889; J. H. Hyslop, The Elements of Ethics, N. Y. 1895; G. Harris, Moral Evolution, 1896; Noah K. Davis, Elements of Ethics, Boston 1900; W. L. Sheldon, An Ethical Movement 1896; J. Clark Murray, Introduction to Ethics, Boston 1891; Frank Thilly, Introduction to Ethics, N. Y. 1900. T. übersetzte und gab heraus Paulsens System der Ethik, N. Y. 1899; G. H. Palmer, The Field of Ethics, Boston 1901; The Nature of Goodness, 1903. Warner Fite, An Introductory Study of Ethics, N. Y. 1903. A. E. Taylor (Mc Gill Universität, Montreal), The Problem of Conduct, London 1901; Elements of Metaphysics, London 1903. Wundts Ethik wurde übersetzt nach der 2. deutschen Auflage von E. B. Titchener, J. H. Gulliver und M. F. Washburn, N. Y. u. London, 3 Bde., 1896—1901. W. L. Sheldon, The literature of ethics since the time of Darwin, in Trans. of Acad. of Sci. of St Louis Vol. XIII, No. 4, 1903.

Interesse an Religionsphilosophie wird von mehreren Schriftstellern gezeigt: James Freeman Clarke, The Ten Great Religions, 2 vols., 19. ed., Boston 1883; J. L. Diman, The Theistic Argument, 1882; L. E. Hicks, A Critique of Design Arguments, N. Y. 1883; D. B. Purinton, Christian Theism, N. Y. 1889; A. V. G. Allen, The Continuity of Christian Thought, Boston 1884, Religious Progress, Boston 1894; George P. Fisher, The Grounds of Theistic and Christian Belief, N. Y. 1895; Samuel Harris, The Self Revelation of God, 2. ed., N. Y. 1889, The Philosophical Basis of Theism, N. Y. 1883 and 1894; J. A. Leighton, Typical Modern Conceptions of God — N. Y. 1901. Für Literatur — s. The Philosophy of Religion in England and America, v. Alfred Caldecott, N. Y. u. London 1901.

Für die Einleitung der Philosophie sind tätig gewesen: John Bascom, Problems in Philosophy, N. Y. 1895; A. Alexander, Some Problems of Philosophy, N. Y. 1886; O. Külpe, Einleitung in die Philosophie, übersetzt v. W. B. Pillsbury u. E. B. Titchener, N. Y. 1895; J. G. Hibbin, The problems of Philosophy, N. Y. 1898; J. H. W. Stuckenbergh, Introduction to the Study of Philosophy, 6. Aufl., N. Y. 1897; A. K. Rogers, Introduction to Modern Philosophy, N. Y. 1899; Fr. Paulsens Einleitung in die Philosophie, übersetzt v. Frank Thilly, N. Y. 1895; A. S. Dewing, Intro. to the History of Modern Philosophy, Phila. 1903; A. C. Armstrong, Transitional Eras in Thought, N. Y. 1904. W. T. Marvin, An Introduction to Systematic Philosophy, N. Y. 1903. Marvin behauptet, die atomistisch-mechanische Theorie sei das Ideal der natürlichen und indirekt der geistigen Wissenschaft, weil in ihren Terminis allein alle Phänomene verständlich und faßbar zu machen seien. Er behauptet, auch Kenntnis und Realität seien auf die Erfahrungswelt beschränkt, da das Transzendente nur eine Hypostasierung von Gesetzen und Abstraktionen der Erfahrung sei.

Für die Geschichte der Philosophie sind zu nennen: B. C. Burt, History of Greek Philosophy, Boston 1889; A History of Modern Philosophy, 2 vols., Chicago

1892. H. A. P. Torrey, *The Philosophy of Descartes*, N. Y. 1892. John Bascom, *An Historical Interpretation of Philosophy*, N. Y. 1893. A. K. Rogers, *A Student's History of Philosophy*, N. Y. 1901. John Watson, *Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer*, N. Y. 1895. Ernest Albee, *A History of English Utilitarianism*, N. Y. 1902. William Turner, *History of Philosophy*, Boston u. London 1903. Folgende amerikanische Schriftsteller haben ausländische Darstellungen der Geschichte der Philosophie übersetzt: J. H. Seeley (Schwegler, 1856), Geo. S. Morris (Ueberweg, 1872—1874), W. S. Hough (Erdmann, 1890), A. C. Armstrong (Falckenberg, 1893), J. H. Tufts (Windelband, 1893), Frank Thilly (Weber, 1896).

Während der letzten zwölf Jahre ist der philosophische Unterricht an amerikanischen Colleges und Universitäten bedeutend ausgedehnt worden; viele der größeren haben besondere Abteilungen für Philosophie, welche Berichte oder Studien veröffentlichen. Die amerikanische philosophische und die amerikanische psychologische Vereinigung sind Organisationen, deren Gedeihen ersichtlich ist.

Philosophie in Italien.

§ 69.*) Nach dem Scheiterhaufen Brunos, der Gefangenschaft Campanellas und dem Prozesse Galileis, welche den Triumph der Gegenreformation in Italien bezeichneten, wurden die Jesuiten, von den Spaniern beschützt, Herren des italienischen Geistes, und die Philosophie bewahrte als vernünftige, von dem Dogma unabhängige Forschung ein fast zwei Jahrhunderte langes Schweigen, welches nur durch Vico, den Begründer der Geschichtsphilosophie und der Völkerpsychologie, unterbrochen wurde (s. Grundr. III). Der Vormundschaft der Ordensbrüder entzog sich zuerst Genovesi (1712—1769), der den Illuminismus in Süditalien einführte: in Mailand stellte Beccaria (1737—1794) das Strafrecht neu dar. Der Aufenthalt Condillacs in Parma (1758—1768) und der französische Einfluß begünstigten im letzten Viertel des XVIII. und im ersten Viertel des XIX. Jahrhunderts die Entwicklung des Sensualismus, welcher von Romagnosi (1761 bis 1835) und von Gioia (1767—1828) auf die juristischen Wissenschaften angewandt wurde. Galluppi (1770—1846) stellte sich dem Sensualismus entgegen, indem er die Philosophie der Erfahrung gründete, welche als Grundprinzip aller Wahrheiten die Realität der Erkenntnis und zwei ursprüngliche Fähigkeiten des Intellekts, Analyse und Synthese, anerkennt. Er war jeglicher Art von Eudämonismus abgeneigt.

Mit nationalem Verständnisse versuchten Rosmini (1797—1855)

*) Die Paragraphen über italienische Philosophie hat Herr Professor Dr. Luigi Credaro in Rom verfaßt.

und Gioberti (1801—1852), beide im Vatikan unbeliebte Geistliche, Philosophie und katholisches Dogma zu vereinigen. Sie gingen von einer intellektuellen Intuition aus, um mit aprioristischer Methode zum realistischen Idealismus zu gelangen. Rosmini unterscheidet wie Kant die Form und die Materie der Erkenntnisse, gibt aber eine einzige ursprüngliche Form, nämlich die Idee des „möglichen und unbestimmtesten Seins“ zu. Gioberti will einen Ontologismus, der auf dem Grundgedanken beruht, daß wir das absolute Sein oder Gott als schöpferische Ursache unmittelbar schauen — das Sein schafft das Existierende —, an die Stelle des von der inneren Wahrnehmung ausgehenden Psychologismus Rosminis setzen. Mamiani (1799—1885) brachte den realistischen Idealismus Rosminis und Giobertis einerseits mit der Lehre von den Ideen und anderseits mit der Philosophie der Erfahrung in Übereinstimmung: für ihn ist die Realität von der Wahrheit unzertrennlich, und die Gesamtheit des Wahren besteht in der Einheit des absoluten Seins, welches wir durch Intuition erkennen. Luigi Ferri (1826—1895), welcher sich zum dynamischen Monismus bekannte, verband den italienischen Ontologismus mit der europäischen philosophischen Bewegung.

In Neapel schien gegen die Mitte des Jahrhunderts der absolute Idealismus Hegels mehr als der italienische Ontologismus dem Patriotismus einen philosophischen Inhalt zu geben und wurde daselbst durch Vera (1813—1885) und Spaventa (1817—1883) zur Blüte gebracht. Der Stern Kants dagegen ging erst später am Himmel Italiens auf; denn die Sensualisten verstanden ihn nicht, und wenig verstanden ihn die Ontologen, welche trotzdem viel von ihm lernten, und der vereinzelte Versuch Testas (1784—1860), die kantische Lehre an Stelle der anderen Philosophien zu setzen, gelang nicht. Der Neukantianismus, welcher einerseits den Ontologismus und Hegelianismus, anderseits den Positivismus bekämpfend, große Verbreitung fand, war glücklicher. Das Haupt dieser Bewegung ist Cantoni, welcher beabsichtigt, den Konflikt zwischen Mystizismus und Naturalismus beizulegen und die Philosophie mit der Wissenschaft in Übereinstimmung zu bringen. Der kantische Kritizismus bot Inhalt und Methode in verschiedener Form dem Denken anderer vorzüglicher lebender Philosophen, so Barzellotti, Masci, Tocco, Chiappelli, Faggi, Zuccante, Cesca, De Sarlo, Varisco Villa, Vidari, Martinetti. Ganz neuerdings versuchte Guastella den Aufbau eines radikaleren Empirismus, als derjenige von Mill, Bain, Spencer und Taine ist, während Croce und Gentile die Philosophie idealistisch behandelten; auch Herbart wurde namentlich in pädagogischer Absicht eifrig getrieben (Fornelli, Credaro).

Die Trennung von Staat und Kirche, das bemerkenswerte An-

wachsen der experimentellen Wissenschaften, das Studium Comtes und der Engländer begünstigten die Verbreitung des Positivismus nach 1870. Er nimmt von Kant die Relativität der Erkenntnis an, leugnet jegliches Übernatürliche, verteidigt den Monismus, gestaltet den Begriff des freien Willens und der Verantwortlichkeit um. Der Hauptvertreter dieser Richtung ist Ardigò. — Vom philosophischen Positivismus ging eine neue Schule der Pädagogik (Angiulli) und eine des Strafrechts aus (Lombroso, E. Ferri). Die jüngsten Positivisten neigen sich jetzt dem Sozialismus zu, von welchem eine neue Philosophie ausgehen wird. Labriola (1843—1903) gelangt von Hegel aus über Herbart zum geschichtlichen Materialismus. Die mit rein geschichtlichem Interesse behandelte Geschichte der Philosophie hat bemerkenswerte Untersuchungen hervorgerufen (Tocco, Zuccante, Chiappelli, welcher letztere sich auch durch seine Arbeiten auf den Gebieten der literarischen, religiösen und sozialen Kritik hervorgetan hat).

Die kirchliche Philosophie endlich hat mit der Rückkehr zu St. Thomas eine Erneuerung versucht und bekämpft sämtliche moderne Philosophien, indem sie deren Geschichte „die Pathologie der menschlichen Vernunft“ nennt.

Über die neuere Philosophie in Italien handeln: Du mouvement des idées philosophiques en Italie, Rev. brit., 1837. J. Bernardi, Della italiana filos. e dei moderni scrittori più segnalati, in Cimento 1852. M. Debrit, Hist. des doct. philos. dans l'Italie contemp., Par. 1859. A. Vera, Fragments et souvenirs, Riv. contemp., 1860. C. Gargioli, Della concordia della filos. ital., Riv. contemp. 1861. V. Giordano, Della legge storica e dell' odierno movimento del pensiero ital., Progresso 1862. Theod. Sträter, Briefe üb. d. ital. Philos., Zeitschr. Der Gedanke 1864—65. R. Mariano, La philos. contemp. en Italie, Par. 1867. G. Trezza, I filosofi italiani del secolo XIX, Nuova Antologia 1869. F. Bonatelli, D. Philosophie in Italien s. 1815, Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr., 54, 1869. Morgott, Studien üb. d. ital. Phil. d. Gegenw., Ztschr. d. Katholik, 1868 ff. L. Ferri, Essai sur l'histoire de la philos. en Italie au XIX s., Par. 1869, Tom. I: Gioja, Romagnosi, Galluppi, Rosmini, Gioberti, Tom. II: Mamiani, Hegeliani, Scettici, Scolastici. T. Mamiani, Della filos. ital. applicata, Fil. d. scuole ital. 1874—75. A. Leroy, Les philos. Siciliens, Rev. Belg. 1875. Quadro sintetico della filos. ital., Civiltà cattolica 1875. F. Fiorentino, La filos. contemp. in Italia, Napoli 1876 (polemica in risposta al prof. F. Aeri). Pompa, L'Italia filosofica contemporanea, 2 vol., Salerno 1879. G. Barzellotti, La filos. in Italia, N. Antolog. 1879, und Mind, 1878. L. Ferri, The philos. movement in Italy, Princeton Rev. 1879. Espinas, La philos. expérimentale en Italie, Rev. philos. T. 7, 1879. G. Fontana, Le filosofie e la cultura ital. nel moderno evo, Milano 1882. Eine gute Übersicht über die neuere ital. Philos. mit reichlichen Literaturangaben (bis 1875) findet sich in dem von Vinc. Botta verf. Appendix II (Historical sketch of modern philos. in Italy) zu der englisch. Übersetz. dies. Grundr. Karl Werner, D. ital. Phil. d. 19. Jahrh.s, 5 Bde., 1. Bd.: A. Rosmini u. s. Schule; 2. Bd.: D. Ontologismus als Philos. des nationalen Gedankens; 3. Bd.: D. krit. Zersetzung u. specul. Umbild. d. Ontologism.; 4. Bd.: D. ital. Phil. d. Gegenw.; 5. Bd.: D. Selbstvermittlung des national. Culturgedankens in d. neuzeitl. it. Ph., Wien 1884—86. E. Juvalta, Alcune cause dell' avversione presente della filos. in It., Riv. it. filos. 1892. G. Gentile, Storia della filos. in It., Milano, 1905. — Literarische Angaben finden sich in den von uns unten zitierten Handbüchern der Gesch. d. Philos. von Conti, Fiorentino u. Cantoni (der von uns benutzt ist) u. in Dizionario di pedagogia von Martinazzoli u. Credaro, Bd. 3, Milano 1891—1905 (erscheint weiter). C. Ranzoli, Dizionario di scienze filosofiche. Milano 1905.

§ 70. Philosophen des 18. Jahrhunderts: Genovesi, Beccaria; Sensualisten: Romagnosi, Gioja.

Genovesi: Elementi di scienze metafisiche (lateinisch), Neapel 1743, 4 Bde.; 2. Aufl. (italienisch) 5 Bde., 1766. Arte logica, 1. Aufl. (lateinisch) 1745; 2. Aufl. (italienisch) 1766. Meditazione filosofica su la religione e la morale, 1758. De jure et officiis, 1764. Dicosina, ossia dottrina del giusto e dell' onesto, 1766.

Über G. handeln: Romagnosi, La logica dell' abate Genovesi, 1832. Albini, Delle dottrine filosofiche sul diritto di A. Genovesi, in Rend. Accad. Torino, vol. 18. R. Bobba, La vita e le opere di A. Genovesi, Napoli 1868. Giordano, La filosofia etico-giuridica di A. Genovesi, Città di Castello 1897. G. Gentile, Dal Genovesi al Galluppi, Napoli, 1904.

Filangeri: La scienza della legislazione, Napoli 1781—88. Siehe: Filangeri on the Science of legislation, in Edinb. Rev. 1807. Commentario dell' opera del Filangeri di B. Constant, Antologia 1825. Martinazzoli, Sul 4. libro della scienza della legislazione di G. Filangeri, Rend. Istit. Lomb., Milano 1895. Nisio G., Il Libro IV della scienza della legislazione. Roma-Milano 1904.

Pagano: Ragionamenti estetici, scritti in carcere nel 1799. Principii del codice penale, Napoli 1806. Logica dei probabili, Napoli 1806 (postumi). Considerazioni sul processo criminale, Napoli e Milano 1808. Siehe: L. Giustiniani, Memorie degli scrittori del Regno di Napoli, Napoli 1887—1888, t. III.

Beccaria: Trattato dei delitti e delle pene, Monaco 1764, deutsch von M. Waldeck in der bei L. Heimann ersch. Hist.-polit. Bibl. Berlin 1870. Siehe: C. Cantù, B. e il diritto penale, 1862. A. Amati, Di un manoscritto finora ignorato di C. B., Rend. Istit. Lomb. vol. IV, 1867. Putelli G. G., B. e la pena di morte, Acc. Udin. 1873—78. Desjardins, A. César Cantù et B., Acc. d. Scien. mor. et pol. 1885. P. Duprat, César B., ses écrits, son influence, Rev. mod. 1865. Nuovi studi intorno alla genesi di alcune dottrine di C. B., Ann. stat. 1876. E. Ferri, Da C. B. a Fran. Carrara, Arch. giurid. 1890.

Verri: Meditazioni sulla felicità, Milano 1763. Meditazioni sull' economia politica, Milano 1796. Siehe: A. Vismara, Bibliografia verriana. Arch. stor. lomb. 1884. P. Ferroni, Esami di alcuni passi della meditazione sulla economia politica del conte P. Verri. L. Cossa, P. Verri in Olanda, Rend. Istit. lomb. 1873. E. Bouvy, Le conte P. Verri, ses idées et son temps, 1890. G. Boglietti, Un uomo di stato milanese del secolo scorso, P. Verri, in Rass. naz. 1891.

Giac. Dragonetti: Delle virtù e de' primi, 1765.

Romagnosi: Genesi del diritto penale, Pavia 1791. Introduzione allo studio del diritto pubblico universale, Parma 1805. Saggio filosofico politico sull' istruzione pubblica, Milano 1807. Principii della scienza del diritto naturale, 1820. Che cosa è la mente sana, 1827. Della suprema economia dell' umano sapere, 1829. La morale degli antichi, 1831. Della natura e dei fattori dell' incivilimento, 1832. Opere, Firenze 1832—35. Milano 1836—45. Appunti e pensieri inediti raccolti e pubblicati da un suo antico discepolo (G. Sacchi), Milano 1873. Siehe: G. Ferrari, La mente di Romagnosi, Milano 1835. Cantù, Milano 1835. Sacchi, in Annali stat. 45, 1835. La rigenerazione italiana sulle tracce del sommo filosofo Romagnosi, ibid. 28, 1866. F. Puglia, Le dottrine di Romagnosi intorno alla missione del governo, in Rassegna di scienze soc. e pol. 1885—86; ders., Romagnosi e l'odierno evoluzionismo giuridico, in Riv. fil. scient. 1886. Credaro, Il Kantismo in G. Dom. Romagnosi, in Riv. it. filos. 1887, vol. 2. G. Vadalà-Papale, La funzione organica della società e dello stato nella dottrina di G. D. Romagnosi, Roma 1887. A. Pilo, La filosofia civile di Romagnosi, in Riv. Filangeri 1892. Bartolomei, Del significato e del valore delle dottrine di Romagnosi, Roma 1901. Pergoli B., Il Condillac in Italia, Faenza 1905.

Gioja: Logica della statistica, Milano 1803, wieder verschmolzen in die Elementi di filosofia, 1818. Del merito e delle ricompense, 1818—19. Ideologia, 1822. Esercizio logico sugli errori d' ideologia e di zoologia, 1823. Filosofia della statistica. Siehe: Romagnosi, Elogio storico di M. Gioja, Mil. 1829. M. Gioja, An. stat. 19, 1829. Filosofia della statistica di M. Gioja, Ant. 1826, 1828. Rosmini, Breve esposizione della filos. di Gioja, Opusc. fil. vol. 2., S. 358—365, Mil. 1827—28. Lampertico, Della statistica come scienza in generale e di M. Gioja in particolare, Atti Istit. ven., 1867 e 70, u. An. stat. 1870. E. De Marinis, La donna nell' aritmetica morale di M. Gioja, Rass. femm. 1887. Magugliani, Manoscritti

inediti di M. Gioja, Riv. Filangeri 1889. L. Rava, La filosofia civile e giuripica in Italia prima della Rivoluzione francese, Riv. Filangeri 1889.

Soave: Elementi di filosofia. Istituzioni di logica, metafisica ed etica, zahlreiche Ausgaben, italienische Übersetzung des Compendiums von Winne, der Abhandl. über den menschlichen Verstand von Locke. Siehe: Savioli, Elogio storico di F. Soave, Mil. 1806. Catenazzi, Elogio di F. S., Como 1812. Vita di F. S., Mil. 1815. G. Milanese, Storia della pedagogia, Treviso 1885.

Baldinotti: De recta humanae mentis institutione, Padova 1787. Tentaminum metaphysicorum libri III, Padova 1807.

Borrelli: Introduzione alla filos. naturale del pensiero, Lugano 1824. Principii della genealogia del pensiero, ibid. 1825, 3 vol.

Gerdil: Opere pubblicate per cura del P. Toselli, Bologna 1784—91, dann in 20 Bdn. von P. Fontana und P. Scati, Rom 1806—21. Siehe: K. Werner, Descartes-malebranchisches Philos. in Italien, I. Fardella, II. Giac. Sig. Gerdil, aus den Sitzungsber. d. k. Acad. d. W., Wien 1883. Il card. Gerdil e l'ontologismo in Civiltà Cattolica, III, 1856.

Pini: Protologia, Mil. 1803. Siehe: R. Bobba, Saggio intorno alla protologia di Er. P., Torino 1870.

Cicognara: Ragionamento sul bello, 1808, 2. ediz., Pavia 1825. Costa: Maniera di comporre le idee e di designarle colle parole precise, Fir. 1837. Bufalini: Fondamenti di patologia analitica, Fir. 1829. Discorso sulla politica e la morale, Fir. 1851. Siehe: G. Giuliani, M. B., Riv. univ. 1875. C. Guasti, Commemorazione di F. B., Ac. Crusca 1875. O. Guerrini: I primi passi di F. B. Note e documenti in Nuova Ant. 1881.

Als die Universität Neapel Vico verlor, lehrte und schrieb daselbst schon Antonio Genovesi (1712—1769). Er war der Erste, welcher vom akademischen Lehrstuhle aus sich der italienischen Sprache bediente, und der erste, welcher in Europa Staatsökonomie lehrte (1754). Von Locke und Leibniz beeinflusst, verkündete er im voraus das Problem des Kritizismus, indem er behauptete „die Welt beginnt mit dem Bewußtsein unserer selbst, sie ist ein Phänomen, von hier aus vorbereitet sie sich durch das Bewußtsein der Empfindungen, welche uns von außen kommen, welche nur Phänomene sind . . . Wer hob das Gewand der Natur, um zu sehen, was *παράγει*, subest? würde Aristoteles sagen. Wir arbeiten dann an diesen Phänomenen und bilden aus ihnen intellektuelle Welten, welche man Wissenschaften nennt.“ In der Diceosina, oder Wissenschaft von den Rechten und Pflichten der Menschen, gründet er das moralische Prinzip auf die Vernunft und bezeichnet demnach die Glückseligkeit als Ziel in der Ethik. Genovesi steht zur Blütezeit Italiens an der Spitze jener Reihe von erleuchteten Denkern, welche auf philosophischen Prinzipien fußend sich vornahmen, eine Reform der sozialen Gesetzgebung und der bürgerlichen und politischen Ordnung in liberalem und humanitärem Sinne zu bewirken, und einige italienische Fürsten mit sich fortzogen. Unter dieser Schar ragen hervor: Gaetano Filangeri aus Neapel (1752—1788) und Mario Pagano aus Brienza in Basilicata (1748—1799). Filangeri, welcher Montesquieu studiert hatte und durch die von den Fürsten gewährten Reformen nicht befriedigt war, stellt ein System von Idealgesetzen auf, die zur Beförderung der Gerechtigkeit, des Wohlstandes, der staatlichen Erziehung dienen sollten. Auch die pädagogischen Reformen werden ausführlich behandelt. Pagano, Schüler von Genovesi, nahm tätigen Anteil an der Verwaltung der Parthenopeischen Republik und wurde hingerichtet. Er war Schriftsteller und Professor der Moral und des Strafrechts an der Universität Neapel und entwickelte die neuen von Cesare Beccaria von Mailand (1737—1794) aufgestellten Prinzipien. Dieser geht in dem berühmten Trattato dei delitti e delle pene (1764) davon aus, daß in der Gesellschaft jeder das möglichste Minimum von Freiheit opfere, und daß daher die Strafe um so gerechter sei, je weniger sie die Grenzen des rein

Notwendigen überschreite; er legt dar, daß die kriminalistische Tortur nicht zur Entdeckung des Schuldigen führe, und schlägt vor, lebenslängliche Sklaverei an Stelle der Todesstrafe zu setzen, welche unmenschlich und zum sozialen Schutze unnötig sei. Zur Seite Beccarias kämpfte der Mailänder Pietro Verri (1728 bis 1799), indem er für das berühmte Journal „Il caffè“ schrieb, das zwei Jahre hindurch den Kampfplatz der freisinnigen lombardischen Jugend bildete.

Gleichzeitig begann in der Emilia, der Heimat Vallas, des epikureischen Philosophen der Renaissance, auf Anregung Stefan Bonnots de Condillac, welcher von 1758–1768 als Prinzenenerzieher am bourbonischen Hofe von Parma lebte, ein Erwachen der philosophischen Studien. Der Sensualismus Condillacs, welcher durch Einfachheit und Klarheit gefiel, wurde im Collegium Alberoni zu Piacenza bekannt. Romagnosi, Gioja, Testa und andere Geringere gingen von dort aus. Die Lehre Condillacs wurde allmählich in Italien wie eine metaphysische Religion, welche ihre Intoleranz und ihren Fanatismus hatte, angenommen. Wer sie nicht studiert hatte, nahm sie als Glaubenssatz hin, weshalb Cousin 1828 nicht mit Unrecht sagen konnte, die philosophische Vergangenheit Frankreichs beherrsche die Gegenwart Italiens.

Giovanni Domenico Romagnosi (geb. in Salsomaggiore 1761, gest. in Mailand 1835), sehr fruchtbarer Schriftsteller, Schöpfer neuer Worte, beschäftigte sich hauptsächlich mit juristischen und sozialen Wissenschaften, behandelte aber auch mit Erfolg psychologische und erkenntnistheoretische Fragen, sowie Geschichte der Philosophie. Er bekämpft in Anlehnung an Condillacs Sensualismus nicht nur die Voraussetzung angeborener Ideen, sondern auch die der angeborenen abstrakten Seelenvermögen und erklärt es für einen ungeheuern Mißgriff, die abstrakten Allgemeinheiten der Wirkungen als reale wirkende Ursachen eben dieser Wirkungen anzunehmen. Er berichtigte die Lehre Condillacs durch die Doktrin des logischen und rationalen Sinnes, welcher dem Bewußtsein selbst vorausgehe, weil wir im Bewußtsein Betrachter seien, während wir in der subjektiven Funktion des logischen Sinnes als Schöpfer des Phänomens aufträten. Der logische Sinn hat die doppelte Funktion, die Empfindungen zu differenzieren und zu integrieren. In allen seinen Schriften auch über theoretische Philosophie erscheint deutlich der praktische Zweck und die Tendenz, die Lehre in Kunst zu verwandeln, die Ergebnisse der Wissenschaft auf den ökonomischen und administrativen Fortschritt anzuwenden und die Bedürfnisse der Menschheit zu befriedigen. Seine Philosophie ist ein Rückblick auf das 18. Jahrhundert. Von der Moral schließt er das Absolute aus und faßt die Pflicht als die Gesamtheit der Bedingungen auf, welche dem Menschen nötig sind, um in der Gesellschaft und in Übereinstimmung mit der Gesellschaft seinen natürlichen Zweck, Erhaltung, Glückseligkeit und Vervollkommnung zu erreichen. Der soziale Körper lebt und entwickelt sich nach Naturgesetzen und konstanten Phasen wie das Individuum; die Gesamtheit der Funktionen des sozialen Körpers macht den Staat aus, welcher ins Unendliche fortschreitet. Dem Determinismus folgend, gründete er das Strafrecht auf die Notwendigkeit, die Gesellschaft zu verteidigen und den Trieb zum Übeltun einzuschränken. Bei diesen Ideen ist es kein Wunder, daß Romagnosi Kant für einen Denker hielt, welcher die Zeit damit verlor, sich mit abstrusen und dunkeln Spekulationen der Metaphysik den Kopf zu zerbrechen, ohne daß dieselben von irgend welchem Einfluß auf intellektuelle, moralische und politische Vervollkommnung des Menschen gewesen wären.

Melchiorre Gioja aus Piacenza (1767–1828) verband den Sensualismus Condillacs gewissermaßen mit der Theorie des Bewußtseins der bewegenden Kraft, aus welcher die Idee der Ursache entspringt. Direktor des statistischen Amtes

in Mailand unter der cisalpinischen Republik, hat er das große Verdienst, den Wert der Statistik für die moralischen und sozialen Wissenschaften betont zu haben, indem er lehrte, wie sich der größte Vorteil aus den Tatsachen ziehen lasse, und die Spekulation in bewunderungswürdiger Weise mit der Praxis verband. Das Gesetz der sozialen Reibung ist von ihm aufgestellt, wonach die individuellen Handlungen, wenn sie keinerlei Zügel hätten, solche Konflikte hervorbringen würden, daß übermäßig viel Energie verloren ginge. Daher die Notwendigkeit des Staates, um zu mäßigen. Romagnosi und Gioja büßten in den österreichischen Gefängnissen das Vergehen ihrer Meinung. Von Testa, welcher vom Sensualismus zur Lehre Kants überging, wird weiter unten gehandelt werden.

Francesco Soave (Lugano 1743—Pavia 1816), Professor an der Universität Parma 1767, war daselbst mit Condillac bekannt, dessen Philosophie er stets treu blieb, indem er sie durch Lehrbücher verbreitete, welche in fast allen italienischen Schulen eingeführt wurden. In der Analyse der menschlichen Handlungen neigte Cesare Baldinotti mehr zu Locke als zu Condillac; er hatte 1820 an der Universität Padua Rosmini zum Schüler und bediente sich der Ansichten Bacons, Galileis und Descartes' zur Bekämpfung der Scholastiker. Vom Sensualismus ging Pasquale Borelli, aus den Abruzzen stammend (1782—1859), zu einem gewissen Materialismus über; er veröffentlichte unter dem Pseudonym Pirro Lallebasque seine Selbstbiographie. In Mathematik, Physiologie, Chemie und Jurisprudenz gebildet, nahm er in Neapel an den öffentlichen Angelegenheiten teil; von den Bourbonen verbannt, lebte er von 1821—1825 in Graz, Wien, Triest. In der Verbannung veröffentlichte er seine philosophischen Werke mit der Absicht, „die modernen Philosophen, welche sich auf das Bewußtsein, das eher ihre Einbildungskraft zu nennen wäre, stützen“, zu bekämpfen; er folgt dem Systeme Browns.*)

§ 71. Die Philosophie der Erfahrung Galluppi, der objektive Idealismus Rosminis, der Ontologismus Giobertis, die Verbindung des Idealismus dieser beiden mit der platonischen Ideenlehre durch Mamiani und deren Schüler und Anhänger.

Galluppi: Dell' analisi e della sintesi, 1807. Saggio filosofico sulla critica della conoscenza. Napoli 1819—32. Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia da Descartes a Kant, Messina 1827. Elementi di filosofia, Messina 1820—27. Lezioni di logica e metafisica, Napoli 1832—36. Filosofia della volontà, Nap. 1832—40. Considerazioni sull' idealismo transcendente e sul razionalismo assoluto, 1841. Storia della filosofia, 1842. S. über ihn: J. Bernardi, *Illustri italiani*, in Cimento 1852; P. E. Tulelli, *Intorno alla dottrina e alla vita politica del barone Pasq. Galluppi*, Ac. sc. Nap. 1865; ders., *Sopra gli scritti inediti di P. Galluppi*, ibid. 1867; *Filosofia professata in Napoli* (Galluppi), *Annali civili Regno due Sicilie*, 1847; F. Pietropaolo, *Scritti inediti di P. Galluppi*, Riv. fil. scient. 1888; ders., *Sulle dottrine ideologiche di P. Galluppi*, ibid. 1889; Lastrucci, P. Galluppi, studio critico, Firenze 1890; Pagano, Galluppi e la filosofia italiana, Napoli 1897; G. Gentile, *Dal Genovesi al Galluppi*, Napoli 1903.

*) Diese und andere Sensualisten, wie L. Cicognara, P. Costa, M. Bufalini, gingen siegreich gegen eine andere philosophische Bewegung vor, welche gleichfalls in französischer Nachahmung auf Descartes und Malebranche zurückging und vom Kardinal Giacinto Sigismondo Gerdil (1718—1802), einem savoyardischen Barnabiten, vertreten wurde, der an der Universität Turin lehrte und einen „Anti-Emilio“ schrieb (s. Grundr. III, S. 100). Sie brachten die Schriften des Ermenegildo Pini (1739—1825), eines pythagoreisierenden Metaphysikers, in Vergessenheit.

Rosmini: Saggio sulla felicità, Roveredo 1822. Dell' educazione cristiana, Venezia 1823. Opuscoli filosofici, Milano, 1327—28. Nuovo saggio sull' origine delle idee, Roma 1830, u. ö., ins Englische übers., London 1883. Il rinnovamento di Terenzio Mamiani esposto ed esaminato, 1836. Principii di scienza, morale e storia comparata dei sistemi morali, 1831—37. L' antropologia in servizio della morale, 1838. Filosofia del diritto, 1839—41. Opuscoli morali, 1841. Trattato della coscienza morale, 1844. Introduzione alla filosofia, 1850. Logica, 1854. Scritti postumi: Del supremo principio della metodologia e delle sue applicazioni all' educazione, 1857; La filosofia di Aristotele, 1858; Teosofia, 1859; Corrispondenza, 1857; Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica, 2 vol., Torino 1883; Antropologia sopranaturale, 3 vol., Casale-Torino 1884; Psicologia, vol. 2, Mil. 1887.

Die Literatur über Rosmini ist außerordentlich reich, schon auf Grund der unendlichen und lebhaften Polemik, welche die Rosminianer gegen die Thomisten geführt haben. Letztere identifizieren das ideale Sein Rosminis mit dem göttlichen Wesen und glauben, in seinem Systeme den Pantheismus und die Verneinung jeglicher übernatürlichen Ordnung zu finden. Die Bibliographie wurde gesammelt und veröffentlicht von Fr. Paoli, welcher, die Schriften Rosminis inbegriffen, 614 Publikationen aufzählt, alle beinahe von italienischen Verfassern. Mit wenigen und nötig scheinenden Ausnahmen beschränken wir uns darauf, diejenigen Schriften anzugeben, welche später erschienen sind als jene Sammlung:

Paoli, Memorie della vita di Ant. R.-Serbati, vol. I, Torino 1880, vol. II, Roveredo 1884 (Die Bibliographie über R. findet sich im 2. Bde.); G. Cavour, Les ouvr. phil. de Ros. in Bib. univ. 1837—38; Gioberti, Degli errori filosofici di A. R., 3 vol., Bruxelles 1841—44; N. Tommaseo, Esposizione del sistema filosofico contenuto nel nuovo saggio di A. R., Torino 1838; A. Testa, Il nuovo saggio sull' origine delle idee del Rosmini, Piacenza 1837, 2. ed. 1842; Rud. Seydel, Rosmini u. Gioberti, in Zeitschr. f. Phil. Bd. 34 u. 35, 1859; V. Lilla, Kant e Rosmini, Torino 1869. Casara, Il sistema filosofico rosminiano dimostrato vero nel suo principio fondamentale con lo studio e sviluppo di un solo articolo della Somma teologica di S. Tommaso, Venezia 1874. Al. Paoli, Lo Schopenhauer e il R., Roma 1878; ders., Esposizione ragionata della filosofia di A. R., 2 vol. 1879; Davidson, The philosophic. system of Ant. Rosm., Lond. 1882; G. M. Cornoldi, Il rosminianismo, sintesi dell' ontologismo e del panteismo, Roma 1883, s. dazu G. Mezzer, Risposta al libro del G. M. C. „Il rosm. etc.“, Mil. 1883; Visintainer, Kant e R. e il problema gnoseologico, Par. 1885; G. S. M. Walter, Life of A. Ros.-Ser., Lond. 1883; Condé B. Pallen, R.s innate ideas, a priori ideas and subject-obj. ideas, in: Journal of spec. ph. XVIII, 1884, S. 311—332; K. Werner, A. R., s. Stellung in d. Gesch. d. neuer. Ph., der italien. insbes., Wien 1884, s. auch ob.; L. Zani, Il filos. A. Rosm. e i suoi contraddittori, Brescia 1885; Pietrobono, M., Il fondamento psichico della vita animale secondo Darwin e Rosmini, in Fil. scuole it. 1885; A. Stoppani, A. Rosmini e la Fortnightly Review, in Rass. naz. 1885; ders., Rosmini all' estero e un recentissimo articolo della Science di New York, in giornale Rosm. 1887; C. Calzi, L' antropologia supranaturale di A. Rosm.; Il cristianesimo e la scienza moderna, Firenze 1885; ders., Gli universali di A. Rosm., in Rass. naz. 1886; R. Benzoni, La simpatia nella morale dell' evoluzionismo e nel sistema rosminiano, in Riv. it. fil. 1886; ders., Dottrina dell' essere nel sistema rosminiano, Fano 1888; G. B. Bulgarini, Lealtà e bravura dei Gesuiti antirosminiani, Genova, 1886; A. Solimani, Divagazioni filosofiche intorno ai sommi filosofi T. D' Aquino e A. R., Milano 1886; Lockhart, Life of A. R. S., 2. ed., Lond. 1887 (trad. ital. L. Sernagiotto, Venezia 1888); M. L. Billia, Quaranta proposizioni attribuite ad A. Rosmini, Milano 1889; ders., Questione rosminiana e A. R., frammenti di filosofia del diritto e della politica, in Riv. it. fil. 1889—90; R. De Cesare, dopo la condanna del S. Uffizio, in N. Antol. 1888; Kraus F. X., A. Rosmini: sein Leben, seine Schriften, in deut. Rund. 54, 55, 1888; De Dominicis S. F., Rosminianismo e positivismo, la chiesa cattolica e il rosminianismo, in Riv. fil. scient. 1889; T. Pertusati, Di A. Rosmini-Serbati, Brescia 1891; F. De Sarlo, La logica di A. R. e i problemi della logica moderna, Roma 1892; ders., Le basi della biologia e della psicologia secondo il Rosmini considerate in rapporto ai risultati della scienza moderna, ibid. 1893; A. M. Cornelio, A. Rosmini e il suo monumento in Milano, Torino 1896; Per Antonio Rosmini nel primo centenario dalla sua nascita 24 marzo 1897, 2 vol., Milano 1897; (Giovanni Gentile, Rosmini e Gioberti, Pisa 1898; G. Vidari, R. e Spencer, Milano 1899; C. Calzi, Rosmini

nella presente questione sociale, Torino 1899. C. Guastella, Dottrina di Rosmini sull'essenza della materia, Palermo 1901.

Zur Verbreitung der Lehre R.s und zu ihrer Verteidigung namentlich gegen die nicht immer ehrlichen Angriffe der Jesuiten u. Thomisten wurden in Italien einige Zeitschriften gegründet, die sich freilich nicht lange halten konnten: La Sapienza, Rivista di filosofia e di lettere, diretta da Vinc. Papa, Torino 1879; Il Rosmini, Enciclopedia di scienze e lettere, Milano 1887—89; Il nuovo Rosmini, Periodico scientifico e letterario, Milano 1889—90; Il nuovo Risorgimento, Rivista di filosofia, scienze, lettere, educazione e studi sociali, diretta da L. M. Billia, Milano 1892—94. Das Organ der Jesuiten u. Thomisten, das zahlreiche kritische Artikel über die Philosophie R.s enthält, ist La Civiltà cattolica, Pubblicazione periodica, Napoli-Roma-Firenze 1880—1906.

Manzoni: Dialogo dell'invenzione. Siehe: Graziani A., Le idee economiche del Manzoni e del Rosm., Rend. Ist. Lomb. 1887; Sarburg, A. Manz., Deutsche Rund. 1884; Bertini G. M., Schiarimenti su la questione delle idee trattata da A. Manzoni nel suo dialogo dell'invenzione, in Fil. scuole it., 1875; A. Martinazzoli, La pedagogia e la morale nei promessi Sposi di A. M., Rend. Ist. Lomb. 1896; G. Bonola, Carteggio fra Manzoni e Rosmini, Milano 1900.

Tommaseo: Sunto delle opere del Rosmini, Torino 1839; Studi filosofici, ibid. 1840; Degli studi filosofici e degli istituti di educazione nel Veneto, Firenze 1872.

Rayneri: Principii di metodologia, Torino; Pedagogia (incompleto), Torino 1857—67. S.: Micheli E. in Riv. univ. 1867. Minghetti: La filosofia della storia, dialogo, Firenze 1852; Chiesa e stato, 1867. Peyretti: Elementi di filosofia, Torino 1857; Saggio di logica generale, Torino 1859. Cavour: Frammenti filosofici, Torino 1841. Pestalozza: Elementi di filosofia, Milano, oft aufgel.: Difesa della dottrina di Rosmini, Mil. 1853. Siehe: Longoni L., Intorno gli scritti filosofici di A. Pestalozza, Rend. ist. Lomb. 1871. Tarditi: Lettere di un Rosminiano, Torino 1841. Paganini: Saggio cosmologico sullo spazio, Pisa 1862; Osservazioni sulle più riposte armonie della filosofia naturale colla filosofia soprannaturale, Pisa 1861 e 1885; Della natura delle idee secondo Platone, Pisa 1863. Siehe: A. Paoli, P. Paganini, An. univ. Pisa 1889.

Garelli: Note sulla filosofia morale, Genova 1852. Siehe: Peyron, Notizie sulla vita e sugli scritti di Garelli, Atti Ac. Tor. 1879. Bonghi: Sunto di logica, Milano 1860; Le stresiane (dialoghi filosofici fra l'autore, Rosm., Manzoni e altri, a Stresa); Metafisica di Arist. und einige Dialoge Platons ins Ital. übersetzt. Siehe: Masci, Commemoraz. di R. Bonghi, Napoli 1895.

Ferré: Degli universali secondo la teoria rosminiana confrontata colla teoria di S. Tomaso d'Aquino e con quella di parecchi tomisti e filosofi moderni, Casale 1880—1886, vol. 9. (Die hauptsächlichsten darin behandelten Gegenstände sind: Vol. 1° Della natura degli universali; 2° Dell'origine degli universali; 3° Dello sviluppo della conoscenza umana; 4° e 5° Della opposizione della teoria rosminiana con tutti i sistemi falsi di filosofia; 6°—9° Dell'armonia della teoria filosofica di A. Rosm. coi dogmi da Dio rivelati.)

Moglia: I suareziani e l'ab. Rosmini; Spirito di contesa nei filosofi suareziani; La filosofia di S. Tomaso nelle scuole italiane, Piacenza 1885.

Allievo: Saggi filosofici, Milano 1866; L'hegelianismo, la scienza e la vita, Mil. 1868; Studi psico-fisiologici, Torino 1896; Principii di metafisica, antropologia e logica, Torino 1897; Esame dell'hegelianismo, Torino 1897. Siehe: L. Prades, Delle dottrine filosofiche e pedagogiche di G. Allievo, Fermo 1878; Gerini, in Dizionario di pedagogia diretto da Martinazzoli e Credaro. Stoppani: Il dogma e le scienze positive, ossia la missione apologetica del clero nel moderno conflitto tra la ragione e la fede, Milano 1884.

Gioberti: Teoria del sovrannaturale, Bruxelles 1838. — Introduzione allo studio della filosofia, ibid. 1839—40; Osservazioni sulle dottrine religiose di V. Cousin, ibid. 1840; Del bello, 1841; Del primato morale e civile degli Italiani, 1842—43. Del buono, 1842: Prolegomeni al primato, 1845; Il gesuita moderno, Losanna 1846—47; Apologia del libro intitolato „il Gesuita moderno“, Parigi 1848; Discorso preliminare sulla teoria del sovrannaturale, Parigi 1850; Opuscoli politici, Torino 1850; Del rinnovamento civile d'Italia, Parigi 1851. Scritti postumi: Della riforma cattolica della Chiesa, Torino 1856; Della filosofia della rivelazione, Torino 1856; Della protologia, 1857, vol. 2 (edit. G. Massari); Miscellanea, 1857, 2 vol.; Ricordi biografici e corrispondenza (con precise notizie storiche di G. Massari), 1860—63, 3 vol. Siehe über ihn: Rosmini, Vinc. Gioberti e il panteismo, 1848;

Berti D., Il Parlamento sardo e V. Gioberti, in Riv. it. 1849; Pisanelli G., Illustri Italiani: V. Gioberti, in Cimento 1852; Di Giovanni, Sulla riforma cattolica e sulla filos. della rivelazione di V. Gioberti, Palermo 1859; Spaventa, La filosofia di Gioberti, Napoli 1863; Prolusione e introduzione alle lezioni di fil. nella univ. di Nap. 1861; Church reformation in Italy, Gioberti, Rosmini, Cavour etc., Edinb. R. 1861; Spaventa B., Spazio e tempo nella prima forma del sistema di Gioberti, Rend. Ac. scien. Nap. 1864; G. Prisco, Gioberti e l'ontologismo, Nap. 1867; Fontana e Mamiani, Della creazione secondo Gioberti, in Fil. sc. it. 1870; B. Labanca, Della mente di V. Gioberti, Firenze 1871; Zanichelli D., La jeunesse de V. Gioberti, in Rev. int. 1889; Il Pensiero civile di Gioberti, Torino 1901; Macchi, Le contraddizioni di Gioberti, 1901. G. Gentile, V. G., Roma 1901. Zahlreiche kritische Artikel gegen V. Gioberti finden sich in Civiltà cattolica, 1850 ss.

Luciani: Il pensiero moderno, Napoli 1861; Del libro di B. Spaventa „della filosofia di Gioberti“, 1864; Gioberti e la filosofia nuova italiana, 1866—72.

D'Acquisto: Elementi di filosofia fondamentale, Palermo 1836; Saggio sulla legge fondamentale del commercio fra l'anima e il corpo, 1837; Sistema di scienza universale, Pal. 1850; Corso di filosofia morale, 1851; Corso di diritto naturale, 1852; Necessità dell' autorità e della legge, 1856; Saggio sulla natura e la genesi del diritto di proprietà, 1858; Trattato di ideologia, 1858. Siehe: Di Giovanni, Il D'Acquisto e la creazione della filosofia in Sicilia, Firenze 1867; ders., D'Acquisto e le sue opere, Palermo 1869.

Romano: Scienza dell' uomo interiore e de' suoi rapporti colla natura e con Dio, Palermo 1840—45; Elementi di filosofia. Toscano: Compendio di filosofia, Napoli. Fornari: Dell' armonia universale, Napoli 1850; Lezioni sull' arte della parola. ibid. 1857—62.

Garzilli: Saggio sui rapporti della formola ideale coi problemi più importanti della filosofia secondo Gioberti, Palermo 1850; siehe: Di Giovanni, N. Garzilli, Palermo 1869.

Di Giovanni: Principii di filosofia prima, Palermo 1863, 2 vol.; Miceli o dell' essere uno e reale, ibid. 1864; Miceli o l'apologia del sistema, 1865; Storia della filosofia in Sicilia dai tempi antichi al secolo XIX, Palermo 1872, vol. 2; La filosofia positiva e la induzione, Palermo 1869; Boezio e i suoi imitatori, 1880; Pico della Mirandola, 1882; Saggi di critica religiosa e filosofica, Firenze 1887; Critica religiosa e filosofica, 2 vol., Palermo 1898.

Mamiani: Del rinnovamento della filosofia italiana, Parigi 1834 e Firenze 1836; Sei lettere all' ab. A. Rosmini, Parigi 1838 u. Firenze 1842; Dell' ontologia e del metodo, Parigi 1841 u. Firenze 1843; Dialoghi di scienza prima, Parigi, 1846; Fondamento della filosofia del diritto e principalmente del diritto penale, Torino 1853; Discorsi e disertazioni, 1852—55; Scritti politici, Firenze 1853; Il nuovo diritto europeo, Torino 1859; La rinascenza cattolica, Firenze 1862; Confessioni di un metafisico, Firenze 1865, 2 vol.; Teoria della religione e dello stato, 1868; Le meditazioni cartesiane rinnovate nel secolo XIX, 1869; Kant e l'ontologia 1870; Compendio e sintesi della propria filosofia, ossia nuovi prolegomeni ad ogni presente e futura metafisica, Torino 1876; Della psicologia di Kant, Roma 1877; Le religione dell' avvenire, ovvero della religione positiva e perpetua del genere umano, Milano 1880. Das Werk „Le confessioni“ erregte mannigfache Polemik, an der sich beteiligten Ferri mit 3 Briefen, die aufgenommen sind im I. vol. delle „Confessioni“; Brentazzoli, due lettere, Bologna 1866; Tagliaferri, Firenze 1867; Fiorentino mit den Artikeln, die überschrieben sind: „Positivism und platonismus in Italia“, in Riv. di Bologna 1867; Bonatelli, Persiceto di Bologna 1867; Lavarino, Firenze 1868. Über M. handeln: B. Spaventa, L'accademia di filosofia italiana e T. Mamiani, in Cimento 1855; Florenzi Waddington M., Del Progresso dell' Universo secondo la dottrina del conte T. M., in N. An. 1867; C. Cantoni, T. M. ed Ermanno Lotze, o il Mondo secondo la scienza e secondo il sentimento in N. An. 1869; F. Lavarino, La logica e la filosofia di T. M. u. La teorica dell' obbiettività delle idee del conte M., 2 art. in Fil. sc. it. 1870—71—72; Bertini G. M., Risposta alla lettera di M. sulla critica delle rivelazioni, 1874; Ferri L., Commemorazione di T. M., in Rend. Ac. Lincei 1885—1886; ders., Sulla vita e le opere di T. M., in Riv. it. fil. 1886; A. Geoffroy, Notice sur T. M., in Accad. scienc. mor. et pol. 1885; L. Saint-Ours, T. M. et son oeuvre, in Rev. int. 1885; Valdarnini A., M. e la questione economico-sociale, in Fil. sc. it. 1885 e Rass. naz. 1885; E. Colini, Notizie della vita e delle opere di T. M., Jesi 1885—88; Viterbo Ettore, Terenzio Mamiani. Lettere dall' esilio, 2 vol., Roma 1899.

Ferri: Della filosofia del diritto presso Aristotele, Torino 1855; Sulle attinenze della filosofia e sua storia con la libertà e con l'incivilimento, Firenze 1863; Leonardo da Vinci e la filosofia dell' arte, 1871; La Psychologie de l'Association depuis Hobbes jusqu'à nos jours, Par. 1883; dasselbe Werk italienisch, 1894; Il fenomeno sensibile e la percezione esteriore, ossia i fondamenti del realismo, in Ac. Lincei 1887—88; Analisi del concetto di sostanza e sue relazioni con i concetti di essenza, di causa e di forza, ibid. 1885; Dell' idea del vero e sue relazioni coll' idea dell' essere, ibid. 1887—88; Dell' idea dell' essere, ibid. 1888. Andere zahlreiche Abhandl. sind veröffentlicht in der Nuova Antol., in den Rend. Acc. Lincei, in Fil. sc. it., Riv. it. di fil. u. in anderen Zeitschr. Über ihn handeln: G. Barzellotti, Commemorazione di L. Ferri, Rend. Accad. Lincei, Roma 1895; C. Cantoni, L. Ferri in Riv. ital. di filos., 1895; G. Tarozzi, La vita e il pensiero di L. Ferri, Palermo 1895; G. Tauro, L. Ferri, Roma 1896.

Ambrosi: Saggio sull' immaginazione, Roma 1892; Sulla natura dell' inconscio, ibid. 1893; La dottrina del sentimento nella storia della filosofia, ibid. 1894; La psicologia dell' immaginazione nella storia della filosofia, ibid. 1898; I principii della conoscenza, ib. 1899; Che cos' è la materia? ib. 1899; Il primo passo alla filosofia, 3 vol., 1902—1904, 3. Aufl. 1906.

Puccinotti: Scritti storici e filosofici, Firenze 1864; Patologia induttiva (hält den Vitalismus, der von Bufalini bekämpft war, aufrecht). Siehe: A. Conti, Il Boezio ed altri scritti storici e filosofici di F. Puccinotti, in Arc. stor. it. 1865; M. Tabarrini, Commemorazione di F. Puccinotti, ib. 1874.

Maugeri: Corso di filosofia o sistema psico-ontologico, Catania 1865—66.

Centofanti: Storia dei sistemi di filosofia, Pisa 1841; Della verità delle conoscenze umane, in An. univ. tosc.; Della filosofia della storia, ibid.; Il platonismo in Italia. Vgl. A. Gelli, Centofanti. in Rass. naz. 1880; Guasti, C., in Ac. Crusca 1880.

Corleo: Meditazioni filosofiche, Palermo 1844; Filosofia universale, Palermo 1860—63, vol. 2; Sistema della filos. universale, o la filos. della identità, ibid. 1880; Le diverse origini del socialismo cristiano e del socialismo dottrinario odierno, in Riv. fil. scient. 1887.

Bertinaria: Dell' indole e delle vicende della filosofia italiana, Torino 1846; Saggi filosofici, ibid. 1852; Il positivismo e la metafisica, ibid. 1867; Saggio sulla funzione ontologica della rappresentazione ideale, Roma 1874. Siehe über ihn: Caporali in Riv. la scienza nuova, Todi 1885—86; P. L. Cecchi, Di F. Bertinaria, studio biografico, Genova 1892.

Labanca: Intorno al vero e al falso spirito della filosofia contemporanea, Napoli 1857; Del progresso della filosofia, ibid. 1860; Della filosofia italiana nel secolo XIX, Chieti 1861; Lezioni di filosofia morale, Firenze 1867; Lezioni di filosofia razionale, ib. 1868; Della dialettica libri quattro, 2 vol., Firenze, 2. ediz. 1876; I sistemi esclusivi in filosofia, Napoli 1877; La filosofia cristiana, studio storico-critico, Torino 1888; Dio nella politica, in Riv. di sociologia, Palermo 1895.

Bonatelli: Dell' esperimento in psicologia, 1858; Attinenze della logica colla psicologia, 1861; Pensiero e conoscenza, Bologna 1864; L'io e l'egoismo, l'unità nel pensiero, 1886; Intorno alla libertà del volere, in Atti Istit. veneto, tomo V, serie VI; La coscienza e il meccanismo interiore, Padova 1872; La filosofia dell' inconscio esposta ed esaminata, Roma 1876; La filosofia e la sua storia, 1877; Psicologia e Logica pei licei, Padova, 1897 f. Siehe über ihn: T. Ronconi, Un libro di F. Bonatelli contro la relatività della conoscenza, in Riv. it. fil. 1886.

Conti: Evidenza, amore e fede o criteri della filosofia, Firenze 1862, 2 vol.; Storia della filosofia, Firenze 1864 (mehrere Aufl.); Dio e il male, Prato 1865; G. Duprè, Studio sull' arte, Pisa 1865; L'armonia delle cose o antropologia, cosmologia, teologia razionale, 2^a ediz. vol. 2, Fir. 1888; Il bello nel vero o estetica, vol. 2. 3^a ediz. Firenze 1891; Il vero nell' ordine o ontologia e logica, vol. 2, 2^a ediz. Firenze 1891; Letteratura e patria, religione ed arte, 1892. Siehe über ihn: Tommaseo, Il bello nel vero di A. C., in Riv. univ. 1872; V. Weddingen, Une page de philosophie chrétienne, in Rev. gén. 1883; A. Alfani, A. C. e il suo settantesimo anno, in Rass. naz. 1893; P. Romano, La filosofia di A. C. e lo stato presente della scienza, Genova 1895; Sartini in Rossegna nazionale, 1903.

Sartini: Filos. elementare, Firenze 1869 (mehrere Aufl.; Lehrbuch, das eine Zeitlang in den Lyceen viel gebraucht wurde; es war unter Beihilfe von Conti verfaßt, der den Plan dazu entwarf); Storia dello scetticismo moderno, ibid. 1876.

Valdarnini: Elementi scientifici di psicologia e logica, 4. ediz., Torino 1896; Saggi di filosofia teoretica, ibid.; — Filosofia speculativa e civile. Asti. 1903.

Jandelli: Della personalità e sue malattie, 1885; Leggi della memoria, 1887; Unità delle scienze pratiche come avviamento alla scienza prima, Milano 1889; Dell' unità delle scienze pratiche, Milano 1899.

Benzoni: Il monismo dinamico e le sue attinenze coi principali sistemi moderni di filos., Firenze 1888; L' induzione (critica, psicologia e logica), 2 vol., Genova 1894.

Tagliaferri: Il razionalismo e la filosofia cattolica; Saggi di critica filosofica e religiosa, Napoli 1882. Siehe über ihn: B. Labanca, Critica filosofica e religiosa di A. T. in Fil. sc. it. 1883.

Bertini: Idea di una filosofia della vita, Torino 1852; Questione religiosa, Torino 1861; La filos. greca prima di Socrate, ibid. 1869; Scritti postumi: Il Vaticano e lo Stato, Napoli 1876; La logica per cura di A. Capello, Torino 1880. Siehe: C. Cantoni, G. M. B. in Fil. sc. it. 1878.

Poli: Primi elementi di filosofia, Milano 1833; Supplemento al manuale di storia della filosofia del Tennemann, tradotto in italiano dal Romagnosi. Siehe: in Antol. 1827, Ann. statist. 1847 e 1862; C. Cantoni, Commemorazione di B. P., in Rend. istit. lomb. 1875; C. Calzi, B. P. filosofo cremonese, Torino 1887. Mancino: Elementi di filosofia, 1835—36, 13^a ediz. 1857.

Mazzarella: Critica della scienza, Genova 1860; Della critica, Genova 1867 a 1868. Siehe: D'Ercole, L'esposizione della critica della scienza del prof. M., Berlino 1862. F. Pepere, Elogio di P. E. Imbriani, in Atti acc. sc. Napoli 1883.

Passaglia: Pro causa italica ad episcopos catholicos, Romae 1861. S. über ihn: D' Ercole, C. P., Torino 1888.

G. Leopardi: Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura, Firenze 1899.

Pasquale Galluppi aus Tropea in Calabrien (1770—1846) verfolgte die Tendenz, den französischen Sensualismus zu verbessern und eine eigene Philosophie zu schaffen. Er schrieb seine besten Werke auf einem Zolleamte, wo er angestellt war, und als er zum Professor der Logik und Metaphysik an die Universität Neapel berufen ward, hatte er das sechzigste Jahr überschritten. Er lernte die hauptsächlichsten französischen, deutschen, englischen und schottischen Philosophen gründlich kennen und bevorzugte unter ihnen Cartesius, Locke, Reid und Kant. Viele betrachten ihn als den Reformator der italienischen Philosophie, weil er sich zuerst absichtlich mit dem Erkenntnisproblem beschäftigte und eine eigene Theorie schuf. Er setzte als Grundprinzip „die ursprüngliche Thatsache des Ich, welches ein außer mir Seiendes percipiert“, was uns die unmittelbare Gewißheit der Existenz eines Ich und eines außer mir Seienden gibt. Die Erkenntnis besteht in der Synthese des Geistes, welche in der Beziehung ausgedrückt ist. Die Beziehungen sind nicht von der Erfahrung gegeben, sondern durch die subjektive Tätigkeit. So entspringt die Kenntnis des Realen aus einer doppelten Quelle, aus einer äußeren und aus einer inneren; er definierte deshalb seine Philosophie als die Philosophie der Erfahrung. Wie Kant gibt er die Existenz gewisser Grundideen des Denkens zu, welche sich vermittelt zweier ursprünglicher Fähigkeiten des Intellekts, der Analyse und der Synthese, bilden. Wenn Galluppi in der theoretischen Philosophie in vielen Punkten Kant bekämpft und in anderen ihm unwillkürlich folgt, ist er in der Moral wie jener dem eudämonistischen Prinzip abgeneigt und setzt als ihr Grundprinzip die ursprüngliche und unbeweisbare, aber unwiderlegbare Idee des Wollens und die Autonomie des Willens.

Der Charakter der Nationalität wird in Antonio Serbati Rosmini (1797 bis 1855) aus Roveredo bei Trient noch deutlicher. Er studierte auf dem Lyceum von Trient, dann auf der Universität Padua, wo er mit seinen Einwänden gegen den Sensualismus seinen Lehrer Baldinotti in die Enge trieb; Priester seit 1831, gründete er eine priesterliche Bruderschaft unter dem Namen „Istituto di carità“. Von Österreich wegen seines Patriotismus und von den Jesuiten wegen seiner religiösen Ansichten angefeindet, zog er sich 1840 nach seiner Villa in Stresa am

Lago maggiore zurück, welche er verließ, um 1848 auf Bitten des Ministers Gioberti als Gesandter des Königs von Sardinien bei dem Papste nach Rom zu gehen. Infolge der Intriguen der Jesuiten erhielt er den versprochenen Kardinalshut nicht, und wurden seine beiden Schriften: *Le cinque piaghe della Santa Chiesa* und *La costituzione secondo la giustizia sociale* (1848) auf den Index gesetzt. Gregor XVI. und Pius IX. schätzten trotzdem Rosmini besonders hoch; unter Leo XIII. wurde 1888 seine Philosophie verurteilt, und die Rosminianer wurden in schmähhlicher Weise verfolgt, ja die Verfolgung des Andenkens des bedeutenden Philosophen dauert sogar noch fort, während einige Verehrer ihm am 12. Juli 1896 in Mailand ein schönes Denkmal errichtet haben.

In seiner Jugend begründete er gleichsam im ersten Anlauf ein eigenes und originelles System spekulativer Wissenschaft und beschränkte sich sein Lebenlang darauf, Teile hinzuzufügen und es mit Entschiedenheit gegen die Angriffe der Gegner zu verteidigen. In seinem ausgedehnten und vollendeten Systeme finden alle philosophischen Disziplinen Platz: Metaphysik, Erkenntnislehre, Logik, Anthropologie, Psychologie, Pädagogik, Moral, Rechtsphilosophie, Geschichtsphilosophie, Philosophie der Politik. In Rosmini sind, wie Ferri richtig bemerkt, „zwei untereinander unvereinbare Menschen, einerseits der ultrakatholische und reactionäre Theolog mit seinen despotischen und stolzen Ideen, anderseits der Philosoph mit seinen liberalen, demüthigen, liebevollen Gedanken“. Außer auf Platon geht er auf Descartes, auch auf Schelling und Hegel zurück und will in seinem Philosophieren die Mitte halten zwischen dem empiristischen und dem idealistischen Standpunkt. Er nimmt an, daß die Idee des Seins überhaupt oder des möglichen Seins dem Menschen angeboren sei, daß sich ihrer das Ich durch eine unmittelbare innere Wahrnehmung bewußt werde, und daß sie sich, wenn wir sie analysieren, in eine Vielheit einzelner Ideen zerlege; aber nur die Formen der Erkenntnis entspringen aus dem Geiste, so Substanz, Ursache, Zahl, Wahrheit, nicht auch der Stoff. Weil der Philosoph sein Selbst zum Objekt seiner Beobachtung zuerst machen muß, nennt Rosmini seinen Standpunkt den des ideologischen Psychologismus gegenüber dem Ontologismus Giobertis. Hat man der Objektivität der Ideen des Seins sich versichert, so wird auch die Erfahrung, gleichsam teilhabend am Sein, als objektiv anerkannt. Gegenstände der Erfahrung sind die Wahrnehmungen und die denselben zugrunde liegenden Dinge. Die ersten der durch sinnliche, vermöge der Idee des Seins verallgemeinerte Erfahrung zustande kommenden gemischten Ideen sind die von Geist und Körper. Der Zusammenhang zwischen diesen beiden in uns ist eine unmittelbare Tatsache, aber unerklärlich. Die Erkenntnis Gottes ist keine empirische, vielmehr eine rein apriorische: Die Idee des Seins macht sich in mir als Tatsache geltend, die aber nicht von mir und ebensowenig von einem anderen endlichen Wesen herühren kann, sondern eine absolute Wirklichkeit voraussetzt, die identisch mit Gott ist.

Gott ist absolut gut, weil er absolut real ist, und die anderen Wesen sind um so besser und daher um so liebenswerter, je mehr Realität sie haben. Die Moralität besteht darin, jedes Wesen je nach seinem Realitätsgrade oder nach seiner Ordnung zu behandeln. Daher die fundamentale Formel: Erkenne praktisch das Sein in seiner Ordnung, welche vorschreibt, Gott über alles zu lieben und in uns und in den anderen die Persönlichkeit zu achten; aus diesem Prinzip entstammen Moral und Recht.

Bewundert wegen der Tiefe und Schärfe seines Geistes und geliebt wegen der evangelischen Sanftmut seines Charakters, hatte Rosmini viele Anhänger unter Priestern und Laien, Philosophen und Literaten, Staatsmännern und Ge-

lehrten. Der berühmteste von allen ist Alessandro Manzoni (1785—1873), der unsterbliche Verfasser der „Promessi sposi“. Darauf folgen Nicolò Tommaseo (1802—1874), Antonio Rayneri, pädagogischer Schriftsteller (1810—1867), Marco Minghetti (1818—1886), Nationalökonomiker, Giov. Batt. Peyretti, Gustavo Cavour, Alessandro Pestalozza, Giov. Michele Tarditi, Pagano Paganini, gest. 1889, welcher zu beweisen versucht, daß Rosmini in seiner Lehre die des Augustin und des Thomas vereinigt, Vincenzo Garelli (1818—79), Ruggero Bonghi (1828 bis 1895), der Bischof Pietro Maria Ferré, welcher die Übereinstimmung zwischen S. Thomas und Rosmini darzulegen versuchte, G. B. Bulgarini, Ag. Moglia, Giuseppe Allievo, der berühmte Geolog A. Stoppani, Lorenzo M. A. Billia, F. Paoli, G. Petri, Buroni, S. Casara, S. Frati, M. A. Pedrotti, G. Pederzoli, V. Papa und viele andere. Diese folgten je nach den eigenen Anlagen und den eigenen Studien mehr oder weniger treu der Philosophie des Meisters, aber keiner setzte sie in neuer und eigenartiger Weise fort. Der ontologische und theologische Idealismus Rosminis ist einer der wichtigen Faktoren der italienischen nationalen Erhebung, er drückt einheitlich die Gemeinschaft der Gedanken, der Bestrebungen, der Gefühle aus, welche eine Zeitlang in einem einzigen Enthusiasmus Volk und Klerus, Religion und Vaterland, Freiheit und Theokratie, Einheit Italiens und Papsttum vereinigte.

Der wahre Apostel dieser Einigung war Vincenzo Gioberti aus Turin (1801—1852). Er hatte sich der geistlichen Laufbahn gewidmet und wurde 1825 Professor an der Universität Turin, wo er eine Gesellschaft junger Leute mit literarischen und philosophischen Bestrebungen gründete, aber da die Gesellschaft der Politik nicht fern blieb und verdächtigt wurde, in Beziehung zu dem Jungitalien Mazzinis zu stehen, wurde Gioberti verhaftet, vier Monate gefangen gehalten, dann verbannt (1833). Er begab sich nach Paris und von da nach Brüssel, wo er eine Stelle in einem von einem Italiener gehaltenen privaten Erziehungsinstitute annahm und seine Hauptwerke schrieb: *L'Introduzione allo studio della filosofia* (1840) und *Il Primato morale e civile degli Italiani* (1843). Gioberti bezweckte durch dieses Buch, die Italiener moralisch und politisch zu regenerieren, indem er sie durch Betrachtung ihrer ruhmreichen Vergangenheit in ihrem Selbstbewußtsein heben wollte; er suchte das Papsttum mit politischem Liberalismus zu versöhnen und verhiess Italien einen Papst, welcher die italienische Einigkeit mittelst der Verbindung der verschiedenen Staaten schaffen würde. Unbeschreiblich war der Enthusiasmus, welcher in Italien durch dieses uns heutzutage patriotisch hochtrabend erscheinende Buch hervorgerufen wurde; er wuchs, da es 1848 schien, als wäre Pius IX. der von den Italienern ersuchte Papst. Gioberti kehrte, mit Begeisterung begrüßt, nach Italien zurück und war mehrere Male Minister des Königs von Sardinien. Er wollte Piemont an die Spitze einer Liga gegen Österreich stellen; in einer Mission nach Paris gesandt, blieb er auch nach deren Erledigung dort und schrieb: *Il Rinnovamento civile dell'Italia* (1851), worin er politisch unabhängiger von der Theokratie und philosophisch unabhängiger von der Theologie auftrat, da er durch die erlittenen Enttäuschungen scharfsichtiger geworden war. Er starb zu Paris in Armut. Giobertis Werke gehören, *Il Rinnovamento* ausgenommen, der gleichsam theologischen Phase seines Denkens an und sind mit Leidenschaft und patriotischem Feuer, in reichem und biblischem Stile geschrieben. Seine Bedeutung in der Geschichte der Philosophie wird durch das politische Interesse vermindert, welches seinen Geist zum Nachteile des reinen Denkens fortwährend beherrscht. Nichtsdestoweniger hatte er klares Bewußtsein des philosophischen Grundproblems seiner Zeit, und um es zu

lösen, fußt er einerseits auf Platon, anderseits erinnert er an Malebranche und Spinoza.

Nach ihm ist das absolut göttliche Sein wahres Objekt der unmittelbaren rein geistigen Anschauung. Hierbei will er nicht von einem Faktum des Bewußtseins ausgehen und nicht die cartesisch-psychologische Methode wie Rosmini anwenden. Jede Philosophie muß sich jedoch auf Offenbarung stützen, und es gibt keine von der Theologie losgelöste philosophische Erkenntnis. Ja Gioberti geht so weit, zu sagen, daß, wer nicht Katholik sei, auch kein vollkommener Philosoph sein könne. Er wollte der menschlichen Erkenntnis eine sichere objektive Grundlage geben. Da aber die volle Objektivität nur in der Gottheit ist, so faßte er alles Erkennen als Offenbarung des in seinem eigentlichen Wesen unerkennbaren Gottes auf. Sein Fundamentalsatz lautet: Das Sein schafft das Existierende (*l'Ente crea l'esistente*), und das Existierende kehrt zum Sein zurück. Durch die Glieder seines Hauptsatzes gewinnt er die Einteilung der philosophischen Disziplinen. Das Ente ist das an sich Seiende, auf welches die *Scienza ideale* geht, das *Crea* hat es mit dem Hervorgang der geschaffenen Existenzen und mit ihrer Rückkehr in den Urgrund zu tun. Unter *Esistente* fallen die sich auf die verschiedenen Arten der geschaffenen Wesen beziehenden Wissenschaften. Anfang und Ende aller Dinge ist Gott; demnach muß auch seine Idee sich in jeder Disziplin offenbaren.

Obleich der Mensch bei diesem kontinuierlichen Akte der Schöpfung gegenwärtig ist, kann er weder das Wesen des Seins noch das seines Handelns erkennen und folglich auch nicht das der endlichen Existenzen. Gioberti nimmt wie Spencer an, daß wir allerseits vom Unbegreiflichen und Überintelligibeln, welches Objekt besonderer Fähigkeit der sogenannten Überintelligenz ist, umgeben sind. Zuletzt trachtete er danach, Platon mit Hegel zu vereinigen, und zwar mit gewissermaßen pantheistischer Färbung, indem er die Dinge als Individualisationen der ewigen Ideen, welche sich in Gott vereinigen, ansah. Die von der Kirche über seine Werke verhängte Zensur und die Enttäuschung der patriotischen Hoffnungen vieler Italiener, welche auf seine guelfische Gesinnung gebaut hatten, verringerten nach Giobertis Tode das Interesse für seine Philosophie. Die Giobertianer waren und sind philosophisch wenig bedeutend, es verdienen jedoch eine Erwähnung: Pietro Luciani, welcher nach 1860, vom nationalen Standpunkte ausgehend, den Giobertismus gegen die Kritik Spaventas und anderer Hegelianer in den Jahren, wo der Hegelianismus zu Neapel in großer Blüte stand, verteidigte, B. d'Acquisto, G. Romano, F. Toscano, V. Fornari, N. Garzilli, V. Di Giovanni (geb. 1832 in Palermo).

Rosmini und Gioberti stimmen trotz lebhafter Polemik überein 1. in der Vereinigung von Philosophie und Dogma, 2. im Ausgangspunkte, daß es eine intellektuelle Intuition gibt, 3. im Endpunkte, dem realistischen Idealismus, 4. in der dogmatischen und aprioristischen Methode. Terenzio Mamiani setzte diese Schule mit hohem politischen Verständnis und eigenartigem, kräftigem Geiste, Luigi Ferri in modernerer Weise und voller Freiheit der Richtung fort.

Terenzio Mamiani della Rovere aus Pesaro (1799—1885) studierte in Rom und schlug eine liberale Richtung ein; 1827 wurde er Professor der italienischen Literatur in Turin, 1831 Minister der provisorischen Regierung in Bologna, von wo er nach Paris auswandern mußte. 1848 zurückgekehrt, war er Minister bei Pius IX. während dessen liberaler Regierung, 1857 Professor der Philosophie in Turin und Mitglied des subalpinen Parlaments. Als 1870 die weltliche Macht des Papstes, dem er stets abgeneigt blieb, gefallen war, ging er nach Rom, wo er starb, nachdem er mehrere Male Unterrichtsminister gewesen und in verschiedener

Weise darauf hingewirkt hatte, daß die idealistische Philosophie als öffentliche Lehre anerkannt wurde, weshalb er auch der Hohepriester der offiziellen Philosophie genannt wurde. In Mamiani sind zwei Phasen der Entwicklung zu unterscheiden: in der ersten folgte er der Erfahrungsphilosophie Galluppi, polemisierte gegen Rosminis Ontologismus und entwarf 1846 eine Metaphysik, die er natürliche Philosophie nannte, indem er sich auf den allgemeinen Menschenverstand, auf das Beispiel der Schotten und auf das der französischen Eklektiker stützte. Nach 1850 aber bekehrte er sich zum Idealismus und lehnte sich an Rosmini und Gioberti an, deren Philosophie er mit der platonischen Ideenlehre in Einklang brachte. Mamiani nimmt in der Tat die unmittelbare Intuition des absoluten Realen an, das sich im höchsten Prinzip der Identität, welches einen metaphysischen Wert hat, offenbart. Das in dieser Intuition offenbarte Wesen ist absolut objektiv und stellt das Fundament jeglicher Wahrheit dar. Jedoch erscheint uns das Absolute als unqualifizierte Realität und deshalb einfarbig. Die Ideen sind nötig, um das Wahrnehmbare verständlich zu machen; sie sind nicht wirkende Ursachen der Dinge, sondern treue Darstellungen des Realen und können ohne Sinnenreiz von uns nicht erfaßt werden. Das Bewußtsein bezeugt uns unmittelbar die Existenz des Ich und des Außer mir. In der äußeren Sinneswahrnehmung ist eine Verbindung zweier Tätigkeiten, der unsrigen und der der Außendinge; daher sind die *universalia ante rem*, die realen Erkenntnisse aber *post rem*. Um diese Gedanken zu verbreiten, gründete Mamiani 1870 eine Zeitschrift unter dem Titel: *Filosofia delle scuole italiane* (23 Bde.), die er bis zu seinem Tode leitete, einerseits im Kampf gegen die Thomisten, anderseits gegen den naturalistischen Positivismus.

Gleichsam Schüler, treuer Freund und Arbeitsgefährte Mamianis war Luigi Ferri (1826—1895), ein den Studierenden der Philosophie in Italien teurerer Name. Von seinem Geburtsorte Bologna begab er sich nach Paris, wo er seine Studien an der *École normale* unter dem Einflusse der Schüler Jouffroys und Cousins, welche um 1850 die französischen Schulen beherrschten, beendete. Fünf Jahre lang war er Professor in Frankreich und lehrte dann am italienischen Lyceum, am *Istituto superiore* von Florenz, und von 1871 bis zu seinem Tode an der Universität Rom. Er war von Frankreich beeinflusster Spiritualist, der, teilweise mit den italienischen Ontologen, mehr noch mit Rosmini und Mamiani übereinstimmend, es versuchte, eine psychologische Lehre, welche mit der ihrigen und derjenigen Maine de Birans verwandt war, mit einem metaphysischen Begriffe des als Kraft und als Ursache gedachten Wesens der Dinge zu vereinigen, worin er Fühlung mit dem Geiste und der philosophischen Richtung der zeitgenössischen Wissenschaft zu behalten glaubte. Diese Lehre ist es, die er von ihm gründlich studierten englischen Assoziationstheorie entgegenstellte und dynamischen Monismus nannte. Er verwandelte den Namen der 1870 in Florenz von Mamiani gegründeten, dann nach Rom verlegten und von ihm 1885 geerbten Zeitschrift, *Filosofia delle scuole italiane* in *Rivista italiana di filosofia*, als welche sie bis 1898 erschien, redigiert von Prof. E. Passamonti, unter Mitwirkung der bedeutendsten italienischen Philosophen. Die Zeitschrift Ferris unterschied sich von der alten dadurch, daß sie den Gedanken der idealistischen Ontologen, eine italienische Philosophie zu begründen, aufgab und fortan versuchte, sich der europäischen philosophischen Bewegung anzuschließen. In der Tat ist es leicht, in dieser Zeitschrift und in den letzten Schriften Ferris nicht allein den französischen, sondern auch den deutschen und besonders den Einfluß Kants zu erkennen, dessen Wert er gewissermaßen mehr in dogmatischem als in kritischem Sinne faßte. Aus der Schule Ferris ging hervor und bekannte sich zu einem

dynamischen Monismus auf spiritualistischer Basis Luigi Ambrosi, der Materie und Geist als ein und dasselbe auffaßte.

Hier sind einige Philosophen zu erwähnen, die, obgleich unabhängig, sich doch durch Ursprung und Bildung an den alten italienischen Ontologismus anschließen: F. Puccinotti (1794—1872), A. Maugeri, S. Centofanti (1794—1830), S. Corleo (1823—1890) aus Palermo, F. Bertinaria (1816—1890), B. Labanca (1829), Professor der Geschichte des Christentums in Rom, welcher zu einem allgemeinen „Synthetismus“, gelangen will, indem er unter *ars dialectica* Idealismus und Empirismus, Spiritualismus und Materialismus, Spekulativismus und Positivismus begreift.

Agostino Tagliaferri bekennt sich zu einem christianisierten platonisch-aristotelischen Synthetismus, welcher nach ihm die andauernde Zuflucht der italienischen Philosophie und der einzige Schutz gegen den zerstörenden Kritizismus ist. F. Bonatelli (geb. 1830; Univ. Padua), scharfsinniger Geist und gründlicher Kenner der deutschen Philosophie besonders Kants, Lotzes, Trendelenburgs, Herbarts, an welchen letzteren er sich namentlich anlehnt, beabsichtigt das katholische Dogma mit der philosophischen Spekulation in Einklang zu bringen. Bonatelli lehrt, die physischen Tatsachen geschähen zwischen den Dingen, nicht in den Dingen und seien für andere und durch andere; die psychischen Tatsachen geschähen in dem Subjekte und seien für dasselbe und durch dasselbe. Das Bewußtsein z. B. ist nicht die fundamentale psychische Tatsache, deren Modifikationen die anderen wären. Die psychischen Tatsachen teilen sich in fünf nicht reduzierbare Klassen: Empfindungen, Gefühle, Begierden, Denken, Wollen. Das Menschsein beginnt mit dem Bewußtsein, welches die Wurzel des bewußten Gedankens ist. Die verhältnismäßig beständigen Ergebnisse des Denkens sind die Ideen, welche objektiv das Ding, insofern es erkennbar ist, ausmachen; subjektiv sind sie alles, was wir überhaupt von dem Dinge wissen. Damit das Denken sich entwickeln könne, bedarf es zweier Bedingungen, einerseits der Erfahrung, anderseits der Grundsätze der Vernunft.

Der Wille ist ein tätiges Urteil, ein entschiedener Befehl; deshalb setzt er die Erkenntnis und eine ursprüngliche Tatkraft voraus: er ist in der endgiltigen Wahl frei, nämlich in Befolgung des egoistischen Triebes oder des objektiven Pflichtgesetzes. Die Tatsachen des Bewußtseins verlangen ein durchaus einheitliches Subjekt, welches nicht in die Erscheinung treten kann, da die Erscheinung ein Nichterscheinendes voraussetzt, dem sie erscheint, also eine Substanz (Seele). Die Seele, als der Vernunft teilhaftig (*particeps rationis*), tritt in das Reich des Absoluten ein; sie ist also unsterblich und wird auf Grund der freien Wahl ewig glücklich oder unglücklich sein. Wird das absolute Prius gesucht, so können wir nur bei einem der folgenden drei Ausdrücke stehen bleiben: Ich, Idee, Wirklichkeit. Jeder von ihnen macht Anspruch auf absolute Priorität. Die dreifache Antinomie löst sich auf durch die Einsicht, daß die drei Ausdrücke sich beliebig umstellen lassen, oder das Absolute zugleich notwendigerweise Ich, Idee, Wirklichkeit ist. Alle Naturwissenschaften handeln vom Empfindbaren und von hier aus vom Erscheinenden, können sich auch als solche nicht mit dem, was in sich ist, befassen. Religion, Philosophie, Moral, Recht dringen in das Gebiet des Geistigen ein, dessen was in sich ist; Kunst und Ästhetik vermitteln.

A. Conti (1822—1905) versuchte mit der Lehre des Thomas und mit anderen vom Christentum eingegebenen und mit ihm übereinstimmenden Lehren das, was er „la filosofia perenne e progressiva“ nennt, zu schaffen. V. Sartini (geb. 1843, Florenz); Valdarnini (geb. 1847, Univ. Bologna); Jandelli (Mailand) und R. Benzoni

(Genua). G. M. Bertini (1818—1876) war in seinen ersten Schriften Anhänger des giobertischen Dogmatismus; erhabener und kräftiger Geist, gewissenhafter und kenntnisreicher Lehrer der Geschichte der Philosophie, übte er in Turin großen Einfluß aus; infolge der Beschäftigung mit Hume gab er den Plan auf, Philosophie und katholische Orthodoxie zu einigen, ging völlig zum Rationalismus über und verteidigte gegen Kant, obgleich er diesen schätzte und gründlich kannte, die Realität menschlicher Erkenntnis.

Eklektiker sind: Baldassare Poli, Salvatore Mancino, Bonaventura Mazzarella, der sich durch das Studium Pascals, Kants und Jacobis einen kritischen Skeptizismus gebildet hatte, P. E. Imbriani, welcher zu Royer-Collard hinneigte, und C. Passaglia, ein Theolog, welcher 1861 in einer öffentlichen Broschüre dem Papste riet, auf die weltliche Macht zu verzichten, und teils katholischer Scholastiker, teils italienischer Philosoph der Renaissance war.

§ 72. Anhänger der hegelschen Philosophie: Vera, Spaventa, Fiorentino, d'Ercole u. a.

Schriften Veras: *Introduction à la philosophie de Hegel*, Par. 1855, 2. éd. 1864; *Logique de Hegel*, ibid. 1859; *Problème de la certitude*; *Platonis, Aristotelis et Hegeli de medio terminò doctrina*, ibid.; *L'hégélianisme et la philosophie*, Par. 1861; *Mélanges philosophiques*, ibid. 1862; *Essais de philosophie hégélienne*, ibid. 1864; *Cavour et l'Eglise libre dans l'Etat libre*, Napoli 1871; *Strauss, L'ancienne et la nouvelle foi*, ibid. 1873; *Introduction to speculative Logic and Philosophy*, London; *Inquiry into speculative and Experimental Science; History of Religion and of the Christian Church*, London; *La pena di morte*, Napoli 1863; *Amore e filosofia*, Milano; *Due frammenti*, Napoli; *Lezioni sulla filosofia della storia*, raccolte e pubblicate da R. Mariano, Firenze 1869; *Problema dell' assoluto*, Napoli 1872. Er übersetzte ins Italienische: *La logica*, *la filos. della natura*, *la filos. dello spirito* di Hegel. Siehe: Mariano, Strauss e Vera, Roma 1874; Aug. Vera, in *An. univ. Napoli* 1885—1886; K. Rosenkranz, ob. S. 150.

Schriften Spaventas: *Introduzione alle lezioni di filos.*, Napoli 1862; *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, 1867; *Principii di filos.*, ibid.; *La dottrina della conoscenza*, scritto postumo, Napoli 1889. Über ihn handeln: Fiorentino, *Commemorazione* di B. Spaventa, in *Ann. scien.*, Napoli 1884; L. Ferri, *Un libro postumo* di B. Spaventa, in *Riv. it. di fil.* 1889; G. Gentile, *Scritti filosofici* di B. Spaventa, Napoli 1901; ders., *Per la storia aneddotica della fil. it. nel sec. XIX.* Lettere inedite di B. e G. Spaventa, 1901.

Schriften Fiorentinos: *Saggio di filosofia greca*; Pomponazzi, Firenze 1868; Telesio, Firenze 1872; *Elementi di filosofia* (varie ediz.); *Manuale di storia della filos.*, 3 vol., Napoli 1879—1881; F. redigierte von 1875—1884 das „Giornale napoletano di filos., lettere e scienze morali e politiche“; *Opera postuma: Il risorgimento filosofico nel 400*, Napoli 1885. Siehe: S. Ferrari, Bruno, Fiorentino, Mamiani, Mantova 1887.

Tari: *Confessioni filosofiche*, 1873; *Estetica ideale*, ibid. Siehe: Siciliani, *Gli hegeliani in Italia*, in *Riv. Bol.* 1868; Allievo, *Sulla critica dell' hegelianismo*, in *Riv. contemp.* 1864; ders., *Esame dell' Hegelianismo*, Torino 1896.

Mariano: *La pena di morte*, Napoli 1864; Lassalle e il suo Eraclito, *saggio di filos. hegeliana*, Firenze 1865; *Il risorgimento italiano secondo i principii della filos. della storia*, Firenze 1866; *La philosophie contemporaine en Italie*, Paris 1868; *Il problema religioso in Italia*, Firenze 1872; *La libertà di coscienza*, Milano 1875; *Cristianesimo, cattolicesimo e civiltà*, Bologna 1879; *Le apologie nei primi tre secoli della chiesa*, Napoli 1888; *La persona di Cristo*, 1889; *Cristo e Budda*, Fir. 1890; *La conversione del mondo pagano al Cristianesimo*, 1891.

D'Ercole: *La pena di morte e la sua abolizione dichiarate teoricamente e storicamente secondo la filos. hegeliana*, 1875; *La psicologia positiva*; *Le idee cosmologiche*; *Il teismo filosofico cristiano*.

Ceretti (Theophilus Eleutherus): *Saggio circa la ragione logica di tutte le cose*. Vol. 1º: *Prolegomeni*, traduzione dei professori C. Badini ed E. Antonietti. Vol. 2º: *Essologia*, traduzione del prof. C. Badini, con Avvertenza del professore

P. D'Ercole. Vol. 3^a: Essologia, sez. 1^a, La Meccanica, traduzione del professore C. Badini, con note ed introduzione del professore P. D'Ercole. Vol. 4^a: Essologia, sez. 2^a, La Fisica, traduzione del professore C. Badini, con note ed introduzione del prof. P. D'Ercole. Vol. 5^a: Essologia (cont.), sez. 3^a, La Natura biologica, traduzione del prof. C. Badini, con note ed introduz. del professore P. D'Ercole. Torino 1888. Sinossi della enciclopedia speculativa di P. Ceretti per cura con note e introduzione di P. D'Ercole, Torino 1891. S. über ihn: D'Ercole, Notizia degli scritti e del pensiero filosofico di P. Ceretti, Torino 1886. — V. Alemanni, P. C., l'uomo — il poeta — il filosofo teoretico, Milano 1904.

De Meis: I tipi vegetali, 1865; Dopo la laurea, 1866—1867; I tipi animali, 1874; Darwin e la scienza moderna, Bologna 1876.

Maturi: L'idea di Hegel, Napoli 1891.

Jaia: Studio critico su le categorie e forme dell' essere del Rosmini; Sentire e pensare; L'idealismo nuovo e la realtà, Napoli 1886; Saggi filosofici, Napoli 1886; Ricerca speculativa. Teoria del conoscere, 1 vol., Pisa 1893; L'intuito della conoscenza, Napoli 1894.

De Lucia: L'Hegel in Italia, Vasto 1891.

Levi: La dottrina dello Stato di Hegel* e le altre dottrine intorno al medesimo argomento, Roma 1884.

Ragnisco: Storia critica delle categorie dai primordi della filos. greca fino ad Hegel, 2 vol., Napoli 1870; La teleologia nella filos. greca e moderna, Roma 1884; Il principio di contraddizione: Hegel, in Fil. sc. ital. 1883; Nicoletto Vernia, 1891; I dolori della civiltà e il loro significato, Venezia 1898; Il pentimento, ibid. 1900.

Florenzi: Pensieri filosofici, 1840; Versione del Bruno di Schelling con prefazione di Mamiani; Versione della psicologia di Aristotele; Confutazione del socialismo e comunismo, Firenze 1850; Filosofemi di cosmologia e di ontologia, Perugia 1863; Saggi di psicologia e di logica, Firenze 1864; Saggi sulla natura, ib. 1866; Saggio sulla filosofia dello spirito, ib. 1867; Dell' immortalità dell' anima umana, ib. 1868.

Der italienische Ontologismus fesselte zu einer Zeit, wo das Streben nach Freiheit und politischer Einheit das geistige Leben in allen seinen Äußerungen durchdrang, nicht die lebhafteste Phantasie der Söhne des Südens. Ihm stellte sich entgegen der hegelsche Idealismus, welcher mit der Lehre der unendlichen Entwicklung der Idee, mit dem klassischen Begriffe des Staates als ethischer Totalität, als absoluten und unwandelbaren Selbstzwecks, dessen Bürger zu sein, die Individuen die Pflicht haben, mit der Bezeichnung der Betätigung der Freiheit als des höchsten Zweckes der Weltgeschichte, dem Patriotismus einen philosophischen Inhalt bot, und sich als mächtiges Mittel geistiger, bürgerlicher und moralischer Wiedergeburt darstellte. In Neapel sammelte sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts heimlich, um den Bourbonen nicht verdächtig zu werden, eine Schar von Jünglingen um G. B. Ajello, welcher ihnen die Werke Hegels, die er selbständig studiert hatte, erklärte. Nachdem die politische Freiheit erobert war, wuchs die Schar an Zahl und Wert und drang in die Universität ein, wo sie als erste bewunderte Lehrer des Hegelianismus Augusto Vera (1813—1885), früher Professor der Philosophie in Frankreich, der außerhalb des Hegelianismus kein Heil sah und nichts von dem seiner Ansicht nach der Bewegung der europäischen Philosophie fremden italienischen Ontologismus hielt, und Bertrando Spaventa (1817—1883) hatte. Dieser zeigte im Gegensatze zu jenem, daß, wie die italienischen Philosophen des Mittelalters und der Renaissance sich der allgemeinen Bewegung angeschlossen hätten, so auch zwischen Galluppi, Rosmini und Kant einerseits und Gioberti, Spinoza und Hegel andererseits unleugbar in höherem oder geringerem Grade eine geistige Verwandtschaft bestände. Jene historische Schar zählte Literaten, Historiker, Künstler, Juristen und Mediziner in ihrer Mitte: Silvio Spaventa, Girolamo Lioy, Ottavio Serena, Floriano Delzio, Edoardo Salvestri, Antonio Torchiarulo, welcher Hegels Rechtsphilosophie übersetzte. Nicola Marselli,

welcher den hegelschen Rationalismus mit der historischen Lehre des Engländers Buckle zu vereinigen suchte, und der später zum Positivismus hinneigte; Federico Persico, der zum Thomismus überging, Pietro Ardito, Alessandro Novelli, Vincenzo De Luca, Francesco Desanctis, dessen in Italien mehrfach bewunderte literarische Kritik ganz von hegelscher Philosophie durchtränkt ist, und andere. Die hegelsche Schule von Neapel gab den Universitäten und den Lyceen schätzenswerte Professoren: Francesco Fiorentino, einen Calabreser (1835–1884), welcher als Giobertianer begann, dann Anhänger Spaventas wurde, dem er auf dem Lehrstuhle theoretischer Philosophie in Neapel folgte. In seinen letzten Jahren bestrebt er sich, den hegelschen Pantheismus mit den heutigen Resultaten der Wissenschaften, mit Spencer und Darwin, in Einklang zu bringen; während Spaventa verfochten hatte, die Philosophie sei autonom und ein Ausfluß der Vernunft, definierte Fiorentino daher die Philosophie als den Organismus aller Einzelwissenschaften, und zum Hegelianismus hinneigend, behauptete er: „Der Wille ist keine unabhängige Tätigkeit, sondern das Ergebnis unzähliger Tendenzen, welche im Grunde nichts anderes sind als vorwiegende Vorstellungen, so daß die Seele im Willen sich auf die Seite der siegenden Vorstellung neigt.“ Indem er jedoch mit den Positivisten die Unvereinbarkeit von Religion und Philosophie zugab, lehrte er stets, die eine wie die andere könne der absoluten Wahrheit folgen, indem er hinzufügte, der philosophische Inhalt übertreffe den religiösen und nehme ihn wieder auf. Antonio Tari (1809–1888, Neapel), welcher sich mit Ästhetik beschäftigte. Raffaele Mariano (geb. 1840. Neapel), der letzte und vereinzelte Repräsentant des reinen Hegelianismus, fruchtbarer Schriftsteller auf dem Felde der Religionsgeschichte. Pasquale D’Ercole (geb. 1831, Turin), Schüler Michelets, entwickelte den Hegelianismus in selbständiger Weise; er machte die philosophische Welt bekannt mit Pietro Ceretti aus Intra (1823–1884), der, in Einsamkeit und Dunkelheit nur für Philosophie lebend, langes Unglück stoisch ertrug. Durch das Studium der Werke Spinozas, Fichtes, Schopenhauers und Hegels angeregt, bildete Ceretti ein großartiges, von ihm „contemplativ“ genanntes System aus, mit dem er eine Reform der Philosophie und der bürgerlichen Gesellschaft bezweckte. Wie Hegel hält er die äußere Realität für ein Ergebnis der Denkfähigkeit, und in der Weise, wie Spinoza die Attribute und die Modi aus der Substanz herleitet, leitet er jedes Ding und selbst den Geist von einem absoluten und für sich undeterminierten Bewußtsein ab und findet in seinem Systeme absolute Leidenschaftslosigkeit. Ein genialer Versuch, den Hegelianismus auf die Zoologie anzuwenden, wurde von Camillo de Meis aus den Abruzzen (1817–1892), Professor der Medizin in Bologna, gemacht. Anhänger der hegelschen Philosophie ist S. Maturi (Neapel), und diesem Standpunkte nähern sich D. Jaia (Pisa) und Pietro Ragnisco (Roma). Jaia glaubt, der Idealismus eröffne dem Menschen ein drittes, großes Zeitalter der Geschichte als Umwandlung und Krönung der beiden entgegengesetzten Monismen — alte Metaphysik und Positivismus. Ragnisco schrieb in den letzten Jahren einige moralische Abhandlungen, indem er eine besondere Analyse der moralischen Übel, welche die bürgerliche Gesellschaft heimsuchen, an der Hand der Geschichte, in welcher sie sich offenbart haben, versucht, damit aus der Art ihres Auftretens nicht allein auf ihren Wert, sondern auch auf ihre Bedeutung im menschlichen Leben geschlossen werde; ein Gegenstand, welcher seiner Ansicht nach mit Unrecht in den Abhandlungen der evolutionistischen Moral vernachlässigt worden sei. Unter den Hegelianern befindet sich auch eine Frau, die von Cousin, Mamiani und Schelling bewunderte Marianna Florenzi-Waddington (1802–1870).

§ 73. Studium Kants. Kant wurde fleißig studiert. Er hatte und hat noch eifrige Anhänger und Gegner, unter denen namentlich zu erwähnen sind: Galluppi, Rosmini, Testa, Cantoni, Barzellotti, Masci, Tocco, Turbiglio. Auch der Neidealismus ist in Italien vertreten. Andere deutsche Philosophen haben ihre Anhänger gefunden.

S. im allgemeinen: Tari, *Del kantismo*, Torino 1861; Mamiani, *Del Kant e della filos. platonica*, in N. Ant. 1866; ders., *Kant e l'ontologia*, in Fil. sc. it. 1870; Tarantino, *Kant e la filos. contemporanea*, in Giorn. napol. 1880; Werner, *Kant in Italien*, Wien 1881; Mariano, *Il ritorno a Kant e i neo-kantiani*, in Atti acc. sc. Napoli 1888; Credaro, *Il kantismo in Italia*, in Rass. critica, Napoli 1885.

De Grazia: *Saggio sulla realtà della scienza umana*. Prospetto di filosofia ortodossa 1851. Siehe: Fiorentino, *Della vita e delle opere di V. De Grazia* in Giornale Napol. 1877.

Colecchi: *Osservazioni critiche sopra alcune quistioni più importanti di filosofia*, vol. 2. Siehe: N. M. Zappi, *Elogio funebre di O. Colecchi*, Chieti 1848; F. Cicchitti-Suriani. *O. Colecchi filosofo e matematico abruzzese e i primordi del kantismo in Italia*, Roma 1892.

Testa: *Della filosofia dell' affetto*, Piacenza, introduz. 1829, vol. I, 1830, vol. II, 1834; *Filosofia della mente*, ibid. 1836; *Della critica della ragion pura di Kant*, esaminata e discussa dall' Ab. A. Testa colla giunta storico-critica del movimento filosofico del pensiero per infino a Schelling, vol. III, Lugano-Piacenza 1841—1849; *Del male dello scetticismo transcendente e del suo rimedio*, Piacenza 1840. S.: L. Credaro, *A. Testa o i primordi del kantismo in Italia*, in Rend. Acc. Lincei, Roma 1885—1886.

Cantoni: *Studi critici e comparativi su G. B. Vico*, 1867; *La questione universitaria*, Milano 1874; *Corso elementare di filosofia*, vol. I, 13^a ediz.; *Psicologia percettiva, Logica*; vol. II, 9^a ediz.; *Psicologia morale, morale estetica*; vol. III, 5^a ediz.; *Storia compendiata della filosofia*, 10. ediz., Milano 1896; Emanuele Kant, vol. I: *La filosofia teoretica*; vol. II: *La filosofia pratica*; vol. III: *La filosofia religiosa, la critica del giudizio e le dottrine minori*, Milano 1879—1884. Siehe Mamiani, E. Kant p. C. Cantoni, in Fil. sc. it. 1884. Credaro, *Quistioni kantiane*, in Fil. sc. it. 1885.

Masci: *La dialettica del limite nella logica di Hegel*, Bologna 1869. Le categorie del finito e dell' infinito di Hegel, ibid. Una polemica su Kant, l'Estetica transcendente e le Antinomie, Napoli 1872. Le forme dell' intuizione, Chieti 1881. Le idee morali in Grecia prima d'Aristotele, Lanciano 1882. Coscienza, volontà, libertà. Studi di psicologia morale, Lanciano 1884. Pessimismo, Padova 1884. La famiglia, Lanciano 1885. Sulla natura logica delle conoscenze matematiche, Roma 1885. Psicologia religiosa. L'animismo primitivo, Napoli 1886. Un metafisico antievoluzionista. Gustavo Teichmüller, Napoli 1887. La leggenda degli animali, Napoli 1886. Psicologia del Comico, Napoli 1889. Sul senso del tempo, Napoli 1890. Sul concetto del movimento, Napoli 1892. Le teorie sulla formazione naturale dell'istinto, Napoli 1893. La psicologia del duello, Napoli 1898. Dei principali indirizzi della filosofia contemporanea, Napoli 1898. Logica. Vol. I degli elementi di filosofia, Napoli 1899. L'idealismo indeterminista, Napoli 1899. Il sogno, Napoli 1899. Quistioni logiche, Bologna 1900. Il materialismo psicofisico e la dottrina del parallelismo in psicologia, Napoli 1901. Filosofia, scienza, storia della filosofia, Napoli 1902. La libertà nel diritto e nella storia secondo Kant ed Hegel, Napoli 1903. Emanuele Kant, discorso, Napoli 1904. Psicologia, Napoli 1904. — S. seine Polemik mit Ardigò über die „Teoria della responsabilità“, in Riv. it. di fil. 1887.

Tocco: *Lezioni di filosofia pei Licei*, Bologna 1869; *La teorica delle sensazioni di A. Bain*, in Giorn. nap. 1872; *Pensieri sulla storia della filosofia*, ibid. 1877; *Ricerche platoniche*, Catanzaro 1876; *Studi kantiani*, Roma 1880—1881; *L'eresia nel medio-evo*, 1884; *Le opere latine di Giordano Bruno eposte e confrontate con le italiane*, Firenze 1889; E. Kant, *Principii metafisici della scienza della natura e passaggio dalla metafisica alla fisica*, Pavia 1899.

Barzellotti: *La morale nella filosofia positiva*, Firenze 1871, *englische Uebers.*, N. Y. 1878; *La nuova scuola del Kant e la filosofia scientifica contemporanea in Germania*, N. Antol., 1880; *L'educazione e la prima giovinezza di*

A. Schopenhauer, in *N. Ant.* 1881; Le condizioni presenti della filos., in *Riv. di Fil. scient.*, 1882; L'idealismo di Schopenhauer, in *Filos. Sc. it.*, 1882; Santi, solitari e filosofi, 1886; Il pessimismo filosofico in Germania, in *N. Ant.* 1889; Studi e ritratti, 1893; Il razionalismo nella storia della filosofia moderna sino al Leibniz, 1886; J. A. Taine, 1893, *französ. Uebers.*, Paris 1900; La filosofia di F. G. Nietzsche, N. Antol., 1900.

Zuccante: Saggi filosofici, Torino 1892; Morale ed empirismo, Torino 1892; La dottrina della coscienza morale nello Spencer, Lonigo 1896; Alcune idee del Comte o dello Stuart Mill, Milano 1897; Intorno alle origini della morale utilitaria dello Stuart Mill, Milano 1897—1898; La morale utilitaria dello Stuart Mill, Milano 1899; La suggestione nell' educazione, Milano 1900; Fra il pensiero antico e il moderno, Milano 1905.

Chiappelli: Kant e la psicologia contemporanea, in „Giornale napoletano“ 1880; Nuovi studi sul criticismo, in „Filosofia delle scuole italiane“ 1885; Sul carattere formale del principio etico, Padova 1884; La funzione presente della filosofia critica, in „Rivista fil.“ 1899; Studi di filosofia cristiana, 1887; Socialismo e pensiero moderno, 2. ediz., Firenze 1889; Leggendo e meditando, 1900; La dottrina della doppia verità (Atti della R. Accademia di Napoli, 1902); Il valore teoretico della storia della filosofia (*Rivista filos.* 1903); Voci del nostro tempo, Milano-Palermo 1903; Verso il nuovo idealismo (Nuova parola, 1904).

Faggi: La religione e il suo avvenire secondo E. Hartmann, Firenze 1892; Hartmann e l'estetica tedesca, Firenze 1895; F. A. Lange e il materialismo, ib. 1896; Principii di psicologia moderna, Palermo 1895—1897; Il Materialismo psicofisico, Palermo 1901; Attraverso la Geometria, in „Riv. fil.“ 1901.

Credaro: I corsi filosofici all' università di Lipsia e il Seminario di psicofisica del Wundt, Rom 1888; Lo scetticismo degli Accademici, 2 vol., Milano 1893; Il problema della libertà di volere nella filosofia dei Greci, Milano 1892. — La libertà accademica, Pavia 1900; La pedagogia di G. F. Herbart, Roma 1900, 2. ediz. 1902.

Mantovani: La psicologia come scienza sperimentale, in *Riv. it. fil.* 1893. Manuale di psicologia fisiologica, Milano 1896.

De Sarlo: Studi sul darwinismo, Neapel 1887; Lo studio dei sentimenti nella psicologia inglese contemporanea, Bologna 1892; La psicologia di Cristina di Svezia, Reggio 1892; La circolazione cerebrale durante l'attività psichica e sotto l'azione dei veleni intellettuali, ibid. 1891; La circolazione cerebrale durante l'ipnosi, ibid. 1900; Saggi di filosofia, Turin 1896—1897; Metafisica, scienza e moralità, Rom 1898; Studi sulla filosofia contemporanea, Rom 1901; Ricerche di Psicologia, vol. I, Firenze 1905.

Tarantino. G.: Saggi filosofici, Napoli 1885; Il problema della morale, Pisa 1901; Saggio sulla volontà, Napoli 1897; Il principio dell' etica e la crisi morale contemporanea, Napoli 1904.

Benzoni: Esposizione analitica del sistema di filosofia di Wundt, Palermo 1890.

Cesca: Storia e dottrina del criticismo, Verona 1884; La dottrina kantiana dell' a priori, ibid. 1885; L'idealismo critico del Cohen, Napoli 1886; Lo spiritualismo del Lotze, ibid. 1884; Il transubiettivismo del Volkelt, 1887; L'animismo del Wundt, 1891; La religione morale dell' umanità, Bologna 1902; La filosofia della vita, Messina 1903; L'attività psichica, Messina 1904.

Prever Giuseppe: La filosofia di Guglielmo Wundt, Torino 1903.

Martinetti Pietro: Introduzione alla metafisica (vol. I: Teoria della conoscenza, Torino 1904; vol. 2: Metafisica generale, Tor. 1905).

Villa: Sulle teorie psicologiche di W. Wundt, Milano 1896; La psicologia contemporanea, Turin 1899; Einleitung in die Psychologie der Gegenwart, Leipzig 1902, übersetzt ins Deutsche; L'idealismo moderno, Torino 1905.

Vidari: L'etica di Wundt, 1899; Problemi generali di etica, Mailand 1901.

Guastella: Saggi sulla teoria della conoscenza, Palermo 1898; Dottrina di Rosmini sull' essenza della materia, Palermo; Saggi sulla teoria della conoscenza, 2 vol., Palermo 1905.

Varisco: Scienza e opinioni, Rom 1901; Le mie opinioni, Pavia 1903; Introduzione alla filosofia naturale, Roma 1903; Studi di filosofia naturale, Roma 1903; La conoscenza, Pavia 1904. Forza ed energia, Pavia 1904; Paralipomeni alla conoscenza, Pavia 1905.

Ferrari, A.: Il fondamento della morale, Alessandria 1899.

Ferrari, G. M.: Scritti vari, 1899—1902; L'etica di Spinoza, 1902; Il Problema etico e il problema logico, 1902—1903; Problemi estetici, 1903.

Vailati: *Il metodo deduttivo come strumento di ricerca*, Torino 1898.

Solari Gioele: *Il problema morale*, Turin 1900.

Petrone, J.: *La filosofia politica contemporanea*, 1892; *La fase recentissima della filosofia del diritto in Germania*, 1895; *La filosofia del diritto al lume dell'idealismo critico*, 1896; *Il valore ed i limiti di una psicogenesi della morale*, 1896; *I limiti del determinismo scientifico*, 1900; *Il problema della morale*, 1901; *Idee morali del tempo* — Nietzsche e Tolstoi, 1902.

Juvalta: *Prolegomeni a una morale distinta alla metafisica*, Pavia 1901; *La dottrina delle due etiche di H. Spencer e la morale come scienza*, Pavia 1904.

Orestano: *Der Tugendbegriff bei Kant*, Palermo 1901; *Le idee fondamentali di F. Nietzsche*, 1903; *L'originalità di Kant*, 1905; *L'idea del sacrificio nella filosofia del sec. XIX*, 1905.

Levi, A.: *L'indeterminismo nella filosofia francese contemporanea*, Firenze 1905.

Scotti, G.: *La Metafisica nella morale moderna*, Milano 1903.

Fanciulli, G.: *L'individuo ne' suoi rapporti sociali*, Torino 1905.

Wenn der Hegelianismus im allgemeinen als eine Lehre betrachtet wird, die nach erfüllter Aufgabe jetzt in das Bereich der Geschichte eingetreten ist, so ist hingegen die Lehre Kants, die doch vor jenem in Italien eingeführt wurde, noch heute lebendig und bildet erneuert und der Neuzeit angepaßt ein wichtiges Element der nationalen philosophischen Kultur. Die italienischen Philosophen vom Anfange des XIX. Jahrhunderts, wie Soave, Romagnosi, Galluppi, Rosmini, trieben, da sie des Deutschen nicht mächtig waren, die ersten Kantstudien nach der schweren und entstellenden lateinischen Übersetzung F. G. Borns (1796–98), nach dem Kompendium von Villers (1801), das eine Zeitlang gleichsam der Kodex für die kantische Philosophie war, nach dem Kompendium Kinkers (1801), nach den Geschichten Degerandos und Buhles, dann nach der ungenauen italienischen Übersetzung der Kritik der reinen Vernunft von Mantovani, Pavia 1820–29 herausgegeben, und später 1835 nach der Tissots. Von dieser klaren und genauen Übersetzung Tissots an ist die exakte und richtige Kenntnis der kantischen Lehre in Italien zu rechnen. Während Kants Philosophie in Deutschland in höchster Blüte stand, hatten sie bis dahin die italienischen Sensualisten entschlossen und meist mit oberflächlichen Gründen und ohne Verständnis bekämpft. In französischer Nachahmung befangen, sahen sie Kant als einen dunkeln Philosophen und einen umkehrbaren Dogmatiker des a priori an; nach Baldinotti kann Kant allen möglichen Schulen angehören; Soave vergleicht die transzendentalen Theorien den Aussprüchen der Cumäischen Sibylle; Gioia schreibt: „Er mache sich verständlich und zeige sich von Angesicht, dann werden wir ihn studieren.“ Romagnosi erklärt, die protologische Lehre Kants sei eine Spekulation, welche wolkenähnlich zwischen den Wolken schwebte. Unter den Sensualisten ist vielleicht Borelli, 1785–1855, der mehrere Jahre verbannt in Österreich lebte, der einzige, welcher Kant bekämpfte, nachdem er ihn aus den Quellen studiert hatte. Galluppi behauptete, obgleich er die Italiener aufforderte, nicht blinde Bewunderer der Ausländer zu sein, die kantische Revolution verdiene mehr, als man glaube, die Aufmerksamkeit der Denker, und gerade er widmete einen Teil seines Saggio ihrer Prüfung. Aber nach ihm führt der Transzendentalismus, weit davon entfernt, die Erkenntnis zu festigen, zu ihrer gründlichen Vernichtung, und er sucht zu beweisen, daß die Ergebnisse der Erfahrung unter unseren primitiven und realen Kenntnissen Platz finden müßten, während die Transzendentalphilosophie eifrig leugnet, daß irgend welche erfahrungsmäßigen Ergebnisse unter die primitiven Wahrheiten gerechnet werden könnten. Galluppi bekämpfte dann die Lehre Kants von den synthetischen Urteilen a priori, welche seiner Ansicht nach absurd sind. Bei alledem findet sich kantischer Geist in den Werken Galluppis viel mehr, als

er selbst will und denkt. Noch mehr lehnt sich Rosmini an Kant an, obgleich er ihn in seinen Schriften bekämpft. Man sagt von ihm, er sei Kantianer gewesen, ohne es zu wissen. Vincenzo de Grazia aus Calabrien (1785—1856) untersuchte in eigenartiger Weise das Problem der Erkenntnis, indem er Kants Subjektivismus widerlegte und den Realismus verteidigte; später versuchte er St. Thomas und Kant in Einklang zu bringen. Zu den fundamentalen Prinzipien Kants bekennt sich Ottavio Colecchi aus den Abruzzern und verteidigt sie, während er Galluppi angreift, aber er nimmt daran bedeutende Veränderungen vor und will nicht Kantianer genannt sein.

Reiner Kantianer dagegen ist Alfonso Testa aus Piacenza (1784—1860). Er versuchte zu einer Zeit, wo das philosophische Gebiet fast gänzlich vom ontologischen Idealismus beherrscht war, diesem die Lehre Kants entgegenzustellen. Testa wurde von den Sensualisten des Kollegiums Alberoni unterrichtet, und seine ersten Schriften (1829—34) gehören auch dem Sensualismus an; darauf folgte eine subjektivistisch-skeptische Periode (1834—41), während deren er strenge und gründliche Kritik gegen den Sensualismus übte, und zuletzt eine kantische (1841—60). In dieser veröffentlichte er eine weitläufige Darstellung der Kritik der reinen Vernunft, lediglich mit dem Wunsche, wie er sagte, der studierenden Jugend zu nützen. Er wußte wohl, daß die Schwierigkeit des Verstehens ein großes Hindernis bei der Verbreitung der kantischen Lehre in Italien war, deshalb verwandte er seine ganze Sorgfalt darauf, klar und genau zu sein, und übertraf hierin sicherlich Mantovani. Der kritische Teil vom Werke Testas ist bedeutender als die Darstellung. Testa bediente sich der kantischen Philosophie, nachdem er sie sich vollkommen angeeignet, zur Bekämpfung aller italienischen, thomistischen, sensualistischen, experimentellen, ontologistischen Schulen, besonders beziehentlich des Problems der Erkenntnis. Von den Italienern ging er dazu über, auch die ausländischen Autoren zu bekämpfen, welche in Italien die beste Aufnahme gefunden hatten, wie Condillac, Cousin und Destutt de Tracy, dessen Ideologie ins Italienische übersetzt und nicht wenig geschätzt worden war. Obgleich Testa seinerzeit die kantische Philosophie verstanden und mehr als jeder andere Italiener geschätzt hatte, hielt er sie doch nicht für die endgültige Philosophie. Einige der Einwände, welche er dagegen erhob, waren Vorläufer des heutigen Kritizismus. Sein Versuch, den Kantianismus in Italien einzuführen, blieb vereinzelt und wurde nicht recht beachtet: im Norden besiegten die Gestirne Rosminis und Giobertis mit ihrem Lichte die kleineren Sterne; im Süden ging binnen kurzem der Stern Hegels auf. Dies geschah, weil Testa zurückgezogen lebte und keine Schule bildete, weil auch in der Philosophie das national Italienische gesucht wurde, und weil zu jener Zeit auch in Deutschland der Kritizismus dem absoluten und pantheistischen Idealismus, welcher sich von ihm abzweigte, hatte weichen müssen. Daher ist es kein Wunder, daß Italien eher hegelianisch als kantisch wurde.

Einige Jahrzehnte vergingen seit dem Tode Testas (1860), bis Kant bei den Italienern zu Ehren kam, was nicht dem Einflusse Testas, sondern verschiedenen anderen Ursachen zuzuschreiben ist. Nachdem einmal die Einigung Italiens vollzogen, wurde in der Philosophie nicht mehr italienische Nationalität, sondern die menschliche und allgemeine Wahrheit gesucht; daher verlor der italienische Ontologismus allmählich seinen Boden. Gleichzeitig fand der italienische Geist, da er in eine Periode größerer Ruhe und Bedächtigkeit getreten war, in dem Fluge des hegelschen Idealismus nicht mehr die geistige Nahrung, deren er bedurfte, und begann mit Liebe die Geschichte der Philosophie zu pflegen, welche die Kritik und die Weite des Blickes ausbildet. Außerdem nahm nach dem Jahre

1870 und der Befestigung der politischen Beziehungen zwischen Italien und Deutschland der wissenschaftliche italienische Geist die nämliche Richtung, und viele Werke deutscher Gelehrter und Philosophen wurden in Italien studiert, auch begaben sich mehrere junge Leute zur Vervollkommenung ihrer Studien nach Deutschland. So ist es natürlich, daß der Neukantianismus, der sich in Deutschland ausgebildet hatte, um gegen den absoluten Idealismus zu reagieren und die Fortschritte und Methoden der Naturwissenschaften mit der Philosophie in Einklang zu bringen, auch in Italien günstig aufgenommen wurde.

In den letzten zwanzig Jahren fällt es schwer, in Italien einen philosophischen Schriftsteller zu finden, der sich nicht in einer oder der anderen Weise mit Kant beschäftigt hätte. Unter ihnen verdient die erste Stelle Carlo Cantoni (geb. 1840, Gropello Cairoli, Pavia; Dr. h. c. der Universität Königsberg 1904). Er sieht im Neukritizismus, welcher eine durch tiefstes Nachdenken der verschiedenen Schulen berechnete und erweiterte logische Entwicklung des kantischen Gedankens ist, die Philosophie, welche am besten geeignet ist, sich mit der heutigen, intensiven wissenschaftlichen Bewegung vereinigen zu lassen. Er findet ihn am wirksamsten zur Bekämpfung der dogmatischen Übertreibungen der Positivisten, die, „indem sie Alles mechanisch erklären wollen, indem sie die geistige Welt auf die physische Welt zurückzuführen gedenken, dahin kommen, sich gegen die edelsten Bestrebungen des Menschen und gegen die Forderungen der Pflicht und des praktischen Lebens aufzulehnen, ohne deshalb den Forderungen und den Bedingungen des italienischen Wissens besser Genüge zu leisten“. Er findet ihn auch geeigneter, die Philosophie und die Wissenschaft mit den moralischen und religiösen Bestrebungen der Menschheit zu versöhnen, indem er den Konflikt zwischen Mystizismus und Naturalismus, der sich von Tag zu Tag verschärft, beilegt und seinen Einfluß auch im sozialen und politischen Leben geltend macht. Unter diesen Voraussetzungen gab Cantoni Italien eine so umfassende kritische Darstellung aller philosophischen Werke Kants, wie sie vielleicht keine andere Nation besitzt. Und die Tatsache, daß dieses Werk den großen königlichen Preis an der Akademie „dei Lincei“ davontrug, beweist nicht allein den inneren Wert des Werkes selbst, sondern auch die heutige Richtung der offiziellen Philosophie in Italien, welche auch aus dem ausgedehnten Gebrauche des „Corso di filosofia“ Cantonis an den Lyceen zu ersehen ist. Der philosophische Unterricht, in den Lyceen ist bedeutungsvoll für die nationale Erziehung, insofern er den katholischen Dogmatismus und Orthodoxismus zu Gunsten der ethisch-religiösen Lehre Kants bekämpft. Cantoni ist einer der eifrigsten Befürworter des höheren Unterrichts in Philosophie, da sie nach seiner Ansicht nicht weniger als Italienisch, Lateinisch oder Geschichte geeignet ist, den nationalen Geist regsam oder fähig zur Kritik und zu jener inneren, von jedem Vorurteil freien Erwägung zu machen, woraus die wahren und tiefen Überzeugungen entspringen. In den wichtigen Fragen über die Beziehungen zwischen Katholizismus, Moral und Pädagogik bekämpft er stets die *fides imperata* und erstrebt für die italienischen Universitäten die Lehr- und Lernfreiheit der deutschen sowie eine entschiedener wissenschaftliche und weniger berufsmäßige Richtung.

Vor sieben Jahren erwarb Cantoni die „Rivista“, welche früher Mamiani, dann Ferri herausgegeben hatte, verlegte sie nach Pavia, gab ihr mit dem Namen „Rivista filosofica“ reicheren Inhalt und beabsichtigte, den Studenten Gelegenheit zu schaffen zur Diskussion über alle modernen, der Philosophie naheliegenden Fragen, seien es künstlerische, literarische, pädagogische, geschichtliche, wissenschaftliche oder soziale. Es erschienen darin viele Aufsätze über kantsche Psy-

chologie und Philosophie. Die besten Schriftsteller, denen große Freiheit eingeräumt wird, sind Mitarbeiter; der geistvolle und eifrige Redakteur ist Professor Erminio Juvalta (Pavia 1862), welcher kritische Tendenz mit umfassender Kenntnis der Moral Spencers vereinigt.

Einen langen Weg legte, von den neuen Richtungen und von seiner natürlichen Begabung getragen, Filippo Masci zurück, der Florentino auf dem Lehrstuhle der Philosophie in Neapel folgte. Masci stellt eine kritische, subjektivistische Lehre auf, treibt jedoch den Subjektivismus nicht bis zum Phänomenalismus. Er hält jede rein begriffliche Metaphysik für falsch. Die Philosophie kann zuerst nur eine allgemeine Erfahrungstheorie sein, und diese rechtfertigt eine monistische und evolutionistische Lehre, welche von dem Gesetze der bis zur menschlichen Psyche heranwachsenden Individuation beherrscht ist, wie von dem entgegenstehenden der in geistiger Richtung wachsenden Universalität; ihr höchster Ausdruck ist das Moralgesetz. Sein Monismus ist weder spiritualistisch, noch materialistisch, noch neutral, und die Evolution ist nach seiner Ansicht nicht mechanisch, sondern dynamisch. Die Beseeltheit verbindet sich mit den qualitativen Kräften, welche mechanisch nicht abzuleiten sind, und schreitet allmählich in immer depotentialeren Formen über gewisse für uns unermessliche Grenzen hinaus bis zu ihren ersten Ursachen fort. Materie und Geist sind keine übererfahrungsmäßigen Substanzen, sondern sie sind die einheitliche psychophysische Substanz, welche Gegenstand der Erfahrung ist. Das Unbekannte umgibt von allen Seiten die Erkenntnis, wie das Unendliche das Endliche, weil die Erfahrung stets endlich ist, auch wenn sie sich unbegrenzt ausdehnt. Das Unbekannte begrenzt auch innerlich die Erfahrung, weil das Zusammentreffen der Erkenntnis mit der Wirklichkeit ein zweifaches ist, ein inneres und ein äußeres, und die Einheit nicht direkt wahrnimmt. Aber das Unbekannte ist nicht das Unerkennbare.

Um die kantische Bewegung in Italien hat sich der hochgebildete und scharfsinnige Felice Tocco (geb. 1845), welcher mit besonderem Erfolge am „Istituto di studi superiori“ in Florenz lehrt und die Philosophie Brunos meisterhaft behandelt hat, verdient gemacht. Sebastiano Turbiglio, ein Piemontese (1842 bis 1901), analysierte mit bedeutendem Scharfsinne die Kritik der reinen Vernunft und schrieb über Cartesius, Spinoza und Malebranche. Keiner der anderen deutschen Philosophen dieses Jahrhunderts rief in Italien eine spezielle Bewegung hervor, obgleich es nicht an einzelnen bemerkenswerten Abhandlungen fehlt.

Giacomo Barzellotti (aus Florenz, geb. 1844, lehrt an der Universität zu Rom) war zuerst Schüler Contis und schien sich ihm anzuschließen. Begabt mit einem zur Erforschung der Charaktere geeigneten Geiste, von Natur und Bildung mit auserlesenem literarischen und künstlerischen Geschmack versehen, beschäftigte er sich mit Religionsphilosophie und als der Erste in Italien mit Schopenhauer, indem er den Pessimismus an und für sich und mit Beziehung auf seine geschichtlichen Vorläufer betrachtet. Von 1878 an zeigte er, auch als der Erste in Italien, Übereinstimmung mit Kant und mit Neukantianern in betreff der philosophischen Methode, des Wertes der Erfahrung, der metaphysischen Systeme und im allgemeinen der ganzen philosophischen Richtung. Im übrigen trachtete Barzellotti nicht danach, sich einen Namen zu machen als Vertreter eigener philosophischer Lehren oder als Anhänger irgend eines philosophischen Systems, sondern durch seine philosophischen, namentlich philosophiegeschichtlichen Schriften seine italienischen Leser zu beeinflussen. Seine Wirksamkeit ist bedeutend, besonders durch philosophische und literarische Aufsätze, in denen neben genauer Darstellung der Tatsachen stets die Lehre zu finden ist. Auch hat er ein ins Französische übersetztes geistvolles Buch über Taine,

dessen Form und Gedanken er anschaulich darstellt, geschrieben, vielleicht die wertvollste Arbeit über denselben in und außerhalb Italiens.

Alexander Chiappelli (aus Pistoja, 1857, Neapel) widmete sich mit Ernst klassischen Studien und schrieb wertvolle Aufsätze über griechische Philosophie, untersuchte von da aus das Urchristentum und dessen Literatur und ging dann zu den heutigen sozialen Fragen, welche in vieler Beziehung sich daran knüpfen, über. Die wirklich treibende Bewegung des heutigen Denkens ist nach ihm in der Wiederaufnahme des von Kant formulierten kritischen Problems zu suchen, welche allmählich einer neuen Welt- und Lebensauffassung und einer neuen kritischen Metaphysik den Weg bereitet. Er bekämpft den Intellektualismus und hebt die Notwendigkeit einer ethischen Weltauffassung und eines spiritualistischen Monismus hervor. In gleicher Weise werden auch Literatur und Kunst mit philosophischem Scharfsinne, Geist und Geschmack von Chiappelli verschiedentlich behandelt. Giuseppe Zuccante (Mailand), ausdauernder Anhänger besonders der experimentellen englischen und der kantischen Philosophie, entlehnt ersterer den Geist der Beobachtung und Analyse, letzterer die kritische Neigung und Methode. Er nähert sich jenem Neukantianismus, welcher, in der inneren Spontaneität die Gesetze erkennend, die den Gegenständen der Erfahrung Form geben, in ihnen zugleich eine Erscheinungsrealität annimmt, die von der subjektiven Spontaneität sich unterscheidet. Er vertritt im ganzen einen kritischen Idealismus, welcher den Realismus nicht ausschließt und sich mit einer Metaphysik auf experimenteller Grundlage vereinigen läßt, und ist mit Mäßigung nach Anlage und Methode jeglichem Dogmatismus abgeneigt. In allen seinen Schriften folgt er einer historisch-kritischen Richtung und Methode. Adolfo Faggi (Pavia) lehnt sich einerseits an den Kritizismus an durch die Theorie der Erkenntnis, von der er neuerdings den auf die Intuition des Raumes bezüglichen Teil entwickelt hat, und durch die Notwendigkeit, die Erfahrungswelt mit idealen und ethischen Daten zu füllen; anderseits an den Positivismus durch seine Auffassung der wissenschaftlichen Philosophie und insbesondere der Psychologie. Für ihn ist das Hauptproblem Versöhnung der Wissenschaft mit der Philosophie, er nimmt den Materialismus oder Mechanismus als methodologisches oder regulatives und nicht als reales oder konstitutives Prinzip an. Faggi hat deshalb den psychophysischen Materialismus aufrecht erhalten und gezeigt, wie von beiden Seiten jeder Bewußtseinstatsache, der äußeren oder physischen und der inneren oder psychischen, nur die erste wissenschaftlichen Bestimmens fähig ist, während sich von der zweiten keine wissenschaftliche Erklärung, sondern nur eine Beschreibung geben läßt.

Unter den lebenden deutschen Philosophen findet den meisten Anklang Wundt, über dessen Seminar für experimentelle Psychologie Luigi Credaro (aus Sondrio, 1860, lehrt an der Univ. Rom), der dort gearbeitet hat und nur mit Hilfe von Experimenten eine wirkliche Erneuerung der Psychologie für möglich hält, handelt. Wie Fornelli aus Neapel, trachtet er nach einer geschichtlichen und soziologischen Grundlage der Pädagogik, nach Ausbreitung des Volksunterrichts, Umgestaltung der höheren Schulen, Lehr- und Lernfreiheit an den Universitäten. Wundts Richtung wird ziemlich genau von einem anderen seiner Schüler, Giuseppe Mantovani (1860, Pavia), eingehalten. Francesco De Sarlo (Florenz), der wie Mantovani von der Medizin ausgegangen ist, schritt vom Positivismus weiter fort und lehnte sich im allgemeinen an den Neokritizismus, insbesondere an den Wundtschen Voluntarismus an. Genaues Studium Lotzes und des neuen englischen Idealismus haben seine Forschung in die idealistische Strömung von Leibniz und Lotze geleitet. Seit einem Jahr hat er am Istituto Superiore in Florenz ein

experimentelles, psychologisches Institut eröffnet. Bedeutende auf die Lehre Kants bezügliche Arbeiten sind die von C. Guastella (Palermo) und B. Varisco (1850, Pavia). Guastella behauptet absoluten Empirismus und Phänomenismus, leugnet Urteile a priori über Realität und läßt sie allein über Ähnlichkeiten und Differenzen zu; er demonstriert, daß alle über die Erscheinung hinausgehenden Begriffe und alle von der Erscheinung abweichenden Methoden sich von natürlichen Illusionen unseres Verstandes herleiten. Nach Varisco, einem der regsten spekulativen Geister, existieren viele Wesen, unter denen Vorgänge geschehen, die man physische nennt, während in jedem einzelnen Wesen psychische Vorgänge sich ereignen. Die physischen determinieren sich ausschließlich unter sich, die psychischen werden durch die physischen determiniert, aber auch durch sich selbst determinieren sich diejenigen, welche innerhalb desselben Wesens geschehen. Indem sich diese komplizieren, können sie Elemente eines einheitlichen Bewußtseins werden und so ein Subjekt bilden. (Die Wesen können, insofern sie psychisch bestimmbar sind, Seelen genannt werden. Es ist nicht möglich, den Grund anzugeben, aus welchem sich die Vorgänge untereinander bestimmen. Das physische Geschehen steht unter keinerlei Gesetz und richtet sich auf keinerlei Zweck, ebenso wenig das von ihm abhängige psychische, und es gibt in demselben keinen anderen Grund als den, der in der angegebenen Weise aus den einzelnen Subjekten entspringt. Über Wundts Philosophie schrieben A. Paoli, R. Benzoni, G. Vidari und G. Cesca (1859, Messina), welcher sich auch mit Kant, Cohen, Lotze und Volkelt beschäftigte. Cesca meint, die Philosophie könne nicht bei dem Kritizismus stehen bleiben, sondern müsse zum Humanismus fortschreiten und die Endresultate der Wissenschaften der Natur und der Menschheit in einer synthetischen Auffassung der Welt und des Lebens vereinen. Diese Auffassung ist nicht rein theoretisch und kritisch (Philosophie der Wissenschaft), sondern soll dem Handeln eine sichere Grundlage geben (Philosophie des Lebens) und daher muß die Religion, wenn sie dem Leben des einzelnen Einheit und Kohärenz gibt und die Menschen zu gemeinsamen Zwecken vereinigt, zur Ethik der Menschheit werden. G. M. Ferrari (Rom) bestreitet dem Mystizismus das Recht, die wissenschaftliche Freiheit einzuschränken, und dem Naturalismus dasjenige, die höchsten menschlichen Ideale im Namen der Wissenschaft zu zerstören. J. Petrone (aus Limosano, 1870, Neapel) vertritt einen kritischen Idealismus, gleichsam eine Vereinigung des Neukantianismus und Neuleibnizianismus. In den Grenzen des wissenschaftlichen Determinismus erreicht er indeterministischen Idealismus und geht bis zu spiritualistischer Weltauffassung vor (psychischer Monismus). In Untersuchungen über Rechtsphilosophie vertritt er im Gegensatze zu empirischer Rechtslehre die kritische und methodische Forderung des Völkerrechts, weist jedoch den antiken und traditionellen Inhalt zurück. F. Orestano (Rom) nimmt an, daß sowohl gewöhnliche als wissenschaftliche Erkenntnis ein ganzes System theoretischer Forderungen und Vorschriften metaphysischer Art enthält, von deren Berechtigung jede Behauptung der Realität und ihrer Prinzipien ausgehen muß. In der Erfahrung wie in dem moralischen Verfahren liegt immer eine notwendige Metaphysik, welche das Leben der Individuen, der Völker, der Menschheit regelt. G. Rossi (Catania) glaubt, die menschliche Geistesrichtung werde noch lange durch Kants logische Forderung einer Kritik der Erkenntnis beeinflusst werden: *La funzione storica dell' idealismo morale*, Rom 1898; *La dottrina Kantiana nell' educazione*, Turin 1902. G. Villa (Rom), Anhänger namentlich von Wundt und Höfding, gab eine umfassende Darstellung der gegenwärtigen Psychologie in Deutschland, England, den Vereinigten Staaten und Frankreich. Nach Villa befindet sich das System der Wissenschaft, wie es vom Positivismus aufgefaßt wurde, in

raschem Verfall. Nachdem die Psychologie den objektiven Methoden alles entnommen hat, was sie geben konnten, hat sie sich überzeugt, daß die Psychophysik und die Psychologie nicht mehr geben können als einen gewissen rein formalen und äußeren Besitz, und daß keine ihrer Entdeckungen je durch Macht der Intuition der direkten, spontanen inneren Beobachtung gleich kommen kann. Er verzichtet darauf, jemals objektive Genauigkeit der Ergebnisse zu erreichen und Gesetze nach dem Muster der Naturgesetze zu suchen. Die psychischen, moralischen, geschichtlichen, sozialen, ästhetischen, religiösen, rechtlichen, ökonomischen Tatsachen sind Werte und als solche allein durch subjektives und direktes Urteil des Bewußtseins abzuschätzen. Sie erhalten ihren eigenartigen Charakter nicht durch die intellektuellen Formen, mit denen sie verbunden sind, sondern durch den intimen Prozeß des Willens und Gefühls und geben dem Gesetze statt, welches der Verfasser als „Gesetz des größten Interesses“ bezeichnet. P. R. Trojano (Turin) folgt der empirisch-kritischen Richtung mit Hinneigung zu phänomenistischem Idealismus, setzt das Gefühl zum Richter der endlichen Werte und behauptet, rationalistische Ethik könne nur utilitarisch sein. Er hat veröffentlicht: *Ethica*, Quistioni preliminari, Nap. 1897; *Ricerche sistematiche per una filosofia del costume*, 2 v. Nap. 1900–1901; *La filosofia morale ed i suoi problemi fondamentali*, Tor. 1902.

Benedetto Croce (geb. 1866) leitet die Zeitschrift: *La critica*, *Rivista di fil., letterat. e storia*, Nap. seit 1903. Er behandelt die Philosophie idealistisch als Geisteswissenschaft. Die ästhetische Tätigkeit ist die erste Form des Geistes und fällt mit der Vorstellung, welche zugleich Ausdruck ist, zusammen (*linguaggio in senso lato*). In der Logik bekämpft er auf Grund der Sprach- und Kunst-Philosophie die formalistische Logik, welche ihm durchweg willkürlich scheint, und verteidigt die Lehre der reinen Wahrnehmung, von welcher teilweise die Theorie der unreinen oder uneigentlichen Wahrnehmungen (der Naturwissenschaft und Mathematik) und die Theorie der geistig unterschiedenen Vorstellungen (geschichtlichen Vorstellungen) abhängen. In der praktischen Philosophie betont er die Notwendigkeit der Ethik, eine Wissenschaft des reinen Willens vorangehen zu lassen oder in das philosophische System die Nationalökonomie einzuschließen. Er hat geschrieben: *Materialismo storico ed economia marxista*, saggi critici, Pal. 1900; franz. Übers. Par. 1901; *Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale*, Pal. 1902; 2. Aufl. 1904; franz. Übers. Par. 1904; deutsche Übers. Leipzig, Seemann, 1905.

Giovanni Gentile (geb. 1875), Mitarbeiter an der Zeitschrift „*La Critica*“, gehört der nämlichen Richtung an und bekämpft vom idealistischen Standpunkte aus die positivistischen, neukritischen und pragmatistischen Lehren; er vertritt die Notwendigkeit, auf Hegel zurückzugehn und ihn kritisch zu untersuchen, und weist in einer Reihe historisch-kritischer Aufsätze die idealistischen Resultate der Geschichte der italienischen Philosophie auf. Dieselben Anschauungen wendet er auf die Pädagogik an, die nach ihm hauptsächlich aus reiner Philosophie des Geistes besteht. Schriften von ihm sind: *La filosofia di Marx*, studi critici, Pisa 1899; *L'insegnamento della filosofia ne' Licei*, Palermo 1900; *Il concetto scientifico della Pedagogia*, Roma 1901; *La rinascita dell' idealismo*, prolusione, Nap. 1903; *Dal Genovesi al Galluppi*, ricerche storiche, Nap. 1904.

§ 74. Der Positivismus, vorbereitet durch Cattaneo und Ferrari. Die ausgesprochenen Positivisten Siciliani, Villari, Ardigò, Morselli, De

Dominicis u. a. Der geschichtliche Materialismus wissenschaftlich organisiert von Labriola.

Cattaneo: Scritti di filosofia, vol. 2, Firenze 1892 (1° vol.: Su la scienza nuova di Vico; Considerazione sul principio della filosofia; Delle doti di Romagnosi; Al sig. A. Serbati-Rosmini; La politica di T. Campanella; La via nell' universo di P. Livi; Un invito agli amatori della filosofia; Psicologia delle menti associate; Del diritto e della morale. 2° vol.: Corso di filosofia: cosmologia, psicologia, ideologia, logica). Siehe: A. Ghisleri, Articolo in Diz. di ped.; A. Mario, La mente di C. Cattaneo, in Riv. europ. 1870; G. Rosa, Commemorazione di C. Cattaneo, in Rend. istit. lomb. 1869; Giov. Cantoni, Il sistema filosofico di C. Cattaneo, in Riv. fil. scient. 1887.

G. Ferrari: Filosofia della rivoluzione; L'aritmetica nella storia; Vico e l'Italia. S. über ihn: Ferri, Su G. Ferrari e le sue dottrine, in Acc. Linc. 1876 bis 1877; M. Tabarrini, G. Ferrari, necrologia, in Arch. stor. it. 1876; C. Cantoni, Commemorazione di G. Ferrari, in Rend. istit. lomb. 1877; A. Solimani, La filosofia della storia di G. Ferrari, in Rass. naz. 1891. — F. Nicoli, La mente di G. Ferrari, vol. I, Pavia 1902.

Bovio: Corso di scienza del diritto, Napoli 1877; Il sistema della filosofia; Filosofia del diritto, 3. ed. Torino 1892; Il naturalismo. De Marinis: Studi di storia e filosofia del diritto penale; Prolusioni universitarie, Napoli 1896; Morcelli: La Neogenesi, 1873; Il suicidio, Milano 1879, nella Bibl. scientif. internaz.; Il delitto; Diagnosi della pazzia, 1882; L'anima funzione biologica del corpo, 1886; La filosofia monistica in It., 1887; Le ultime fasi dell' evolucionismo, 1889.

Lombroso: L'uomo delinquente, 3. ed., Torino 1887.

Ferri, E.: Teoria dell' imputabilità e negazione del libero arbitrio, Firenze 1878; I sostitutivi penali, ibid.; I nuovi orizzonti del diritto e della procedura penale, Bologna 1881; Socialismo e criminalità, Torino 1883; L'omicidio nella sociologia criminale, nella legislazione e nella giurisprudenza, Bologna 1888—1889. S. über ihn: Luigi Ferri, La scuola positiva di diritto penale e i nuovi orizzonti di Enrico Ferri, in Riv. it. fil. 1894.

Colajanni: Criminologia sociale, 1889; Il socialismo.

Gabelli: L'uomo e le scienze morali, Milano 1869. Siehe: E. Masi, A. Gabelli, in N. Ant. 1891; F. Pietropaolo, Il positivismo naturalistico di A. Gabelli, in Riv. fil. scient. 1891.

Villari: Arte, storia e filosofia, Firenze 1889; Scritti pedagogici, Firenze 1868.

Sicilliani: Della statistica e del metodo numerico, Firenze 1861; Della legge storica e del movimento filosofico e politico del pensiero italiano, ibid. 1862; Il rinnovamento della filosofia positiva italiana, ibid. 1871; Prolegomeni alla moderna psicogenia, Bologna 1878; Socialismo, darwinismo e sociologia moderna, Bol. 1879; La nuova biologia, Milano 1885.

De Dominicis: La pedagogia e il darwinismo, Bari 1877 e Nap. 1879; La dottrina dell' evoluzione, Napoli 1879—1880.

Angiulli: La filosofia e la ricerca positiva, Napoli 1868; Quistioni di filosofia contemporanea, ibid. 1873; La pedagogia, lo stato e la famiglia, Nap. 1876; La filosofia e la scuola, Nap. 1888. Siehe: E. De Marinis, Un filosofo positivista italiano, A. Angiulli, in Riv. fil. scient. 1889; A. De Sarlo, La filosofia, la scienza e il darwinismo, ibid. 1889.

Ardigò: Opere filosofiche, vol. 7: 1° Pietro Pomponazzi (1869) e la psicologia come scienza positiva (1870), Cremona, 2. ediz. 1882; 2° La formazione naturale nel fatto del sistema solare; L'inconoscibile di H. Spencer e il positivismo; La religione di T. Mamiani; Lo studio della storia della filosofia, Padova 1884; 3° La morale dei positivisti; Relatività della logica umana; La coscienza vecchia e le idee nuove; Empirismo e scienza, Padova 1885; 4° Sociologia; Il compito della filosofia e la sua perennità; Il fatto psicologico della percezione, Pad. 1886; 5° Il vero, Pad. 1891; 6° La ragione; La scienza sperimentale del pensiero; Il mio insegnamento di filosofia nel R. Liceo di Mantova, Pad. 1894; 7° L'unità della coscienza; 8° L'inconoscibile di Spencer e il noumeno di Kant, Pad. 1901. S. über ihn: P. D'Ercole, La morale dei positivisti, la psicologia positiva di R. Ardigò,

in Fil. sc. it. 1880—81; T. Mamiani, *La psicologia come scienza positiva* di R. Ardigò, in Fil. sc. it. 1880—1881; T. Mamiani, *La psicologia come scienza positiva* di R. Ardigò, ibid. 1871; L. Friso, *Il positivismo in Italia*, in Riv. fil. scient. 1886; Nel 70° anniversario di Roberto Ardigò, scritti raccolti da Groppali e Marchesini, Torino 1898; Bartolomei, *I principii fondamentali dell'etica* di Ardigò, Roma 1899.

Friso: *Filosofia morale*, Milano 1893; 2. ediz. 1903.

Dandolo: *Appunti di filosofia ad uso dei Licei*, 5. ediz., Messina 1905; *La coscienza nel sonno*, ibid. 1889; *La dottrina della Memoria nella filosofia tedesca*, ibid. 1893; *La dottrina della memoria nella psicologia inglese*, 1891; *Le integrazioni psichiche e la percezione esterna*, 1898; *Le integrazioni psichiche e la volontà*, 1900; *La causa e la legge nell' interpretazione dell' universo*, 1901; *La memoria*; *Appunti di f. ad uso d. licei*, 1903.

Tarozzi: *L'evoluzionismo monistico e le idee forze secondo A. Fouillé*, Milano 1890; *Della necessità nel fatto naturale ed umano*, Torino 1896—1897; *Lezioni di filosofia*, ibid.; *La coltura intellettuale contemporanea e il suo avviamento morale*, Palermo 1897; *Ricerche intorno ai fondamenti della certezza razionale*, Torino 1899; *La virtù contemporanea*, Torino 1900; *Idea di una scienza del bene*, Firenze 1901.

Marchesini: *Saggio sulla naturale unità del pensiero*, Firenze 1895; *La crisi del positivismo e il problema filosofico*, Torino 1898; *La teoria dell' utile*, Torino 1900; *Il simbolismo nella conoscenza e nella morale*, Torino 1901; *Il dominio dello spirito*, 1902; *Le finzioni dell' anima*, Bari 1905.

Groppali: *Saggi di sociologia*, Milano 1899; *La teoria del piacere in Platone e Aristotele*, Milano 1900; *I caratteri differenziali della moralità e del diritto secondo la scuola positiva inglese*, Verona 1901.

Brofferio: *Le specie dell' esperienza*, Milano 1884; *Manuale di psicologia*, Milano 1889; *Per lo spiritismo*, ibid. 1892.

Vignoli: *Saggio di una dottrina razionale del progresso; Delle condizioni morali e civili dell' Italia*, 1877; *Era nuova del pensiero*, 1885; *Mito e scienza*, Milano 1879; *Sull' origine del linguaggio articolato*, 1885; *L'intelligenza del cane secondo Lubbock e De Lacaze-Duthiers*, in Rend. istit. lomb. 1892.

Cesca: *L'evoluzionismo di Spencer*, Verona 1883; *Il nuovo realismo contemporaneo della teorica della conoscenza in Germania ed in Inghilterra*, ibid. 1883; *Le teorie nativistiche e genetiche della localizzazione spaziale*, ibid.; *L'origine del principio di causalità; I fattori dell' evoluzione filosofica*, ibid. 1892; *Contributo alla storia del fenomenismo*, Messina 1894.

Asturaro: *Gli ideali del positivismo e della filosofia scientifica*, Genova 1891; *La sociologia e le scienze sociali*, Chiavari 1893; *La sociologia morale*, Chiavari 1900.

Sergi: *Usiologia, ovvero scienza dell' essenza delle cose*, Noto 1868; *Vico e la scienza della storia*, Messina 1872; *Se i fenomeni psichici si possono ridurre a movimento*, ibid. 1877; *Elementi di psicologia*, ibid. 1879; *Natura ed origine della delinquenza*, 1885; *Le basi della morale di E. Spencer*, 1886; *Psicologia per le scuole*, Milano 1891; *Dolore e piacere, storia naturale dei sentimenti*, ibid. 1894; *Leopardi al lume della scienza*, 1899; *La psiche nei fenomeni della vita*, Torino 1901.

Marino, L.: *Presupposti delle scienze morali sociali*, Firenze 1892; *Il segreto della vita*, Catania 1900.

Panizza: *La fisiologia del sistema nervoso e i fatti psichici*, Roma 1887; 4. ediz., 1897; *I nuovi elementi della psico-fisiologia*, 1898; *Le tre leggi*, 1899; *Nuova teorica fisiologica della conoscenza*, 1899; *Il metodo nello studio del fenomeno bio-psichico*, 1900; *La teoria delle impressioni*, 1901; *Gnoseologia*, 2. ediz., Roma 1905.

Alemanni, V.: *L'elemento psichico*, Torino 1903.

Pasquale Rossi: *Psicologia collettiva*, Milano 1900.

Grassi-Bertazzi: *I fenomeni psichici e la teoria della selezione*, 1899; *L'inconscio nella filosofia di Leibnitz*, Catania 1903.

Garlanda, Fed.: *La filosofia delle parole*, 3. ediz., Roma 1905.

Fenizia, C.: *Storia della evoluzione*, Mil. 1901.

De la Valle: *La psicogenesi della coscienza*, Milano 1905.

F. Ravizza, *La psicologia della lingua*, Tor. 1905.

Fornelli Nicola: *L'insegnamento pubblico ai tempi nostri*, 2. ediz., Palermo 1889; *Educazione moderna*, Torino 1884; *La pedagogia secondo Herbart*,

1886; Il fondamento morale della pedagogia secondo Herbart, 1887; La pedagogia e l'insegnamento classico, Milano 1889; L'adattamento nell'educazione, Bologna 1891; Gli studi di psicopatologia in Francia, Napoli 1894; L'opera di Augusto Comte, Palermo 1899; Dove si va? Appunti di psicologia politica, Napoli 1903.

Labriola: Difesa della dialettica di Hegel, Napoli 1862; Esposizione critica della dottrina delle passioni secondo Spinoza, *ibid.* 1865; La dottrina di Socrate, 1871; Morale e religione, 1873; Del concetto della libertà, 1878; I problemi della filosofia della storia, 1887; Del socialismo, 1889; In memoria del manifesto dei Comunisti, Roma 1895; Saggi intorno alla concezione materialistica della storia, 1896 1897, *französisch umgearbeitet und ergänzt in 2 Bdn.*, Paris 1897—1898; Socialisme et Philosophie, Paris 1899; A proposito della crisi del Marxismo (contra Masaryk) in Riv. it. di Sociologia, Roma 1899; Del materialismo storico, 2. ediz., Roma 1902; Discorrendo di socialismo e di filosofia, 2. ediz., Roma 1902. Ü*b. ihn siehe:* Ändler, La conception matérialiste de l'histoire d'après Labriola, Rev. de Métaph. et de Mor., 5, 1897; Orano, Antonio Labriola, in Rivista Libri ed Autori, Roma 1904.

Dottor Teresa Labriola, Revisione critica delle più recenti teorie sulle origini del diritto, Roma 1901; Del concetto teorico della società civile, prelezione accademica, Roma 1901; Problemi di attualità, Roma 1904.

Paolo Orano: Il precursore italiano di Marx, Roma 1899; Il problema del Cristianesimo, 1900; Psicologia sociale, Bari 1902; I patriarchi del socialismo, Roma 1904.

Die sich jeglicher Metaphysik entschieden entgegenstellende Tradition Romagnosis wurde in Oberitalien von zweien seiner Schüler, welche viel Einfluß auf das bürgerliche und politische Leben der Nation hatten, fortgeführt: Carlo Cattaneo aus Mailand (1801—1869), ein federalistischer Republikaner, der als Lehrer am Lyceum von Lugano starb, um der italienischen Monarchie keinen Treueid zu leisten, versuchte wie Bacon allen Studien eine praktische und fruchtbare Tendenz zu verleihen. Er gründete und leitete „Il Politecnico“. Er setzte die Erfahrung als Grundlage der Philosophie und verstand darunter die Naturwissenschaft, wie sie von Bacon begründet worden, die Analyse des Selbstbewußtseins nach Locke und das Studium der sozialen und historischen Tatsachen nach dem Beispiele Comtes. Danach legte er größeren Wert auf die Völkerpsychologie, welche er „la psicologia delle menti associate“ nannte, und in bezug auf die er Vico das erste Verdienst zuschrieb, als auf die individuelle Psychologie, weil das Individuum einzig vermittelst der gegenwärtigen und vergangenen Gemeinschaft beschrieben und verstanden werden könne. Cattaneo schrieb über verschiedene Gegenstände: Geschichte, Recht, Nationalökonomie, Kunst, Philosophie, Pädagogik, indem er das gemeinsame Band der einzelnen Disziplinen suchte.

Giuseppe Ferrari aus Mailand (1812—1876) wies auf den unversöhnlichen Widerspruch zwischen Realismus und Idealismus in der Metaphysik wie zwischen Nützlichkeit und Pflicht in der Moral hin, weshalb er alle Systeme mit gleicher Strenge verwarf. Aber die Leidenschaft für die sozialen und politischen Fragen trieb ihn zur Geschichtsphilosophie, wo er eine Wahrheit zu entdecken glaubte, und so wurde er dogmatischer als Vico, dessen Werke er sorgfältig herausgab. Er dachte sich eine Theorie politischer, die Entwicklung aller historischen Tatsachen in sich fassender Perioden aus; jede Periode umfaßt vier verschiedene Generationen, jede von etwa 30 Jahren, die aufeinander folgen, und jede hat Anlage zur Darstellung eines großen politischen Prinzips: die Generation der Vorgänger bereitet vor, was die Zukunft hervorbringt, die Revolutionen verwirklichen es, die Reaktionen bekämpfen es, und die Ausgleichenden lenken die Gegenbewegungen in eine endgültige Bahn, bis eine neue Revolution dagegen auftritt.

Nach 1870 gewann die durch Cattaneo und Ferrari unterhaltene positivistische Bewegung an Intensität und Ausdehnung. Der offene Bruch zwischen Staat und

Kirche wegen der weltlichen Macht, die Verfolgungen der Giobertianer und Rosminianer von seiten des Papsttumes, dessen Feindschaft gegen die moderne Wissenschaft, welche einer der Faktoren der politischen Revolution gewesen war, die völlige Scheidung zwischen Priestern und Laien, alles dies bestimmte einzelne Geistliche, sich der Philosophie zuzuwenden, welche sich im ausgesprochensten Gegensatz zum Syllabus befand.

Hierzu kam die schnelle kraftvolle Entwicklung der Spezialwissenschaften, welche das zur Einigkeit durchgedrungene offizielle Italien reich unterstützte und das Volk begünstigte. Viele ihrer Vertreter begaben sich auf das Gebiet der Philosophie, ausgerüstet mit ausgedehnten konkreten und positiven Kenntnissen, die sie in geduldiger und ermüdender Untersuchung in Laboratorien, in archivalischen Forschungen, im Studium der Statistik sowie der sozialen und ökonomischen Vorgänge erworben hatten, und sie machten die Jugend an den Universitäten den metaphysischen und aprioristischen Theorien, welche im Namen einer abstrakten Idealität noch weiter gelehrt wurden, abwendig. Unter diesen wissenschaftlichen Männern sind hervorzuheben: Giacomo Moleschott (1822–1893), welcher den Monismus in der Zirkulation des Lebens darlegte; Paolo Mantegazza, der verführerische Verfasser der Physiologie des Vergnügens und der Physiologie der Liebe, sowie Begründer eines psychologischen Museums in Florenz; Angelo Mosso, der vom psycho-physiologischen Gesichtspunkte aus viele Gefühle, wie Müdigkeit und Furcht, untersuchte; Alessandro Herzen, der die Physiologie des Willens behandelte; Buccola, der neue Untersuchungen in betreff des Gesetzes der Zeit in den psychischen Phänomenen anstellte. Anthropologie, Psychiatrie, gerichtliche Medizin, tierische Morphologie, Physik wurden bereichert durch die Studien von Golgi, Livi, Tamburini, Tamassia, Luciani, Verga, Seppilli, Grassi, Morselli, E. Dal Pozzo di Mombello und anderen.

Sicherlich ist dieser Strom neuer Gedanken nicht ganz auf italienischem Boden entsprungen, aus anderen Bergen fließende Bäche rannen ihm zu. Büchner und Häckel, Comte und Littré, Darwin, Spencer und andere Ausländer wurden übersetzt, kommentiert in mannigfacher Weise und mit verschiedenem Verständnis erklärt und besprochen; ihre bald vermengten, bald kombinierten Theorien verstärkten den italienischen Positivismus, welchem durch die „*scuola positiva*“ genannte, neue Schule des Strafrechts bedeutender Zuwachs kam. Einige kühne Geister nahmen die glänzende italienische Überlieferung von Beccaria, Verri, Pagano wieder auf und erneuerten von Grund aus die Prinzipien der Soziologie und der kriminellen Anthropologie. Sie leugnen den freien Willen, wie ihn die klassische Schule annimmt, und ersetzen ihn durch einen neuen Begriff der Verantwortlichkeit, betrachten den Verbrecher als anormalen Menschen und betonen die Abhängigkeit der Delikte von den physischen, ökonomischen und sozialen Bedingungen, woraus die Unabhängigkeit der Vergehen von den Strafen und deren relative Erfolgslosigkeit hervorgeht. Deshalb müssen nicht die Strafen, sondern die Verbrecher klassifiziert, müssen die sozialen Ursachen des Verbrechens aufgesucht und muß ihnen abgeholfen werden. Die Strafe ist nicht eine Wiederherstellung des verletzten Rechtes, sondern ein Mittel sozialer und korrektiver Bevormundung. Die ausgesprochensten Vertreter dieser Gedanken sind: Enrico Ferri aus Mantua, Cesare Lombroso, Filippo Turati, der geniale Leiter der „*Critica sociale*“, Napoleone Colajanni, fast alle kämpfende Sozialisten und Marxianer. Die Rechtsphilosophie wurde mit gemäßigt liberalen Grundsätzen vom Mazzinianer Giovanni Bovio aus Apulien (1838–1903) erneut und hat jetzt einen tüchtigen Vertreter im positivistischen Radikalen Enrico De Marinis (geb. 1863, Neapel). Außer diesen positiven Ursachen bedingten andere mehr negativer

Art die verhältnismäßige Volkstümlichkeit des Positivismus. Es ist Tatsache, daß die Jugend an der Universität im nationalen Ontologismus und im Hegelianismus nicht mehr die willkommene geistige Nahrung findet, wie die Generation, welche die vaterländische Einheit schuf. Es ist dies der ewige Kampf des Neuen gegen das Alte. Demnach ist die Jugend im allgemeinen auch von dem Neokantianismus nicht befriedigt, welcher trotz seiner wiederholten Erklärungen zugunsten der Wissenschaften recht wenig wirklich Wissenschaftliches und Positives hervorbringt. Die Neukantianer fahren fort, das ewige Problem der Erkenntnis als den fundamentalen Teil der Philosophie anzusehen, und dieses bleibt, obgleich eine Flut von Büchern darüber geschrieben wird, immer auf demselben Punkte.

Hauptorgan des Positivismus war von 1881—1891 die „*Rivista di filosofia scientifica*“, unter Leitung von Enrico Morselli (geb. 1852, Genua), Ardigò, Sergi und anderen und unter Redaktion von Buccola, welcher in viel kleinerem Maßstabe „*Il Pensiero italiano*“ nachfolgte. Seit Jahren setzte diese Richtung fort die „*Rivista di Filosofia, e Scienze affini*“ unter Leitung der Professoren Giov. Marchesini und Enea Zamorani, und jetzt die „*Rivista di Filosofia e scienze affini*“, geleitet v. G. Marchesini (Padua). Eine „*Rivista di psicologia applicata alla pedagogia ed alla psicopatologia*“ wird seit 1905 in Bologna unter der Leitung von G. Cesare Ferrari herausgegeben, welcher sich durch Übersetzung und Herausgabe mit Anm. des Werkes von W. James „*Principii di psicologia*“, Mail. 1901, bekannt gemacht hat.

Unter den Positivisten, welche den bloß moralischen Standpunkt einnahmen, steht in erster Linie der Zeit nach Aristide Gabelli aus Venedig (1830—1891), der ziemlich gern gelesen wird, nicht sowohl eigenartiger Gedanken wegen, als wegen der besonderen Klarheit und Einfachheit, womit er die schwierigsten Fragen behandelt: freien Willen, Zweck, Zusammenhang zwischen dem Nützlichen und dem Guten, Freiheit der moralischen Begriffe. Er beweist auch, die Philosophie müsse durch Erfahrung und induktive Methode erneuert werden. Pasquale Villari (1827, Florenz), der wohlbekannte Verfasser der meisterhaften Geschichte G. Savonarolas und seiner Zeit, welche Höfding den besten Kommentar zu den Evangelien nennt, und des Werkes Machiavelli, trug durch seine Schriften nicht unbedeutend zur Verbreitung der Grundprinzipien des Positivismus bei, den er mit besonderem Scharfsinn auf die Geschichte anwandte, indem er die Handlungen mit Rücksicht auf die geschichtliche Umgebung erklärte. Der Lehre Spencers huldigt im ganzen G. Salvadori, *Saggio di uno studio sui sentimenti morali*, Firenze 1903. Der Puglieser Pietro Siciliani (1835—1886, Bologna) übertrug die positivistische Richtung auf die Pädagogik, und das Nämliche tat, nicht mit weniger Geist, aber mit geringerer wissenschaftlicher Bildung, Francesco Saverio De Dominicis aus Benevento (1846, Pavia).

Aus der positivistischen Schule der Pädagogik ist Andrea Angiulli (1837 bis 1890, Neapel) zu nennen: nach ihm kann die soziale Frage durch radikale, mit wissenschaftlichen Kriterien und als erstes Geschäft des Staates zu unternehmende Reform des Unterrichtswesens gelöst werden, welche durch Verbreitung von Wissenschaft alle Lebensordnung umformen würde, weil sie durch Intelligenz geleitet wäre. Um auch in die Familie einzudringen, müßte der Staat auch der Frau wissenschaftliche Bildung gesetzlich vorschreiben.

An philosophischer Begabung und wissenschaftlicher Bildung allen überlegen ist Roberto Ardigò, ein Lombarde (geb. 1828, Padua), der einzige unter den Positivisten, der ein vollständiges und eigenes System der Philosophie aufgestellt hat. Was sich im Bewußtsein zeigt, ist entweder eine Empfindung oder eine Zusammenfassung von Empfindungen, und es ist unnötig, die einmaligen Em-

pfindungen zu erneuern, weil man sich ihrer erinnert. Die Anzahl ihrer Arten ist begrenzt, und von ihnen sind alle unsere Gedanken abgeleitet, je nachdem sie auf eine oder die andere Weise miteinander verbunden werden. Für Ardigò sind die physische Tatsache und die damit korrespondierende physiologische zwei verschiedene Erscheinungsarten desselben Phänomens; von hier kommt die treibende Kraft der Idee, welche eine Summe von Gefühlen und eine Summe von Willen ist. Der Wille ist von der Intelligenz nicht geschieden, sondern ist die Gesamtheit aller treibenden Kräfte, die im Bewußtsein aufgespeichert sind und dazu dienen, die niederen psychischen Triebe den höheren Idealitäten beizuordnen. Die psychischen Tatsachen werden wie die physischen von dem Prinzip der natürlichen Ursächlichkeit regiert; aber der menschliche Wille wird nicht von äußeren, sondern von inneren Bedingungen bestimmt. Daher kommt seine Autonomie, daher seine Verantwortlichkeit, daher das Recht der Gesellschaft, sich selbst zu verteidigen und den Verbrecher zu strafen. In der sozialen Ordnung ist die Übermacht ein Indistinktes, weil das Individuum auf eigene Rechnung und daher aus Rache gegen die anderen reagiert. Die entwickelte Gesellschaft maßt sich das Amt an, an Stelle des verletzten Individuums gegen den Verletzenden einzuschreiten, und so geht man vom Indistinkten der Übermacht zum Distinkten der Gerechtigkeit über. Die weniger schwerwiegenden Handlungen aber bleiben dem freien Willen des Individuums überlassen und machen eine Ordnung sozialer Verhältnisse außerhalb der Gerechtigkeit, nämlich die Übereinkunft, aus. Die Moral Ardigòs betont die Grundidee der Uneigennützigkeit und ist, wie man sieht, unabhängig von irgend welcher übernatürlichen Vorstellung gleich seiner Ontologie und seiner Psychologie. Schüler Ardigòs sind: L. Friso, A. Groppali, G. Dandolo (Padua 1861), welcher sich in der Lösung einiger psychologischen Aufgaben von Ardigò entfernte; G. Tarozzi (Palermo), welcher gegenwärtig von den Ideen der Freiheit und Humanität beherrscht wird; auf die Freiheit ist er durch die positivistische Kritik des Determinismus gekommen, auf das moralische Humanitätsgesetz durch die Erkenntnis, daß die menschliche Sympathie, die Liebe, Moralinhalt des Lebens ist. Er bezeichnet den Positivismus als eine konkrete und konstruktive Lehre, deren Hauptbedingung es sei, jedes vorgefaßte Dogma abzuweisen; G. Marchesini (Padua), dessen drei letzte Werke bezwecken, den Positivismus einem vernünftigen Rationalismus zu nähern, welcher in moralischer und pädagogischer Beziehung von einem weitergefaßten Positivismus anerkannt wird. Die drei Schriften verteidigen und wiederholen in seinen Grundzügen den idealistischen Positivismus von Ardigò, als dessen treuester Schüler Marchesini anzusehen ist. Mehrere Schüler Ardigòs entwickelten in den letzten Jahren eine außerordentliche Tätigkeit auf dem Gebiete der Philosophie.

An den Positivismus lehnte sich A. Brofferio (gest. 1894, Mailand) an, welcher sich in den letzten Jahren dem Studium des Spiritismus hingab. Bedeutende Evolutionisten sind: Tito Vignoli (1828; Mailand), verdienstvoll durch seine Untersuchungen über vergleichende Psychologie; Giovanni Cesca (geb. 1859, Messina), welcher historisch-kritische Studien trieb, und auf physiologisch-psychologischem Gebiete Giuseppe Sergi (geb. 1841, Rom) und Mario Panizza (Rom). A. Asturaro (Genua) wandte den Sozialismus auf Moral an. Eine Vereinigung von Positivismus und pythagoreisierendem Idealismus versuchte Enrico Caporali, der von der Mathematik die Lösung der meisten philosophischen Probleme verlangte und in Todi eine Zeitschrift unter dem Namen „Scienza nuova“ gründete und einige Jahre herausgab. Fornelli Nicola (geb. in Bitonto 1843; Neapel) verstand es, auf pädagogischem Gebiete den Positivismus zu mäßigen und bisweilen zu bekämpfen.

Neuerdings tritt er mit erstem Studium der politischen Psychologie der Übertreibung des geschichtlichen Materialismus entgegen.

Antonio Labriola (geb. zu Neapel 1843, lange Jahre Prof. an der Univ. in Rom, gest. 1904), zeichnete sich unter den italienischen Philosophen durch Scharfsinn, lebhaften Geist und durch ausgedehnte Bildung aus. In Neapel unter dem Einfluß der blühenden und zweifellos sehr verdienten hegelschen Schule gebildet, genährt auch durch die Studien der klassischen Philologie, zum Teil auch der Theologie, erklärte er die sokratische Richtung — es war dies damals etwas ganz Neues — nicht nach der philosophischen Tradition, sondern durch die sozialen und ökonomischen Bedingungen Athens, indem er die Klassenkämpfe mit heranzog. Durch Sprachwissenschaft und durch Steinthal und Lazarus kam er auf die Philosophie Herbarts. Bei seiner Bewerbung um die Dozentur für Geschichte der Philosophie (Neapel 1871) und in einer Kritik Veras (*Zeitschr. f. exakte Philos.*, 1871) zeigte er seine in allen Punkten vollzogene Scheidung von der hegelschen Schule. Als Professor an der Universität zu Rom nahm er eine kritische Haltung gegenüber der herbartschen Schule ein, indem er sich namentlich mit Volkmann und Lindner beschäftigte. Dann seit 1878, widmete er sich historischen und sozialen Studien und allmählich den ökonomischen und soziologischen im besonderen, wurde Sozialist und (1887) in gewisser Beziehung Marxist. Diese seine neue Periode ist bezeichnet durch mehrere kleinere Schriften und namentlich durch seine regelmäßigen Vorlesungen über Ethik und Pädagogik, die hauptsächlich soziologischen Charakter zeigen. Von 1888—1902 lehrte er auch mit großem Erfolge Philosophie der Geschichte und verwendete den besten Teil seiner Kraft als eifriger und gewandter Redner dazu, den geschichtlichen Materialismus wissenschaftlich zu organisieren, indem er die verschiedensten Probleme der Erziehung, der Moral, der Politik, der Sociologie auf eine organische Einheit zurückzuführen suchte. Er war in der Darstellung und Erklärung des geschichtlichen Materialismus sehr genau und erreichte auf dem Gebiete der Philologie, Theologie, Kunst und Rechtswissenschaft, die er aus griechischen, lateinischen, deutschen und englischen Quellen studierte, eine ausgebreitete Gelehrsamkeit, welche ihn gleichsam den Humanisten des XV. Jahrhunderts zur Seite stellte. Labriola wollte die „Philosophie der Ideen“ durch eine „Philosophie der Dinge“ ausschließen, die Geschichte und das Leben der Ideen durch Geschichte und Wissenschaft der Dinge erklären. Teresa Labriola (Privatdozent an der Universität in Rom), Tochter des Vorhergehenden, wendet seine Philosophie auf die Rechtswissenschaft an. P. Orano, ein tapferer Publizist (Rom), verbreitet Labriolas Lehre durch erklärende ausführende Schriften, welche von geistiger Fruchtbarkeit und Vielseitigkeit zeugen. B. Croce, Bewunderer des Labriola, sammelt einige schon gedruckte und noch ungedruckte Schriften desselben (1862—1903) zur Herausgabe in einem Bande: *A. L., Scritti vari di fil. e polit.*, Bari 1906.

§ 75. Geschichtsschreiber der Philosophie.

Auch die Geschichte der Philosophie wurde inmitten aller dieser philosophischen Strömungen, welche sich begegnen, voneinander abweichen, sich ausweichen und sich gegenseitig verstärken, nicht vernachlässigt, sondern auch sie nahm von Galluppi, mit seinen „Lettere da Descartes a Kant“ eingeleitet, von Rosmini vermehrt, von Poli, Bertini, Domenico Berti (geb. 1820), R. Bobba aus Turin mit Liebe gepflegt, auch durch den Einfluß Cousins und seiner Anhänger, an Verbreitung zu. Seinen Kreis durchlaufend, hatte sich der neapolitanische Hegelianismus von dem Philosophen aus Stuttgart zum Studium der großen

italienischen Denker gewandt, welche im 15. Jahrhundert die ersten Keime des Illuminismus und des modernen Naturalismus ausstreuten. Mamiani hatte bis 1834 zuerst das Beispiel gegeben, indem er über die Renaissance schrieb. Andere versuchten durch die Geschichte im Namen der italienischen Nationalität wieder an die Philosophie Vicos anzuknüpfen. Bei Gelegenheit der Enthüllung des Denkmals Giordano Brunos in Rom 1889 erschien eine große Anzahl vom geschichtlichen Standpunkt aus mehr oder weniger wertvoller Schriften über Bruno. Aber auch in Italien hat sich seit einigen Jahren die Ansicht gebildet, die Geschichte der Philosophie müsse aufhören, im Dienste dieser oder jener philosophischen Schule zu stehen und in rein historischem Sinne mit Quellenkritik und Hilfe der philologischen Wissenschaften behandelt werden. Diesem Prinzipie folgen die einflußreichen Arbeiten Tocco's, Alessandro Chiappellis aus Toscana, Giuseppe Zucantes (Mailand), Sante Ferraris (Genua), Credaro's (Rom), Tarantinos (Pisa), welcher über Locke, Hume, Hobbes schrieb, G. Gentiles (Napoli), R. Mondolfo's: *Il dubbio metodico e la storia della filosofia*, Pad. 1905, und des Philologen Carlo Giussani (Mailand) über die Philosophie der Griechen. Die Veröffentlichungen geschichtlicher Art dieser Schriftsteller und anderer sind im Grundriß an den betreffenden Stellen erwähnt.

§ 76. Vermittelung von liberaler Philosophie und Thomismus durch Bonavino (Franchi). Die päpstliche Enzyklika, die *Accademia Romana di San Tommaso*; die ausgesprochenen Thomisten.

Franchi: *La filosofia delle scuole italiane*, Capolago 1852; *Aggiunta al libro: La filosofia delle scuole italiane*, Genova 1853; *La religione del secolo XIX.*, Losanna 1853; *Il sentimento*, Torino 1854; *Il razionalismo del popolo*, Ginevra 1856; *Lecture sulla storia della filosofia moderna*, Milano 1863; *La ragione* (Rivista settimanale, 1853—1857); *Il secolo XIX.* (altra Rivista, einige Hefte); *Ultima critica*, 3 vol., Milano 1889—1893. Siehe: *Scuola nefanda di perversimento, il vero Ausonio Franchi*, in Riv. e Bibl. contemp. 1854—1855; L. Ferri, *L'ultima critica di A. Franchi*, in N. Ant. 1889; G. Bulgarini, *La conversione di A. Franchi e la sua critica del rosminiano*, in Rass. naz. 1893; De Dominicis, *La seconda apostasia di A. Franchi*, Pavia 1890; R. Bobba, *L'ultima critica di A. Franchi*, Roma 1895; A. Franzoni, *L'opera filosofica di Ausonio Franchi*, Cremona 1899; A. Angelini, *Ausonio Franchi*, Roma 1898.

Ventura: *De methodo philosophandi*, Romae 1828; *La raison philosophique et la raison catholique*, Paris 1854; *La tradition et les semi-pélagiens de la philosophie*, Paris 1854; *De la vraie et de la fausse philosophie*, Paris 1852; *Essai sur l'origine des idées*, ibid. 1854; *Le Pouvoir politique chrétien*, ibid. 1857; *Essai sur le pouvoir public*, ibid. 1859; *La Philosophie chrétienne*, ibid. 1861 (französisch geschriebene, dann ins Italienische übersetzte Werke).

Liberatore: *Institutiones philosophicae*, Neapel 1851; *Trattato della conoscenza intellettuale*, Neapel, 1855 u. Rom 1873; *Ethica et jus naturale*, ibid. 1858; *Compendium logicae et metaphysicae*, Romae 1868. Taparelli: *Esame critico del governo rappresentativo della società moderna*, Roma 1854; *Saggio teorico del diritto naturale fondato sull'esperienza*, Roma 1855. D'ondes Reggio: *Sulla necessità di restaurare i principii filosofici e specialmente quelli della morale e della politica*, Palermo 1861. Cornoldi: *La filosofia scolastica speculativa di S. Tommaso d'Aquino*, Bologna 1881. Palmieri: *Institutiones Philosophiae, quas tradebat in collegio Romano Societatis Jesu*, Romae 1875. Sanseverino: *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, Neapel 1862; dasselbe in *compendium redacta*, ibid. 1868. Decrescenzo: *Scuole di filosofia*, Firenze 1866. Capozza: *Sulla filosofia dei Padri e Dottori della Chiesa e in ispezialità di S. Tommaso in opposizione alla filosofia moderna*, Neapel 1868.

La scienza italiana, periodico di filosofia, medicina e scienze naturali, public. dall' *Accademia filos.-medica di S. Tomm. d'Aqu.* von 1876 an.

Vgl. T. Mamiani, *Degli scolastici italiani*, in *Politec.* 1844; *Christianità della filosofia italiana*, *Civil. cattol.* 1875; L. Ferri, *L'Accademia romana di S. Tommaso e l'istruzione filosofica del clero*, in *N. Ant.* 1880; R. Benzoni, *La filosofia dell' Accademia romana di S. Tommaso*, in *Riv. it. fil.* 1886; P. Regnaud, *Le mouvement néo-thomiste*, in *Rev. phil.* 1892.

Außerhalb der bisher erwähnten philosophischen Lehren, welche untereinander einen Kampf ums Dasein führten und noch führen, lebt und kämpft gegen alle die älteste aller, der Thomismus, welcher in Italien einen besonderen Charakter durch den Zwiespalt zwischen Kirche und Staat erhält. Als Bindeglied zwischen dem Thomismus und der liberalen Philosophie kann Cristoforo Bonavino aus Genua (1820—1895) angesehen werden, dem in einsamer Meditation und in praktischer Tätigkeit als Geistlicher bei der Ohrenbeichte Gegensätze zwischen dem katholischen Dogma und dem menschlichen Gewissen aufstießen. Im Jahre 1849 bekehrte er sich mit großem Aufsehen zum Liberalismus, nahm den Namen Ausonio Franchi an, lehrte unter demselben in Pavia und Mailand, schrieb und bekämpfte mit großem Eifer und Erfolg die Ontologen, namentlich Gioberti, indem er den absolutesten Rationalismus bekannte, das Übernatürliche leugnete und behauptete, Wissenschaft könne man einzig aus der Erscheinung haben. Nachdem Franchi alle italienischen Philosophen angegriffen, blieb ihm in den letzten Jahren seines Lebens nichts mehr übrig, als die Pfeile seiner Kritik auf sich selbst zu lenken; er veröffentlichte drei Bände unter dem Titel „*Ultima critica*“, um zu beweisen, die Wahrheit liege einzig im Thomismus, und starb als wiedergeweihter Priester.

Im Jahre 1879 richtete Papst Leo XIII. an die Bischöfe die Enzyklika *Aeterni Patris*, mit welcher er die Wiederherstellung der Philosophie vermittelt Erneuerung des thomistischen Systems bezweckte (s. ob., S. 217 f.). Die zu befolgenden Kriterien sind in folgender Weise bezeichnet: „... *Edicimus libenti gratoque animo excipiendum esse quicquid sapienter dictum, quicquid utiliter fuerit e quopiam inventum atque excogitatum. si quid . . . a doctoribus scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum, vel parum considerate traditum, siquid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens, vel denique quoquo modo non probabile, id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi.*“ Um die Ausführung der päpstlichen Absichten zu erleichtern, wurde eine neue und prächtige Ausgabe der Werke des Thomas veranstaltet, und 1891 wurde in Rom mit großem Glanze die *Accademia Romana di S. Tommaso* gegründet und eingeweiht. Das erste von ihr herausgegebene Heft beginnt mit folgender Erklärung: 1. Die Absichten der Akademie seien ehrlich, weshalb niemand argwöhnen möge, daß die Akademiker andere und dem von Leo gewollten Vorhaben fremde Zwecke verfolgten (befremdliche Erklärung!). 2. Die Akademie würde streng gegen sich selbst sein, um sich nicht mit dem Irrtum zu verbinden, aber zugleich mild und gemäßigt gegen andere. 3. Ihr Wunsch sei groß, in gegenseitiger Hilfe das Ziel zu erreichen, welches das Wohl aller unter dem wohltätigen Lichte der Vernunft und des Glaubens sei. 4. Sie würde in Theorie und Praxis den Schriftstellern und Zeitschriften, die vor dem Glauben flöhen, weil sie ihn für vernunftfeindlich hielten, beweisen, daß sie ihm fälschlich entgegenträten. 5. Sie würde süße Genugtuung empfinden, so oft es ihr gelänge, davon zu überzeugen, daß die menschliche Vernunft, eben weil sie menschlich sei, in gewisse Grenzen gebannt sei, und daß sie, wenn sie diese zu überschreiten versuche, ein eitles Spiel der Vermessenheit und Leidenschaft treibe. 6. Sie würde den Busen öffnen, um sich mit den seltenen Edelsteinen der modernen Wissenschaft zu schmücken, sie würde ihr Licht anbieten, damit die ganze unvergleichliche Menge der schon gemachten Beobach-

tungen in die zweckmäßigste Ordnung gebracht würde. *Accad. Rom. di S. Tommaso*, v. I. fasc. 1. p. VII f.

Die im ersten Bande behandelten Argumente sind: 1. Über die Beziehungen, die das thomistische System betreffs der Materie und der Form zu den verschiedenen Teilen der Philosophie hat. 2. Von der Seele im allgemeinen. 3. Von der Geistigkeit der menschlichen Seele. 4. Über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. 5. Über den Animismus des S. Thomas. 6. Über die Verbindung der Seele mit dem Körper. 7. Von dem Sitze der Seele. 8. Vom Wesen und von der Fähigkeit der menschlichen Seele. Gleichartig sind die in den anderen Bänden enthaltenen Probleme. Bevor die psychischen Vorgänge studiert sind, werden Natur und Wesen der Geisteskräfte bestimmt, und aus diesen aprioristischen Definitionen leiten sich immer die Antriebe für das Studium der korrespondierenden Handlungen ab. Was die Methode betrifft, gibt es also dabei keinerlei Neuerung. Was den Inhalt betrifft, kann man behaupten, daß die Akademiker das auf italienisch wiederholen, was Thomas lateinisch geschrieben hat. Der Darwinismus und andere moderne Theorien werden durch oberflächlichen Vergleich mit der Lehre des Thomas, und in einer Art, die wenig oder kein Verständnis für den wissenschaftlichen und sozialen Fortschritt der Neuzeit zeigt, widerlegt. Mit ganz besonderer Verbissenheit fallen sie ihre Nachbarn, die Rosminianer, an, welche ihrer Ansicht nach einen entarteten Typus der Philosophie darstellen.

Bis 1880 erklärten die 278 italienischen Bischöfe auf oben erwähnte Enzyklika hin, die Philosophie des Thomas sei die einzige auf ihren Seminaren und Kollegien, mit Ausnahme derer von Turin und Casale, gelehrt. Von da an hat der Neothomismus sicher nicht an Boden verloren; es genügt, seine Organe, die „*Civiltà Cattolica*“ und den „*Divus Thomas*“, zu verfolgen, um sich davon zu überzeugen. Die Hauptverfechter dieser Richtung sind: G. Ventura, P. Taparelli d'Azeglio, V. D'ondes Reggio, E. Fontana, T. Gaudenzi, Adv. G. B. Fabbri, P. Giacinto, Palmieri, M. Liberatore, Sanseverino, G. Decrescenzo, F. Capozza, Audisio, welche die physischen und natürlichen Wissenschaften behandeln. Die Jesuiten sind die Seele dieser Richtung. Durch den Mund Cornoldis, welcher einer der einflußreichsten unter ihnen ist, fällen sie folgendes eigentümliche Urteil über die moderne Philosophie: „Die Geschichte der modernen Philosophie ist nichts anderes als die Geschichte der intellektuellen Irrungen des dem Schwindel seines Stolzes überlassenen Menschen, so daß diese Geschichte »die Pathologie der menschlichen Vernunft« heißen könnte.“ Siehe: *La filosofia scolastica speculativa di S. Tommaso d'Aquino*, Bologna 1881 p. XXV. Eine Schule, welche in diesem Tone alle anderen richtet, erneuert nicht den für seine Zeiten umfassenden und verständnisvollen Geist des Thomas, sondern den Geist der Pyrrhoneer des antiken Hellas! Die neue Vermittlungspolitik von Pius X. wird sicher in nicht langer Zeit einen Rückschlag auf dem Gebiet der Philosophie bringen.

Philosophie in Schweden.

§ 77. *) Selbständig hat sich das philosophische Denken in Schweden entwickelt, obgleich englische und deutsche Philosophie eingewirkt haben, von der ersteren besonders Locke, von der letzteren Kant, Schelling, Hegel und Schleiermacher. Unter den schwedischen Denkern sind hervorzuheben: Höijer, Biberg, Grubbe, E. G. Geijer, vornehmlich aber Boström, dessen Philosophie auch jetzt noch vielfach die tonangebende in Schweden ist und von ihm selbst als rationeller Idealismus bezeichnet wird.

Üb. d. Philosophie in Schweden s. das groß angelegte, aber leider nicht vollendete Werk von Ax. Nybläus, Die philos. Forschung in Schweden seit Ende des 18. Jahrh., dargestellt in ihr. Zusammenh. mit d. allgem. Entwickel. d. Philosophie, Lund 1873 ff. Die erschienenen Teile dieses Werkes betragen über 2000 S. Har. Höffding, in Phil. Monatsh., 15, 1879, S. 193—235. Reinh. Geijer, La philosophie suédoise dans la première moitié du XIX^e siècle. Bibliothèque du Congrès intern. de philosophie (Paris 1900), IV, S. 291 ff. Egon Zöller, in Prot. K. Zt., 1881, No. 49, 51, 52; ders., D. philos. Forschungen in Schweden, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 81, 1882, S. 269—281; Neuere schwedische philos. Schriften, ebd. 83, 1883, S. 276—279; ders., D. Gottesbegr. in d. neueren schwedischen Philos. mit besonderer Berücksichtig. d. Weltanschauung Boströms u. Lotzes (Philos. Vortr., hrsg. v. d. Philos. Gesellsch. in Berl., Halle 1888, am Schluß die neue schwedische Literatur angegeben); ders., Schwedische Schriften üb. Lotze, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 95, 1889, S. 106—109. Samuel Grubbes Philoph. Schriften in Auswahl, hrsg. von Axel Nybläus (und Reinh. Geijer), Lund, 7 Bde. Über ihn s. Eg. Zöller, D. schwed. Philos. S. Gr., in Ztschr. f. Ph. und ph. Kr., 87, 1885, S. 74—88. Schriften von Christopher Jac. Boström, herausgeg. von H. Edfeldt, 3 Bde., Upsala u. Stockholm, 1883—1901. Üb. ihn: Ed. Mätzner, Chr. J. Boströms Philos., Philos. Monatsh. 3, 1869, S. 203 ff.

In Schweden wurde die von Locke ausgehende „Aufklärungsphilosophie“ vertreten unter anderen von K. G. af Leopold (1756—1829), welcher übrigens als Dichter und Literaturkritiker, zumal nach dem Tode J. H. Kellgrens (1795), als der eigentliche Führer der französischen oder auch sogenannten „akademischen“ Geschmacksrichtung allgemein anerkannt war. Er suchte eine Ergänzung seiner empiristischen Erkenntnistheorie in dem moralisch-ästhetischen Gefühle. Dies, meinte er, unterrichtet uns über moralische Vortrefflichkeit. Außerdem nötigen uns aber die Forderungen unseres sittlichen Bewußtseins, die Existenz eines persönlichen Gottes und die Unsterblichkeit der Seele anzunehmen. Von Leopold handelt, unter dem Titel „Ein schwedischer Aufklärungsphilosoph“, ein in der soeben erschienenen Festschrift für M. Heinze gedruckter Aufsatz von Reinh. Geijer. — Der enthusiastische Vorkämpfer der neueren Poesie gegen den damals in der schwedischen Literatur herrschenden französischen Geschmack, Thomas Thorild (1759—1808), der als Professor in Greifswald starb und einen Teil seiner Schriften deutsch verfaßt hat, schrieb auch lateinisch ein philosophisches System, das er selbst als Naturalismus bezeichnete, und welches etwas näher charakterisiert werden kann als ein ästhetisch-sentimental gefärbter hylozoistischer Pantheismus, worin

*) Dieser Paragraph ist von Herrn Professor Dr. Reinhold Geijer in Upsala verfaßt.

sich vielfach Berührungspunkte mit Rousseau und Herder finden. — Als sinniger Kunstphilosoph mag hier auch erwähnt werden „der nachgeborene Hellene“ K. A. Ehrensward (1745—1800), Admiral und Seeheld, Sergels vertrauter Freund. Seine orakelmäßigen Aphorismen über die „Philosophie der freien Künste“ sind ins Deutsche übersetzt worden von E. M. Arndt (Berlin 1805). Auch diese Kunstphilosophie ruht auf einer wesentlich naturalistischen, in vieler Hinsicht mit der Thorilds verwandten Welt- und Lebensanschauung.

Daniel Boëthius (1751—1810, Professor in Upsala) hat die kantische Philosophie in Schweden bekannt gemacht und gegen eine zum Teil sehr heftige Polemik mit Talent und Erfolg verteidigt. Dabei hat er sich aber Kants philosophische Gedanken selbständig angeeignet und in seiner Weise zurechtgelegt. Am tiefsten interessiert ihn die philosophische Sittenlehre, die er bemüht ist, kritisch zu bearbeiten und umzubilden in einer in wesentlichen Stücken von Kant abweichenden Richtung. Die Sittlichkeit faßt er als Gottes Kraft im Menschen auf, ausdrücklich bemerkend, daß sie somit wesentlich auf religiösem Fundament ruhe, während für Kant die Religion nur ein Komplement zur Sittlichkeit sei. Das sittliche Leben des Menschen ist zwar einerseits sein wahres menschliches Leben, muß aber anderseits zugleich als ein Leben in Gott betrachtet werden. Was das Sittengesetz von uns fordere, lehrt er, sei nicht Unterdrückung oder gar Vertilgung unserer Sinnlichkeit, sondern ihre Veredelung und Unterordnung unter die Vernunft. Als Rechtsphilosoph schließt er sich nicht nur an Kant, sondern auch an Fichte an, polemisiert aber gelegentlich gegen beide. So kann er ihre strafrechtliche Vergeltungstheorie nicht billigen; vielmehr betrachtet er die Strafe lediglich als Schutzmittel des Staates gegen den verbrecherischen Willen. Unter seinen philosophischen Schriften sind die bedeutendsten: „Ueber den Grund der Moralität“; „Entwurf zu Vorlesungen über die natürliche Sittenlehre“; „Versuch eines Lehrbuches des Naturrechts“; „Anweisung zur Sittenlehre als Wissenschaft“. — Die Fichte-Schelling-Hegelsche Richtung wurde vertreten von dem genialen Benjamin Høijer (1767—1812, Prof. in Upsala). Im Kampfe für den kantischen Kritizismus, gegen den seichten Lockeaner Christiernin (Prof. in Upsala), Leopold und Fremling (Prof. in Lund), stand er als schlagfertiger Trabant an der Seite von Boëthius. Indessen hatte er schon 1798 auf einer Reise in Deutschland dauernde Freundschaftsverhältnisse angeknüpft mit Reinhold, Fichte und Schelling, welche ihn hochschätzten. (Namentlich Fichte soll später gesagt haben, es sei schade, daß H. nicht in Deutschland geblieben sei.) In seiner Abhandlung „Ueber die philosophische Construction“ (Stockh. 1799, ebd. deutsch 1801), welche von Schelling rezensiert wurde (Gesammelte Werke I, 5, S. 140), bekämpft H. Kants Ansicht, daß die Konstruktion der Begriffe nur in der Mathematik möglich sei, aber nicht in der Philosophie. Er sagt, Kant selbst habe ja die Materie philosophisch konstruiert. Eine reine Handlung, d. h. eine absolute unendliche Tätigkeit, die dem Ich, ihrem Produkte, noch voranliege, bilde den Ausgangspunkt aller Konstruktion, diese selbst geschehe durch Einschränkung. In zwei späteren Schriften: „De systemate“ und „Ueber Anschauung“ wendet er sich direkt gegen Schellings Identitätsphilosophie mit der kritischen Bemerkung, daß Schellings Absolutes eigentlich nur ein Relationsbegriff sei, weil es nämlich nicht den Charakter eines Systemes habe, sondern reine (indifferente) Einheit ohne alle und jede Mannigfaltigkeit sein solle und somit eine leere Abstraktion sei; wonach sodann gezeigt wird, daß dieser Grundmangel der Schellingschen Philosophie nur schlecht verhehlt wird durch die Berufung auf „intellectuelle Anschauung“. Die Philosophie der schönen Kunst hat er mit Vorliebe behandelt und sogar früher als solcher es versucht, eine vollständige Theorie des Schönen und

der Kunst aufzustellen, kurz also ein eigenes ästhetisches System, welches wenigstens in einigen Punkten, z. B. hinsichtlich der Erklärung des Komischen, originell ist. Seine gesammelten Schriften füllen fünf Bände. Höijers Selbständigkeit als Denker und sein Platz in der Geschichte der Philosophie lassen sich nach Nybläus in aller Kürze so bezeichnen, daß er die Grundgedanken Fichtes, Schellings und Hegels sukzessive antizipiert und gleichsam nach kleinerem Maßstabe wesentlich dieselbe Entwicklung durchläuft, welche jene deutschen Philosophen in reicherer Form und umfassenderer Weise aufwiesen, um endlich, fügt N. hinzu, divinatorisch gewissermaßen auch die Hegelsche Lehre zu überschreiten. H.s Originalität seinen weltberühmten deutschen Kommilitonen gegenüber gewissermaßen zu reduzieren, versucht eine akad. Dissertation von E. J. G. Leufvén, Upsala 1897.

Gegen das Konstruktionsverfahren in der Philosophie suchte N. F. Biberg 1776–1827, Prof. in Upsala) geltend zu machen, es sei nicht die Aufgabe des menschlichen Verstandes, aus sich Objekt und Inhalt zu produzieren, sondern dieser setze immer einen gegebenen Inhalt voraus, den er lediglich zu verstehen habe, d. h. klar, deutlich und widerspruchsflos (freilich in abstracto) zu denken. Die Vernunft aber betrachtete er als ein besonderes, von dem Verstande durchaus verschiedenes Vermögen, wodurch der menschliche Geist schon vor aller Erfahrung einen konkreten Inhalt übersinnlicher Art, obzwar ursprünglich in dunkler, potentieller Form, besitze; und diesen Inhalt, soweit möglich, zur begrifflichen Klarheit zu bringen, natürlich zunächst dazu provoziert durch die in der sinnlichen Erfahrung vorhandenen Widersprüche und mit Benutzung in ihr liegender Hinweisen, dies soll insbesondere die Aufgabe der philosophischen Spekulation sein. Unserer sinnlichen Anschauung des in Raum und in der Zeit Gegebenen wird die Vernunft entgegengesetzt und gewissermaßen koordiniert als ebenso unmittelbare und trotz ihres Mangels an begrifflicher Klarheit ihrer Wahrheit (subjektiv) gewisse Intuition der übersinnlichen Realität, des inneren, ewigen und unvergänglichen Wesens, des höchsten und göttlichen, und als solche wird die Vernunft zunächst Glaube genannt. Diesen Vernunftglauben zum philosophischen Wissen zu erheben, ist Sache des reflektierenden Verstandes, welcher insofern als Organ der Vernunft bezeichnet wird, in ganz ähnlicher Weise wie er seiner rein formalen Natur gemäß ebensowohl als Organ der sinnlichen Erkenntnis fungiert. Glaube kann da sein ohne Wissen, wahrhaft philosophisches Wissen aber nicht ohne Vernunftglauben: „Ohne einen Fond von heiliger Anschauung und tiefem Glauben des Herzens ist auch der höchste Verstand ohnmächtig.“ Und leider zeigt sich die Endlichkeit des diskursiven Verstandes auch in anderer Weise. Nicht nur steht er mit seinen abstrakten Begriffen dem unendlichen Inhaltsreichtum der vernünftigen „Ideen“ und besonders der Gottesidee sehr arm gegenüber; er bewegt sich auch notwendig in allerlei Gegensätzen und Relativitäten und kann folglich nie einen völlig adäquaten, sondern immerhin nur annäherungsweise richtigen Begriff des absoluten Wesens erreichen. Klar ist es, daß diese Lehre Bibergs von der Vernunft in ihrem spezifischen Unterschiede nicht nur von der Sinnlichkeit, sondern ebensowohl auch vom Verstande von Jacobi angeregt und beeinflusst ist. Indessen gibt es erhebliche Differenzen zwischen beider Ansichten. Während Jacobi, noch an der Vorstellung einer außer dem Bewußtsein existierenden Realität festhaltend, auch in seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschenseele sich von dieser realistischen Vorstellungsweise nicht ganz freimachen konnte und infolgedessen die Vernunft als einen besonderen Sinn für das Übersinnliche betrachtete, ist Biberg seinerseits von der Wahrheit des transzendentalen Idealismus überzeugt, und, um diesen folgerichtig durchführen

zu können, betont er viel stärker als Jacobi die unmittelbare, und zwar ursprüngliche Gegenwart Gottes, und mithin der ganzen übersinnlichen Welt, in der endlichen Vernunft. Übrigens scheidet sich Biberg von Jacobi auch dadurch, daß er den Verstand nicht prinzipiell in feindlichen Gegensatz zur Vernunft setzt, sondern vielmehr das Verhältnis zwischen ihnen wenigstens als wesentlich positiv aufgefaßt haben will. Seine sowohl positiven als negativen Berührungspunkte in der betreffenden Frage mit Schellings „intellektueller Anschauung“, nicht weniger als mit Schleiermachers Lehre von dem religiösen Gefühle als dem eigentlichen Organe unserer Auffassung des göttlichen Wesens, sind leicht zu erkennen.

Dem Fichte-Schellingschen Pantheismus gegenüber strebt Biberg eine theistische Weltansicht zu begründen, überzeugt, daß nur eine solche unserem praktisch-religiösen Interesse entspreche. Auch in diesem Streben schließt er sich gewissermaßen Jacobi an, aber näher doch Platon, indem er nämlich geltend macht, daß die Persönlichkeit Gottes, oder wohl besser ausgedrückt der konkrete Inhalt der göttlichen Vernunft, aufgefaßt werden muß als ein „System ewiger Ideen“. Am meisten hat sich Biberg mit der Moralphilosophie beschäftigt, welche er in die beiden Hauptdisziplinen Ethik und Rechtsphilosophie einteilt. In seinen ethischen Untersuchungen geht er von einer umsichtigen kritischen Rundschau der früheren, antiken und modernen Moralsysteme aus, deren ganz oder halb eudämonistische oder aber wesentlich negative (resp. formalistische) Tendenzen er überall scharf rügt, um sich somit Raum zu schaffen für einen „positiven ethischen Rationalismus“. Namentlich Kants Formalismus gegenüber vertritt er einen energischen Individualismus: eine jede Funktion unserer bewußten und freien Tätigkeit müsse vom Sittengesetz vollständig bestimmt sein, es gäbe also kein sittliches *ἀδιάφορον*. Als höchstes Gut und so als principium moralitatis bezeichnet er mit Platon die *ομοίωσις τῷ Θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν*. Diese religiös-ethische Grundanschauung wird aber prägnanter formuliert in folgender Weise: „Sittlichkeit ist diejenige Bestimmtheit des Willens, wodurch das menschliche Individuum den rein vernünftigen, d. h. göttlichen Willen zu seinem eigenen macht.“ Für die systematische Ausführung seiner Ethik verwertet er die schleiermachersche Lehre von den ethischen Ideen und Formalbegriffen, jedoch erst nachdem er diese teilweise kritisiert und in verschiedenen Richtungen zu verbessern versucht hat (in einer akademischen Dissertation: „Notionum ethicarum, quas formales dicunt, dialexis critica“, Upsala 1823–24). Auch die Rechtsphilosophie und die von ihm dieser „subordinirte“ philosophische Staatslehre hat er sehr eingehend bearbeitet. Seine hierher gehörigen kritisch-historischen und systematischen Erörterungen enthalten manche neuen und eigentümlichen Gesichtspunkte und mehrere Gedanken, die später von Grubbe und Boström schärfer fixiert und weiter entwickelt worden. Selbst hat Biberg verhältnismäßig wenig drucken lassen: außer einigen Essays zunächst ästhetischen und politischen Inhaltes hauptsächlich nur lateinische Disputationsabhandlungen, unter denen eine Reihe „Commentationum Stoicarum“, welche sich Schleiermachers ausdrücklichen Beifalls zu freuen hatten. Der größte Teil seiner posthum von Delldén in 3 Vols. herausgegebenen Schriften wird von Vorlesungen über Rechts- und Staatsphilosophie ausgefüllt. Seine philosophiegeschichtlichen und ethischen Vorlesungen sind leider nicht publiziert worden; ihr wesentlicher Inhalt aber ist sehr genau dargestellt und auch kritisch erläutert von Nybläus (im 3. Teil seiner Gesch. d. philos. Forschung in Schweden).

Auf dem von Biberg eingeschlagenen Wege ist Samuel Grubbe (1786 bis 1853, Prof. in Upsala) gefolgt. Kontemplativ und konziliatorisch angelegt, ist er einem Højjer oder Biberg wohl nicht an wissenschaftlicher Originalität eben-

bürtig, verdient aber keineswegs Eklektiker genannt zu werden. Mit umfassendster Gelehrsamkeit verbindet er eine ebenso feine wie reiche Bildung und zeichnet sich vor allen Dingen durch die ruhige durchsichtige Klarheit seiner Gedanken und seiner etwas breiten Darstellungsweise aus. Vom Katheder hat er die verschiedenen Disziplinen der Philosophie nacheinander vorgetragen mit ziemlich gleichmäßiger Ausführlichkeit und, wie es scheint, auch mit gleich großem Interesse. Eine „Rechts- und Gesellschaftslehre“ hat er, nebst einigen kleineren Schriften, selbst drucken lassen. Seinen reichen Nachlaß hat Nybläus, zum Teil unter Mitwirkung Reinh. Geijers, geordnet, redigiert und herausgegeben, nämlich: *Gesch. d. prakt. Philosophie*, 2 Bde., *Philosoph. Sittenlehre*, 2 Bde., *Phänomenologie oder Untersuchung (krit. Analysis) der sinnl. Erfahrung*, *Ontologie oder Lehre vom absoluten Urwesen*, *Philosophie des Schönen u. d. schönen Kunst*. Ein dickes Manuskript Vorlesungen über empirische Psychologie wartet noch einer günstigen Gelegenheit, um publiziert zu werden. Inzwischen ist eine Gradualabhandlung darüber, verfaßt von B. E. Beskow (Upsala 1890), erschienen. Ohne irgendwie hierdurch erschöpft zu werden, dürfte Grubbes geschichtliche Bedeutung, im großen und ganzen genommen, wohl am besten so charakterisiert werden, daß seine Philosophie ein wesentliches Vermittelungsglied zwischen Biberg und Boström gewesen ist. Um dies wenigstens etwas näher anzudeuten, mag folgendes genügen. In seinen Jugendschriften zeigt sich Grubbe als entschiedener Anhänger Schellings. Bald finden wir ihn aber wesentlich darum bemüht, den idealistischen Kern der Schellingschen Philosophie rein herauszuschälen und einen spekulativen Theismus auszubilden, in dem die volle, individuell bestimmte Persönlichkeit Gottes samt ihren ethischen Eigenschaften nicht in Widerstreit stehen soll mit der spekulativ geforderten Unendlichkeit des einheitlichen Weltgrundes. Die Reflexion über die Heiligkeit der moralischen Verpflichtung hatte ihn zu der Überzeugung geführt, daß die Idee des sittlich Guten ihre höchste Bedeutung nur dadurch gewinne, daß sie als der Ausdruck des heiligen Willens Gottes im menschlichen Bewußtsein anerkannt werde. Damit aber das göttliche Wesen als Grund dieser Idee gedacht werden könne, muß es notwendig den Charakter einer unendlichen moralischen Intelligenz haben. Hiermit stimmt allerdings, was Gr. s. *Ontologie* in seiner Weise zu beweisen sucht, daß Selbstbewußtsein die eigentliche Substanz des göttlichen Wesens ausmachen muß. Allein dieses göttliche Selbstbewußtsein, oder sagen wir lieber die ganze Persönlichkeit Gottes, muß als schlechterdings unbedingt oder absolut gedacht werden und kann nach Gr. auch wirklich ohne Widerspruch so gedacht werden, wenn man dabei nur alles das wegdenkt, was der Endlichkeit der Menschennatur zufällt, und zwar allererst die unvermeidliche Relativität eines jeden räumlichen oder zeitlichen Daseins. Von der absoluten Unzeitlichkeit Gottes wird nun weiter gefolgert, daß er die endlichen Geister nicht habe durch irgend eine in die Zeit fallende Schöpfung hervorbringen können, sondern daß vielmehr ein jeder endliche Geist, in seinem wahren Wesen betrachtet, eine ewige Idee Gottes sei oder, etwas anders ausgedrückt, durch einen ursprünglichen Gedanken Gottes existiere, welcher als solcher unmittelbar zugleich Realität habe. Daß faktisch die endliche Intelligenz sich selbst als in der Zeit lebend und wirkend vorkommt, muß eben in ihrer Endlichkeit begründet sein. Ist ja, wie schon Kant gelehrt, die Zeit ebensogut wie der Raum nichts als eine unserer Sinnlichkeit eigentümliche Auffassungsform, in welcher die wahre, an sich unsinnliche Wirklichkeit für unsern endlichen Geist erscheint und erscheinen muß. Die bloße phänomenale Giltigkeit der Zeit nicht weniger als des Raumes, oder der ganzen zeitlich-räumlichen Welt, hatte sich für Gr. schon aus seiner phänomenologischen Untersuchung als ihr wichtigstes Resultat ergeben. Weder auf seine

Sittenlehre noch auf seine Rechts- und Gesellschaftslehre kann hier eingegangen werden. Seine Ästhetik wird erläutert von Fr. v. Schéele in seiner Habilitations-Abhandlung (Ups. 1885).

Ein eigener Platz unter den schwedischen Philosophen gebührt dem berühmten Historiker E. G. Geijer (1783—1847, Prof. der Geschichte in Upsala, der zugleich Dichter und Komponist, Stifter und nebst Es. Tegnér u. P. H. Ling eine der leitenden Persönlichkeiten des in die schwed. Literatur- und Kulturbewegung tief eingreifenden „Gothischen Bundes“ war). Seine „Vorlesungen über die Gesch. d. Menschen“ wurden erst 1856 von Ribbing herausgegeben, nach dessen Aufzeichnungen redigiert. Das Hauptthema dieser Vorlesungen hat G. selber als Philosophie der Geschichte bezeichnet, diese Geschichtsphilosophie ist aber in die engste Verbindung mit tief sinnigen Spekulationen rein metaphysischen Gehaltes gebracht. Als angehender Philosoph sich zunächst an Höijer anschließend, hatte er sich, ähnlich wie Grubbe, allmählich zum Ziel gesetzt, einen voll entwickelten und besser analysierten Persönlichkeitsbegriff in den Mittelpunkt der philosophischen Spekulation hinauszurücken und dadurch den deutschen, also auch hegelschen, Idealismus von seinen pantheistischen Tendenzen zu reinigen. Und zwar ganz besonders wird sein Augenmerk darauf gerichtet, die Frage zu beantworten, wie die relative Selbständigkeit der vielen endlichen Geister mit ihrem gemeinsamen Ursprung in dem einen absoluten Gotte und ihrer durchgängigen Abhängigkeit von ihm sich vereinigen lasse, um somit sein eigenes lebhaftes Interesse für die Freiheit des menschlichen Willens mit seiner ebenso tiefen Religiosität auszusöhnen. Die ihm hier begegnenden Schwierigkeiten glaubt er wesentlich dadurch lösen zu können, daß er zu zeigen versucht, wie schon der allgemeine Begriff der Persönlichkeit nicht nur (numerische) Einheit impliziere, sondern mit innerer Notwendigkeit auch eine gleich ursprüngliche Pluralität oder wenigstens Dualität (kein Ich ohne Du), und wie namentlich die unendliche Persönlichkeit Gottes alle endlichen Geister in sich „in urbildlicher Wirklichkeit“ enthalten müsse. Wenn nun einerseits der Mensch ein ursprüngliches und ewiges Moment in Gott ist, so soll er insofern als erste Ursache seiner Handlungen in die Zeit, die endliche Entwicklungsform seines Lebens, selbsttätig eingreifen können. Andererseits aber, wenn der Mensch sein eigenes wahres Wesen in Gott und durch ihn hat, so muß auch ein vollkommenes Leben in Gott der letzte und höchste Zweck aller und jeder menschlichen Tätigkeit sein.

In aller Kürze muß hier daran erinnert werden, daß der Schellingianismus, ob er wohl, wie wir gesehen haben, von den akademischen Kathederphilosophen schon früh abgelehnt und kritisiert worden war, nichtsdestoweniger in seiner spezifisch neuromantischen Form, eine Zeitlang durch einen Kreis junger Dichter und Literatur-Rezensenten zunächst in Upsala eingebürgert wurde, um sich sodann in immer weiteren Kreisen breit zu machen. Diese philosophisch-ästhetisierende und polemisierende, nach und nach auch politisierende Richtung wird in der Literaturgeschichte gewöhnlich „den nya Skolan“ genannt, ist aber vielleicht noch bekannter unter dem Namen Phosphoristen, nach ihrer Zeitschrift „Phosphorus“ (Upsala 1810—1813). Die polemische Wirksamkeit wenigstens dieser „neuen Schule“ kulminierte 1820. Ihre Koryphäen waren P. D. A. Atterbom (1790—1855), Prof. der Ästhetik in Upsala, W. F. Palmblad (1788—1852), Prof. der griechischen Sprache in Upsala, und Lorenzo Hammarsköld (1785—1827, Bibliothekar in Stockholm). Unter den zahlreichen Schriften des Letztgenannten finden sich auch „Historische Aufzeichnungen betreffend den Fortgang und die Entwicklung des philos. Studiums in Schweden“.

Von Biberg, Grubbe und Geijer vielfach angeregt und sich ihnen in mehreren Beziehungen anschließend, wurde Christopher Jacob Boström (1797—1866, Prof. in Upsala) der Urheber eines zwar nicht bis ins einzelne ausgeführten oder durchgearbeiteten, aber jedenfalls in seinen allgemeinen Grundgedanken in sich zusammenhängenden und wie aus einem Gusse hervorgegangenen philosophischen Systemes, welches noch heute auf den schwedischen Universitäten wohl nicht exklusiv herrschend ist, aber dennoch eine sehr bedeutende Rolle spielt. Als anregender Lehrer der akademischen Jugend hat er einen großen und dauerhaften Einfluß auf die ganze nationale Bildung gewonnen. Weniger hat er gewirkt durch schriftstellerische Tätigkeit. Die Grundzüge seines Systems hat er in Grundrissen dargestellt zum Leitfaden für das akademische Studium. Außerdem hat er nur eine Reihe von lateinischen Dissertationen, worunter, als Spezimen für Professur 1841, „*De notionibus religionis sapientiae et virtutis earumque inter se nexu*“, und mehrere Broschüren, zum Teil polemischen Inhaltes, veröffentlicht. Seine Schriften sind gesammelt worden von H. Edfeldt (2 Teile, Upsala 1883 und neuerdings, Stockh. 1901, unter Mitwirkung von G. J. Keyser, ein 3. Teil, welcher neben B.s rein philosophischen, theologischen und politischen Streitschriften auch einiges vorher Ungedruckte von ihm enthält). Außerdem erschienen, nach Ribbings Aufzeichnungen redigiert, B.s Vorlesungen über Religionsphilosophie (1885) und über Ethik (in „*Humanistiska Vetenskapssamfundets Festskrift*“ (1897). — Als 1897 100 Jahre seit dem Geburtstag Boströms verflossen hat dieser Umstand einige seiner pietätvollsten persönlichen Schüler bewogen, eine Sammlung von Abhandlungen „Zur Erinnerung an Chr. J. Boström“ zu veranstalten, welche in demselben Jahre erschien.

Boströms Philosophie möchte wohl am besten charakterisiert werden als eine von dem Begriffe der Persönlichkeit durchdrungene Weltansicht. Nach ihm ist alle Wirklichkeit, in ihrer Wahrheit aufgefaßt, persönlich, und er definiert daher ausdrücklich die Philosophie als die Wissenschaft von persönlichen Wesen. Den Ausgangspunkt seiner ganzen Spekulation bildet der Satz, den er zu beweisen sucht, daß alles Leben im Grunde Selbstbewußtsein ist, obwohl in unendlich abgestuften Graden der Vollkommenheit. Allerdings nimmt er das Wort Selbstbewußtsein in einer sehr umfassenden Bedeutung. Er meint damit nicht etwa aktuelles Bewußtsein von sich selbst oder Ichbewußtsein, sondern bezeichnet damit das Substantielle oder Prinzipielle in allem noch so dunklen (ja sogar unbewußten) Vorstellen. Es bedeutet bei ihm etwa dasselbe, was bei Leibniz Perzeptionskraft heißt, nur mit dem erheblichen Unterschiede, daß Kraft immer Prinzip für Veränderungen ist, während nach B. die höchste und adäquateste Form des Lebens oder des Selbstbewußtseins aller Veränderlichkeit überhoben ist. Denn in unserer Phänomenwelt äußert sich zwar das Leben immer als Selbsttätigkeit oder spontane Veränderung, dabei soll aber das Wesentliche nicht die Veränderlichkeit sein, sondern die Selbstständigkeit in der Veränderung. Allein Selbsttätigkeit oder Selbstständigkeit setzt notwendig ein Selbst voraus, das wiederum nur als in irgend einer Weise vorstellend (fühlend, begehrend) zu denken möglich ist. Übrigens steht es für B. von vornherein fest, daß Esse und Percipi identische Begriffe sind, wenn man nur beide Wörter ganz allgemein auffaßt und nicht dem einen oder dem andern irgend welche beschränkende Bestimmung beimischt oder unterschiebt. Denn alles Seiende muß für jemand da sein, wenn nicht für sich selbst, so wenigstens für andere. Es gibt daher nichts in der Welt und kann überhaupt nichts geben, was nicht entweder selbst ein perzipierendes Wesen ist, oder Bestimmung (Eigenschaft, Zustand, Funktion) eines solchen.

Auf dieser Grundlage baut sich sein metaphysisches Lehrgebäude auf.

Absolut, d. h. im strengsten und eigentlichsten Sinne des Wortes unbedingt oder selbständig, ist nur die unendliche Persönlichkeit, d. h. Gott, dessen durchaus vollkommenes Vorstellen die vollste Konkretion und Wärme des Gefühls mit der höchsten begrifflichen Klarheit vereinigt. Aber in Gott und durch ihn lebt und webt und bewegt sich alles endliche Leben; denn die endlichen Wesen sind ihrem wahren Sein nach seine ewigen Ideen. Von Gott und seiner Ideenwelt will B. nicht nur alles Räumliche, sondern auch alle Zeitbestimmungen fern halten und in bezug hierauf nennt er seine Philosophie einen rationellen Idealismus, zunächst im Gegensatze zum empirischen Idealismus, worunter nach einer in Schweden noch üblichen Terminologie jede solche Philosophie begriffen wird, die das wahrhaft Seiende zwar als unkörperlich, als Geist oder Geisterwelt, auffaßt, aber doch nicht zugleich als unzeitliche (sub specie aeternitatis) und somit nicht als eine rein vernünftige, d. h. von der Sinnlichkeit in jeder Hinsicht durchaus verschiedene Wirklichkeit. Das göttliche Bewußtsein, lehrt B., ist durchaus systematisch, und hierin besteht Gottes innere Unendlichkeit. Es durchdringen sich hier Einheit und Vielheit. Gott hat alle seine Momente in sich gegenwärtig und ist mit seinem ganzen Inhalte in ihnen allgegenwärtig, er wohnt also auch in dem menschlichen Geiste. Er ist wahrhaftig alles in allem, so daß keine Idee vollständig aufgefaßt werden oder sich selbst auffassen kann, ohne daß eo ipso alle die anderen in irgend einer Beziehung zu ihr als ihre Bestimmungen aufgefaßt werden. Um diesen systematischen Zusammenhang oder diese organische Wechselbestimmtheit der Ideenwelt in einem Bilde anschaulich zu machen, bedient sich B., wie schon vor ihm Platon gethan, des Zahlensystems. In dem Begriffe aber eines vollkommenen Systems liegt, wie er weiter hervorhebt, daß jedes Moment (relative) den Charakter des Ganzen trage, und daraus folgert er, daß Gottes Ideen ursprünglich und in alle Ewigkeit lebendige und vorstellende Wesen sein müssen. Die schon aus anderen Gründen verwerfliche Annahme einer zeitlichen Schöpfung ist daher überflüssig. Der Gegensatz zwischen Essenz und Existenz ist somit überwunden, und die darauf beruhende Forderung der Leibniz-Wolffschen Philosophie eines complementum possibilitatis als grundlos erwiesen. Von selbst versteht es sich, daß B., der die lebendigen Wesen nie als voneinander isoliert, sondern als ursprünglich ineinander immanent betrachtet, keiner prästabilierten Harmonie bedarf, überhaupt wenigstens unmittelbar keiner Erklärung mediante Deo ihres Wechselwirkens und ihrer Übereinstimmung untereinander. Alle Gottesideen sind zwar als solche unendlich vollkommen, aber als zugleich vorstellende Wesen sind sie endlich oder unvollkommen, und in folge dieser ihrer Unvollkommenheit müssen sie die Ideenwelt und sich selber zum Teil, in verschiedenen Graden mehr oder weniger, in einer inadäquaten oder unwahren Weise auffassen. Das so Aufgefaßte ist Phänomen, und zwar zum Unterschiede von dem bloßen zufälligen Scheine ein phaenomenon bene fundatum, sofern es einerseits im wesenhaft Seienden, anderseits wiederum in der ursprünglichen und unvermeidlichen Unvollkommenheit des Auffassenden hinlänglich begründet ist. Eigentlich hat jedes endliche Wesen seine ihm eigene Phänomenwelt, was nicht hindert, daß mehrere solche, die zu derselben Gruppe gehören und einen gemeinsamen Grundtypus haben, insoweit auch eine gemeinsame Phänomenwelt haben. Unsere gegenwärtige Phänomenwelt wenigstens hat insbesondere dadurch ein eigentümliches Gepräge, daß sie an Raum und Zeit gebunden ist, die B. nach Kant als apriorische Anschauungsformen des Menschen auffaßt. Aber obschon der Mensch in einer Welt lebt, die sich für seine Sinne im Raume ausbreitet und sich un-
aufhörlich in der Zeit verändert, und obschon er sich selbst als einen Teil dieser Welt betrachten muß, so ist sie doch für ihn weder die einzige noch die höchste,

sondern er hat zugleich ein unvertilgbares Bewußtsein einer übersinnlichen, d. h. von Raum und Zeit gänzlich unabhängigen rein vernünftigen oder persönlichen Welt, und nur durch diesen höheren Inhalt seines Bewußtseins, der sich zunächst in der Form einer leisen Ahnung, eines Gefühles oder Instinktes merkbar und geltend macht, ist er selbst realiter ein vernünftiges Wesen, eine Persönlichkeit.

In seiner Anthropologie sucht B. den in solcher Weise inhaltlich bestimmten Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Vernunft auf allen Gebieten des menschlichen Lebens durchzuführen, auf dem praktischen und dem ästhetischen nicht weniger als auf dem theoretischen. Indessen darf man diesen Gegensatz nicht in dualistischer Weise auffassen, denn er existiert überhaupt nur für das endliche Bewußtsein oder in ihm. Alles Sinnliche ist ja nur Phänomen der unsinnlichen Wirklichkeit, die einzig und allein die wahre ist. Dies zu bemerken, wird von besonderer Wichtigkeit für die Ethik; denn nur dadurch wird es für B. möglich, zu lehren und begreiflich zu machen, daß das Sittengesetz nicht die Vertilgung der Sinnlichkeit, sondern ihre Umwandlung und Veredelung fordere, damit sie dem vernünftigen Leben als Organ und Mittel diene. Somit erhält B.s Sittenlehre ein konkretes und individualistisches Gepräge, das sie besonders von der kantischen unterscheidet, der sie sich sonst in mehreren Hinsichten anschließt. Am vorzüglichsten aber wird der individuelle Charakter der Sittlichkeit dadurch hervorgehoben, daß sie in die engste Verbindung mit der Religiosität gebracht und überhaupt wesentlich als ein Leben in persönlichen Verhältnissen zu anderen Personen aufgefaßt wird. Ähnlich wie Kant leitet B. die verpflichtende Kraft des Sittengesetzes aus dem eigenen übersinnlichen Wesen des Menschen ab, allein jeder menschliche Geist ist ein lebendiger, individuell bestimmter Gedanke Gottes und hat in ihm und in Verbindung mit seinen übrigen lebendigen Gedanken sein wahres Leben. Daher soll der einzelne Mensch danach streben, auch für sich zu werden, was er von Ewigkeit her für Gott und in ihm ist, d. h. er soll für sich seine eigene ewige Idee realisieren, und nur so gewinnt er sein höchstes Gut, seine ewige Seligkeit. Für die Menschheit als ein Ganzes wird als letzter sittlich-religiöser Zweck aufgestellt, darauf hinzuarbeiten, das Reich Gottes herzustellen. Vollständig wird dies realisiert, indem jedes endliche Wesen in seiner Entwicklung zu der Stufe von Vollendung gelangt, die ihm sein ewiges Maß bestimmt, was freilich nie in diesem irdischen Leben zu erreichen ist. Boström selbst hat seine Ethik im Gegensatze zu der kantischen als einen positiven Rationalismus bezeichnet. (Vgl. Biberg.)

Vielleicht am originellsten ist B. in seiner Ansicht über die Gesellschaft, obschon diese von Biberg und Grubbe vorbereitet war und außerdem wenigstens in ihrer allgemeinen Tendenz einige Ähnlichkeit mit der Krauses hat. Eine Gesellschaft („Samhälle“) ist nach B. von einer arbiträren Vereinigung streng zu unterscheiden. Jene ist nicht nur ein lebendiger Organismus, dessen Organe Menschen sind, sie ist ebensowohl wie der einzelne Mensch in ihrer Wahrheit eine göttliche, selbst persönliche Idee. Als solche muß sie auch ihre eigentümliche Phänomenwelt haben, wovon wir indessen keine besonderen Kenntnisse haben können. Für uns aber wird diese Idee erkennbar und hat Bedeutung zunächst als Norm und Zweck für unsere eigene freie praktische Wirksamkeit. In dieser Weise macht sie sich in unserem Gewissen geltend und wirkt äußerlich in unserer Phänomenwelt durch Repräsentanten. Als eine solche „praktische Idee“ wird jede Gesellschaft ein Grund von besonderen Pflichten und Rechten, die wir außer ihr nicht haben, und eben weil es so ist, muß sie selbst im Grunde persönlich sein; denn einen freien Willen verpflichten oder ihm Rechte geben kann nur ein

ihm übergeordneter vernünftiger Wille. Die so aufgefaßten Gesellschaften nennt B. „moralische Persönlichkeiten“ und teilt sie in private und öffentliche ein. Jene — wovon die erste die Familie ist, und die letzte oder höchste das Volk — verfolgen Zwecke, die mit dem eigenen unmittelbaren Zwecke des einzelnen Menschen gleichartig sind. Sie wirken alle für sittliche Kultur, nur nach verschiedenen Seiten hin und in immer größeren Kreisen. Dieser Wirksamkeit nun der privaten Gesellschaften nicht weniger als der Individuen soll die öffentliche Gesellschaft, der Staat, die vernünftige Form geben. Diese vernünftige Form ist das objektive Recht, welches zwei Momente in sich einschließt, Selbständigkeit und Systematik. Daher soll der Staat nicht nur (durch die im engsten Sinne so genannte Justizverwaltung) Rechtsgrenzen bestimmen und aufrecht erhalten, sondern auch (durch Ekklesiastik- und Ökonomieverwaltung) die Kulturarbeiten organisieren. Das öffentliche Interesse, d. h. das Recht und sein Vertreter, soll allen privaten Interessen gegenüber selbständig und unbefangen sein, was vollständig nur in einer erblichen Monarchie möglich ist. Aber auch das Volk, sofern es die dafür nötige Reife besitzt, soll einen Repräsentanten oder eine Repräsentation haben, denen auch die Aufgabe zukommt, die Rechtsverwaltung oder Regierung zu kontrollieren, damit sie nicht ihre eigenen Grenzen überschreite und in das Gebiet des Volkes übergreife. Demgemäß ist die sogenannte eingeschränkte oder konstitutionelle Monarchie die einzig vernünftige oder ideale Staatsform. Über den einzelnen Staaten steht das Staatensystem; und endlich kann man die ganze Menschheit als ein System von Staatensystemen betrachten, obwohl dies leider bis jetzt nur ein Ideal ist, dessen annähernde Verwirklichung von der Zukunft zu hoffen indessen erlaubt sei.

Unter Boströms zahlreichen unmittelbaren Schülern, welche mit grösserer oder geringerer Selbständigkeit seine philosophischen Grundgedanken sich angeeignet und weiter entwickelt, auch vertieft und in gewissen Richtungen nicht unerheblich modifiziert haben, sind die bedeutendsten Sigurd Ribbing (1816 bis 1899, Prof. in Upsala), Axel Nybläus (1821—1899, Prof. in Lund) und C. Y. Sahlin (geb. 1824, Prof. emer. in Upsala). Ribbings „Genetische Darstellung der Platonischen Ideenlehre“ und „Sokratische Studien“ sind deutsch erschienen (Leipzig 1863—1864 und Upsala 1870). Von seinen übrigen Schriften mögen erwähnt werden die beiden tiefsinnigen Abhandlungen „De pantheismo“ (1849) und „Ueber den Begriff des Absoluten“ (in „Upsala Universitets Årsskrift“, 1861). Nybläus, ein philosophischer Stilist ersten Ranges, hat geschrieben: „Ueber Aristoteles' Lehre vom höchsten Gut“ (1863), „Ueber das Strafrecht des Staates“ (3. Aufl. 1879), „Ueber Grund und Wesen der Staatsmacht“ (letzte Aufl. 1882) und mehrere andere treffliche Abhandlungen historisch-kritischen, rechtsphilosophischen und auch religionsphilosophischen Inhaltes, und noch überdies ein umfassend, in seiner Art klassisches, philosophie-geschichtliches Werk (s. Lit.). Sahlin hat in einer stattlichen Reihe von Abhandlungen (meistenteils als Rektoratsprogramme erschienen und gedruckt in Upsala Universitets Årsskrift) verschiedene philosophische Gegenstände, oft sehr abstrakte Themata, mit einschneidender Gedankenschärfe behandelt, von denen als die wichtigsten hier zu nennen sind: „Hat Hegel den Dualismus überwunden?“ (1851—1853); „Ueber die Grundformen in der Ethik“ (1869), „Die ethisch. Grundgedanken Kants, Schleiermachers u. Boströms“ (1877), „Ueb. subjektive u. objektive Betrachtungsweise in d. Philosophie“ (1877), „Ueb. d. Innere u. d. Aeussere“ (1879), „Ueb. d. Grundformen in d. Logik“ (1883—1884) und „Ueb. d. kritischen Punkt in d. gegenwärt. Philosophie“ (1888). Weiter ist zu nennen der früh gestorbene Kristian Claeson (1827—1859, Doz. in Upsala). Selbständig, scharfsinnig und vielseitig, hat er sich besonders mit Rechts- und

Sprachphilosophie abgegeben. Seine gesammelten Schriften sind herausgegeben 1860. C. T. Odhner (1836—1904 Reichsarchivar, früher Prof. der Geschichte in Lund) schrieb: „Ueb. d. Möglichkeit einer Philosophie d. Geschichte“. Persönliche Schüler Boströms waren auch Hans Edfeldt (geb. 1836, Prof. in Upsala) und C. P. Wikner (1837—1888, gest. als Prof. in Christiania). Edfeldt hat die Sammlung der Schriften seines Lehrers besorgt und auch selbst verschiedene philosophische Abhandlungen verfaßt: „Ueber d. Begriff d. Sittlichkeit“ (Ups. Univ. Årsskr. 1877), „Ueber d. ethisch. Grundbegriffe“ (ibid. 1894) usw. und neuerdings (1903) eine umfassende „Philosophische Religionslehre“. Wikners Jugendschriften „Ueber Einh. u. Vielh.“ und „Können wir etwas von Gott wissen?“ sind ins Deutsche übersetzt worden. Seitdem hat er eine ausführliche Kritik von Büchners „Kraft u. Stoff“ (1870), mehrere in anmutiger populärer Form geschriebene und viel gelesene religiöse und religionsphilosophische Meditationen und auch andere populär-philosophische Schriften, z. B. über die Narkissossage und „Das Opferwesen der Cultur“ veröffentlicht. Während der letzten Jahre seines Lebens verfaßte er zwei zum Teil polemisch gegen die boströmsche Philosophie gerichtete Abhandlungen: „Ueber die Eigenschaft und verwandte Denkobjecte“ (1886) und die posthum erschienene „Apologie d. Zeitexistenz“. An der südschwedischen Universität wird der Boströmianismus vertreten von Nybläus' und Sahlins Schüler P. J. H. Leander (geb. 1831, Prof. in Lund). Derselbe hat geschrieben: „Ueb. den Substanzbegriff bei Cartesius, Spinoza u. Leibniz“ und ebenso „bei Kant und den von ihm ausgehenden Denkern“ (Lund 1862—1863), eine „Darstellung und Kritik d. philos. Standpunktes Herbarts“ (Lunds Univ. Årsskr. 1864—1865).

Den Hegelianismus vertritt, in dieser Hinsicht ziemlich vereinzelt, der in seinem hohen Alter noch rüstige J. J. Borelius (geb. 1823, Prof. emer. in Lund). Mit Ribbing und Boström wurde er in eine auf beiden Seiten sehr lebhaft und lang (1851—1860) andauernde Polemik verwickelt, und einen wenn auch gedämpften Nachklang dieser kampflustigen Stimmung gegen den Boströmianismus kann man nicht umhin noch zu spüren in seinem Aufsatz über die „Selbstauflösung“ der Philosophie Boströms (s. Lit.). Seine älteren, polemischen und anderen Schriften, von denen hier einige zu erwähnen sind: „Ueber d. Verhältnisse der Idee zur Wirklichkeit“ (1849), „das hegelsche System u. d. speculative Ethik“ (1853), „Das Naturleben des Menschen im Verhältn. zum geistigen Leben“ (1855) und „Der Streit des dogmatischen Rationalismus gegen die speculative Philosophie“ (1857), sind durchaus im Sinne eines orthodoxen Hegelianismus gehalten. Aus der in Philos. Monatsh. 1881 gedruckten Abhandlung „Ueb. d. Satz des Widerspruchs und die Bedeutung der Negation“ scheint indessen hervorzugehen, daß er an der „höheren“ Logik des Meisters nicht mehr, oder wenigstens nicht ohne ganz erhebliche Modifikationen, festhalten will. In seiner ziemlich breit, etwas encyclopädisch, angelegten „Metaphysik“ scheint er ganz besonders nach einer näheren Fühlung mit den Ergebnissen der modernen wissenschaftlichen Forschung auf den verschiedensten Gebieten zu streben. Seine „Blicke auf den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie in Deutschland und Frankreich“ sind in deutscher Übersetzung herausgegeben von Emil Jonas (Berlin 1886). In deutscher Sprache hat er auch eine populäre kulturhistorische Umschau: „Skandinavien und Deutschland“ (Berlin 1876) veröffentlicht.

Zwar nicht eigentlich als Schüler Boströms, aber doch kongenial mit ihm verwandt und wesentlich von ihm beeinflusst, namentlich in religionsphilosophischer Hinsicht, zeigt sich der als Dichter, gelehrter Forscher und vielseitiger Schriftsteller hervorragende V. Rydberg (1828—1895, Prof. der Kulturgeschichte an der freien Hochschule in Stockholm), eine von einem hohen Idealismus durch-

drungene und wahrhaft imponierende Kulturpersönlichkeit, dessen posthum herausgegebener literarischer Nachlaß auch eine Reihe im besten Sinne des Wortes populärer Vorlesungen über rein philosophische Materien enthält.

Zunächst als Schüler Sahlins ist zu betrachten E. O. Burman (geb. 1845, Prof. in Upsala), welcher, seitdem er sich früh vorzugsweise erkenntnis-theoretischen Untersuchungen gewidmet, zwei umfangreiche, gründlich orientierende und sehr scharfsinnige Abhandlungen verfaßt hat: über „Die Transscendentalphilosophie Fichtes und Schellings“ und „Ueber Schleiermachers Kritik der Sittenlehren Kants und Fichtes“ (beide publiziert von der Gesellschaft für Humanistische Wissenschaft in Upsala 1891 und 1894, die erstgenannte in deutscher Sprache). In der boströmschen Schule hat auch Reinhold Geijer (geb. 1849, Professor in Upsala) seine philosophische Bildung gewonnen. Als Dozent habilitierte er sich in Upsala mit einer Abhandlung über Leibniz (1876), siedelte nach Lund über und kehrte nach Upsala zurück als Nachfolger Ribbings. Während einer philosophischen Studienreise hatte er in Göttingen Lotze gehört und widmete sich eine Zeitlang dem eingehenden Studium dieses Denkers. Als Ergebnisse dieses Studiums sind zwei größere Abhandlungen erschienen: „Herm. Lotzes Philosopheme über die Raumanschauung“ und „H. Lotzes Gedanken über Zeit und Ewigkeit in kritischer Beleuchtung“. Jene ist in deutscher Sprache verfaßt und publiziert im „Skandinav. Archiv.“ (Lund 1891). Ein Teil derselben reproduziert eine schon 1885 in Philos. Monatsh. gedruckte kritische Monographie über Lotzes „Lehre von den Localzeichen“, in welcher Lehre der Verfasser eine wesentliche Lücke aufgedeckt, die er selbständig auszufüllen versucht. Diese ist gedruckt in Lunds Univ.s Årsskr. 1886. Hierüber H. Höffdings Aufsatz in Philos. Monatsh. 1888: „Lotzes Lehren von Raum und Zeit und R. Geijers Beurtheilung derselben“. Vgl. auch Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik 1895. Außerdem mögen erwähnt werden G.s kritische „Studien über d. Hegelianismus“ (Lunds Univ.s Årsskr. 1883), seine soeben erschienenen Ferienkursvorlesungen „Ueber das Gewissen“ und zwei bei den intern. philosoph. Kongressen in Paris und Genf in französischer Sprache gehaltene (u. in d. resp. Kongreßberichten gedruckte) Vorträge: „La philosophie suédoise dans la première moitié du XIXme siècle“ und „La sagesse du docteur Bonhomme“.

Als Schüler der boströmschen Schule, direkt oder indirekt darf man wohl, mit wenigen Ausnahmen, die ganze jetzt lebende Generation schwedischer Philosophen vom Fache bezeichnen; was natürlich nicht hindert, daß mehrere von ihnen ihre eigenen Wege gehen, dem Boströmianismus sich mehr oder weniger nahe anschließend oder gar gegen ihn polemisierend. Noch zu nennen sind etwa folgende, samt ihren wichtigsten Schriften. L. M. Åberg (1851—1895, Doz. in Upsala), hatte kurz vor seinem Tode ein systematisches Werk über „Philosophische Sittenlehre“ vollendet. Frans v. Schéele (Prof. u. Volksschulinspektör in Stockh., s. oben) hat ein umfangreiches Werk über „Das menschl. Seelenleben“, Stockh. 1896, und „Philosophische Studien. Erste Sammlung“ (Upsala 1899) herausgegeben. Edw. Petrini (ebenfalls Doz. in Upsala) hat eine scharfsinnige „Darstellung u. Kritik d. Lehre Zimmermanns von d. allgem. ästhetischen Formen“ (Upsala 1890) geschrieben und dann „Ueber Gefühlsgesetze, kritische Vorstudien zur Psychologie des Gefühls“ (ibid. 1900). Axel Hägerström (Doz. in Upsala) habilitierte sich (1893) mit einer Abhandlung über „Aristoteles' ethische Grundgedanken u. ihre theoretisch. Voraussetzungen“. Seitdem sind von ihm erschienen: „Unters. über die Möglichkeit einer empiristischen Ethik“ (1895); „Kants Ethik im Verhältn. zu seinen erkenntnißtheoret. Grundgedanken“ (828 S. in deutscher Sprache, Upsala u. Leipzig 1902) und „Staat und Recht“ (Ups. 1904). Vitalis Norström (Prof.

an der neuen Humanistischen Hochschule zu Göteborg) hat verfaßt zwei Abhandlungen über Spencers Ethik (Göteborg 1888 und Upsala 1890), „Ueber Naturzusammenhang und Freiheit“ (Göteborg 1895), „Was heißt ein moderner Standpunkt in der Philosophie?“ und mehrere polemische Schriften, unter denen die letzte heißt „Der Radicalismus noch einmal“ (ibid. 1898). Efraim Liljeqvist (Doz. in Göteborg): eine sorgfältige Monographie über die Philosophie Francis Bacons (Upsala 1894), „Antike u. moderne Sophistik“ (Göteb. 1896), „Ueber die älteren Schriften Boströms“ (ibid. 1897), „Ueber spezifische Sinnesenergien“, I (ibid. 1899), „Meinongs allgem. Werttheorie“ (ibid. 1904). Allen Vannérus: „Von der Erfahrung. Eine erkenntnistheoret. Studie“ (Stockh. 1890), „Universum als Ganzes“ (ibid. 1893), „Bei dem Studium der Psychologie Wundts“ (ibid. 1896), „Zur theoret. Philosophie Boströms. Eine kritische Studie“ (ibid. 1897), verschiedene kleinere popularphilosophische Schriften, überwiegend polemischen Inhaltes, außerdem in deutscher Sprache: „Zur Kritik des Seelenbegriffes“ (im Archiv für system. Philosophie, Berl. 1895) und „Der Kantianismus in Schweden“ (in Vaihingers Kantstudien) und neuerdings eine über 700 S. starke „Erkenntnisslehre“ (Stockh. 1905).

Von Sven Wägner (früher Doz. in Lund, jetzt Schulrektor) ist J. St. Mills Logik einer eingehenden Kritik unterworfen worden (I. u. II. Lunds Univ.s Årsskr. 1880—1882). Mit folgenden philos. Abhandlungen haben sich ihre Verfasser (1892—93) habilitiert als Dozenten an der Univ. zu Lund: „Studien in der Phil. Nicolaus' von Cues“, von Axel Herrlin, „Ueb. d. Dialog Sophista“, von Erland Lagerlöf, „Herb. Spencer u. Die Evolutionsphilosophie“, von J. Bager-Sjögren, „Kants transsc. Deduction d. Kategorie“, von Hans Larsson. Seitdem hat Herrlin eine gelehrte kulturhistorische Monographie über „Die Ethik der Renaissance“ in 2 Theilen (Lund 1892 u. 1899) vollendet und dann nebst kritischen Studien über spiritistische Erscheinungen zwei Schriften herausgegeben über „Genie und Seelenkrankheit“ und „Zurechnungsfähigkeit und Seelenkrankheit“ (Lund 1903 u. 1904); von Bager-Sjögren ist erschienen eine „Psychologische Erläuterung“ der „wahren“ oder vermeintlich wahrsagenden Träume, und Larsson (jetzt Prof. in Lund) hat nebst mehreren kleineren psychologischen Abhandlungen, namentlich über „Intuition“, „Die Grenze zwischen Intuition und Emotion“, „Intuition und Sensation“, eine interessante und originelle Studie über „Die Logik der Poesie“ (Lund 1899) und noch dazu eine Sammlung in anmutiger Art geschriebener popularphilosophischer Essays unter dem Namen „Studien und Meditationen“ herausgegeben. Als Dozent in Göteborg habilitierte sich (1902) Adolf Wallerius mit einer Abhandlung über „Platon u. Protagoras“; und ebenso in Lund P. K. Svensson mit „Erkenntnistheoret. Studien mit besonderer Rücksicht auf Wundts Ansicht“. Derselbe hat auch über „Autonome u. heteronome Moralprinzipien“ und „Religionsphilosophie“ geschrieben.

Wie gewissermaßen schon aus diesen kurzen Literaturangaben hervorgeht, ist während des letzten Jahrzehnts auch in Schweden das Interesse für psychologische Probleme allgemeiner verbreitet und wesentlich vertieft worden; was nicht umhin konnte, auch der modernen, auf psychophysischen Experimenten gegründeten Sinnespsychologie zugute zu kommen. Sydney Alrutz, welcher schon vorher die Resultate selbständiger Untersuchungen über die Hitzeempfindung und damit zusammenhängende Erscheinungen des Temperatursinns veröffentlicht, habilitierte sich als Dozent der Psychologie mit einer eingehenden und gründlichen Abhandlung „Ueber den Schmerzsin“ (Upsala 1901), schrieb auch „zur Physiologie u. Psychologie der Gemüthsbewegungen“ (Ups. Läkareförenings Förhandlingar 1900 o 1901) und widmete sich sodann vorzugsweise in einem von ihm selbst als Annex

zum „Physiologicum“ eingerichteten psycholog. Laboratorium fortgesetzten experimentellen Untersuchungen besonders im Gebiete der Hautsinne (worüber Mitteilungen im „Skandinav. Archiv f. Physiologie“, Bd. VII o X, in „Mind“ VI o VII u. im „Bericht über d. 1. Kongr. f. experim. Psychol.“ in Giessen, 1904). Aus diesem Laboratorium ging auch hervor ein sehr beachtenswerter Beitrag „Zur experimentellen Kritik d. Theorie d. Aufmerksamkeitsschwankungen“ von Bertil Hammer (Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorgane, herausgeg. v. Ebbinghaus u. Nagel, Bd. 37).

Unter den in schwedischer Sprache schreibenden Philosophen Finlands muß in erster Linie genannt werden der Hegelianer J. V. Snellman (1806 bis 1881, Prof. in Helsingfors, Senator (Finanzchef) welcher vorzüglich als Publizist und Politiker eine sehr bedeutende Rolle gespielt hat. Derselbe hat folgende philosophische Schriften verfaßt: „Philosoph. Elementarcursus“ (1837–40), „Die Idee d. Persönlichkeit“, während eines Aufenthaltes in Tübingen 1840–41 in deutscher Sprache geschrieben, und zwar entschieden im Sinne des linken Flügels der hegelschen Schule, „Die Lehre vom Staate“ (1842) und „De spiritus ad materiam relatione“ (1848). Gewissermaßen als Hegelianer ist auch zu betrachten der langjährige, 1900 zurückgetretene Professor der Philosophie an der Universität zu Helsingfors Th. Rein (geb. 1838). Als Hegelianer hat er sich früher wenigstens gezeigt, z. B. in seiner Abhandlung „Ueber die philosophische Methode“, Hfs. 1868. Von seiner in vieler Hinsicht trefflichen, breit angelegten Psychologie erschien der erste Teil 1876 und erst 1891 die erste Abteilung des zweiten Teiles. In dieser Publikation findet man allerdings wenig oder gar nichts, was speziell an Hegel erinnert; um so mehr aber zeugt sie von einer vertrauten Bekanntschaft mit den neueren und neuesten Richtungen auf dem Gebiete der psychologischen Forschung nebst einer besonnenen Kritik derselben. Andere ältere philosophische Schriftsteller, die auch in deutscher Sprache geschrieben haben, sind der theistisch-christliche Denker K. Sederholm (1789–1867) der meistens in Rußland als protestantischer Geistlicher lebte, und W. Bolin (geb. 1835), Oberbibliothekar zu Helsingfors, der unter anderem über Spinoza, Kant und Feuerbach geschrieben hat (s. Grundr. III, S. 124, 348 u. ob., S. 171 ff.). Zu erwähnen ist hier noch ein von E. Westermarck (jetzt Prof. a. d. University of London) englisch geschriebener scharfsinniger und umfangreicher soziologischer Versuch über „The History of Human Marriage“ (auch schwedisch und deutsch erschienen). Ebenso in englischer Sprache und unter Benutzung eines umfassenden ethnologischen Materials hat Y. Hirn eine psychologisch-ästhetische Untersuchung über die Anfänge der Kunst geliefert, „The Origins of Art“, London 1900. In deutscher Sprache erschien (Leipzig 1903) „Die Wertschätzung in der Geschichte. Eine kritische Untersuchung“ von Arvid Grotenfelt (neuerdings ernannt zum Professor in Helsingfors).

Philosophie in Dänemark und Norwegen.

§ 78. In Dänemark hat die schellingsche und hegelsche Philosophie vielfach Anklang und Anhänger gefunden, ohne daß die zu ausschweifende Spekulation festen Boden gefaßt hätte. Auch die Richtung Feuerbachs hat eingewirkt. Ein origineller, geistvoller, jedoch durchaus

nicht systematischer Denker war Soeren Kierkegaard, der großen Einfluß auf Theologen und ebenso auf Philosophen und überhaupt philosophisch Angeregte ausgeübt hat, dessen Anschauungen auch von anderen als philosophischen Schriftstellern aufgenommen und benutzt worden sind. Sein Denken ist freilich viel mehr auf die Religion als auf die Philosophie gerichtet. — In den letzten Jahrzehnten zeigt sich in Dänemark entschiedene Abneigung gegen Metaphysik, dagegen sind einzelne Disziplinen, vorzüglich Psychologie, aber auch Ethik, Logik u. a. gepflegt worden. Unter den neueren philosophischen Forschern sind besonders zu nennen: Höffding, der auf dem Gebiete der systematischen Philosophie wie auf dem der Philosophiegeschichte Erhebliches geleistet hat, Kroman, Wilkens, Starcke.

In Norwegen hat lange Zeit Hegel Anhänger gehabt, unter denen Monrad hervorzuheben ist. Freilich hält sich dieser trotz aller Begriffsdialektik konkreter, ist dem positiven und religiösen Leben mehr zugewandt als Hegel selbst. Auch andere deutsche und englische Denker haben Verehrer gefunden; einen beachtenswerten Einfluß hat Kierkegaard auf das Geistesleben der Gebildeten geübt. Teils unter fremden Anregungen, teils von solchen unabhängig sind systematische philosophische Schriften sowie Monographien erschienen. Auch die norwegische Dichtung trägt mehrfach einen philosophischen Charakter, wie sich bei Wergeland, Bjørnstjerne Bjørnson und namentlich bei Henrik Ibsen zeigt.

Über dänische Philosophen s. Har. Höffding, *Die Philosophie in Dänemark im 19. Jahrh.*, A. f. G. d. Ph., 2, 1889, S. 49—74; dens. in seiner *Gesch. d. neueren Philos.*, 2. Bd., und S. Kierkegaard, Abschn. I (die Arbeiten H.s sind hier vielfach benutzt). Knud Ipsen, *D. dän. Philosophie des letzten Jahrzehnts*, Philos. Monatsh., 26. Bd., 1891, S. 290—316. — Eine Ausgabe der sämtlichen Werke Kierkegaards hat zu erscheinen begonnen: Søren Aabye K.s samlede Vaerker udgivne af A. B. Drachmann, F. L. Heiberg, H. O. Lange, Kopenhagen 1900. Über Kierkegaard s. Geo. Brandes, S. K., Lpz. 1879. Har. Höffding, S. K. som filosof, Kopenh. 1892, deutsch in *Frommans Klassikern d. Philosophie*, Stuttgart. 1896, 2. Aufl. 1902. A. Bärthold, S. K., e. Verfassereistenz eigener Art, Halberst. 1879, S. K., Früchte u. Blätter, ebd., Noten zu S. K.s Lebensgeschichte, Halle 1876, Lessing u. die objective Wahrheit aus S. K.s Schriften zusammengestellt, ebd. 1877, Die Bedeut. d. ästhet. Schriften S. K.s, ebd. 1879, Zur theolog. Bedeut. S. K.s, ebd. 1880, S. K.s Persönlichkeit in ihrer Verwirklichung der Ideale, Gütersloh 1886. E. Lorentz, Ueb. d. sogen. ästhetischen Werke S. K.s, Lpz. 1892. Alfr. Heubaum, S. K., Preuss. Jahrb. Bd. 90, 1897, S. 50—86. V. Deleuran, *Esquisse d'une Etude sur S. Kierkegaard*, Thèse, Par. 1897. Philipp Münch, *Die Haupt- u. Grundgedanken der Philos. S. K.s in kritischer Beleuchtung*, Dresd. 1902. S. K. u. sein Verhältn. zu „Ihr“. Aus nachgelass. Papieren hrsg. — u. verdeutscht v. Raph. Meyer, Stuttgart. 1905. S. K.s Buch des Richters. Seine Tagebücher 1833—1855 im Auszug aus dem Dänischen, Jena 1905.

Zu den Bemerkungen über die Philosophie Norwegens sind handschriftliche Aufzeichnungen der Herren Prof. J. Mourly Vold und Dr. Anathon Aall dankbarst benutzt worden.

Von großem Einfluß auf das ganze Geistesleben, namentlich auf das philosophische, in Dänemark sind die von Heinr. Steffens in Kopenhagen 1802

begonnenen Vorlesungen gewesen, die mit großem Beifall aufgenommen und zum Teil 1803 gedruckt wurden. Durch sie wurde man in Dänemark mit der schellingschen Philosophie bekannt, die rasch manche Anhänger zählte, wenn sich auch bald Opposition gegen sie geltend machte. Als Verehrer Schellings sind zu bezeichnen: der bekannte Physiker Hans Christ. Oersted (s. über ihn ob., S. 41 ff.), der namentlich die Einheit der Naturkräfte, die in eine Grundkraft zurückgehen, lehrte, und Frederik Christ. Sibbern (s. ob. ebd.), der während seines langen Aufenthalts in Deutschland viel mit Steffens verkehrte, von 1817—1866 Prof. der Phil. in Kopenhagen war und als solcher sehr wirksam gewesen ist. Freilich nahm er mehr Rücksicht auf die Erfahrung als Schelling und bekannte sich zuletzt zu einer Art Subjektivismus, ohne doch den Glauben an ein allgemeines, in allem einzelnen zu konstatierendes Leben aufzugeben. Zu seinen Hauptlehren gehört die Annahme der Koordination der körperlichen und geistigen Tätigkeiten, die Wirkungen einer gemeinsamen Ursache seien, indem er sich gegen die spirituelle Substantialität der Seele entschieden aussprach. Seine Weltanschauung hat er niedergelegt in der Spekulativen Kosmologie, 1846.

Die hegelsche Philosophie führte der als Dramen- und Vaudevillendichter sowie als ästhetischer Kritiker bekannte Joh. Ludw. Heiberg (1791—1860) in Dänemark ein, der 1822 Hegel in Berlin kennen gelernt hatte und in demselben Jahre sein in hegelschem Geiste verfaßtes Werk: *Om den menneskelige Frihed*, herausgab. Später veröffentlichte er auch Leitfäden zu Vorlesungen über spekulative Logik und trat in seiner Abhandlung über die Bedeutung der Philosophie für die Gegenwart, 1833, entschieden für die hegelsche Philosophie ein, gab auch einige Jahre als Organ dieser Philosophie: *Perseus, Journal für speculative Philosophie*, heraus. Seine ästhetische Kritik übte er auf Grundlage hegelscher Prinzipien aus. Nahe stand der hegelschen Richtung wenigstens eine Zeitlang der Dichter Paul Martin Möller (1794—1838), der, ehe er 1831 Professor der Philosophie in Kopenhagen wurde, dies vorher erst einige Jahre in Christiania gewesen war. Philosophische Aufsätze von ihm, die auch feine psychologische Bemerkungen bringen, finden sich in seinen *Efterladte Skrifter*, herausgegeben von Christ. Winther, 3 Bde., Kopenh. 1839—1843, 3. Aufl., 6 Bde., 1856. Auch Rasmus Nielsen (1809—1884), Prof. d. Philos. in Kopenhagen, war in seiner früheren Zeit eifriger Hegelianer. Bekämpft wurde die hegelsche Lehre, ehe noch Anhänger des Junghegelianismus auftraten, von den beiden Theologen und Bischöfen Mynster und Martensen, welcher letztere auch in Deutschland durch seine Dogmatik und Ethik sehr bekannt geworden ist. Er zeigte anderseits freilich auch eine gewisse Hinneigung zu Hegel, namentlich zu Heiberg.

Gegen die ganze spekulative Philosophie und Theologie mit ihrer Vereinigung der Gegensätze erhob den entschiedensten Widerspruch Sören Kierkegaard, der selbständigste Denker Dänemarks, Philosoph und Theolog zugleich, scharfer Dialektiker, Schriftsteller von glänzender Beredsamkeit und von nicht geringer dichterischer Begabung, ohne Scheu vor den schlimmsten Paradoxen, vor barocken, ja bizarren Ideen. Geboren in Kopenhagen, 5. Mai 1813, studierte er daselbst Philosophie und Theologie, hielt sich 1841—1842 in Deutschland auf und lebte dann bis zu seinem Tode, 11. November 1855, in Kopenhagen sehr zurückgezogen seinem Denken. Als Schriftsteller war er ziemlich tätig, veröffentlichte aber seine Sachen vielfach unter Pseudonymen (Johannes Climacus, AntiClimacus, Viktor Eremita, Const. Constantius etc.). Seine Liebhaberei für Sokrates, dem er in manchen Stücken ähnlich war, zeigte er in seiner ersten Schrift: *Om Begrebet Ironi*, 1841. Dem Gegensatz von Genuß und Pflicht gab er entschieden Ausdruck in: *Enten — Eller (Entweder — Oder)*, Kopenh. 1843, deutsch von Michelsen

und Gleiss, Lpz. 1885, 2. Aufl. 1904. Sehr gewirkt haben seine: *Stadier paa Livets Vei* (Stadien auf dem Lebenswege), Kopenh. 1845, deutsch von A. Bärthold, Lpz. 1886, namentlich durch die Darstellung des ästhetisch-erotischen Stadiums. Ferner erschienen von ihm u. a.: *Frygt og Baeven* (Furcht und Beben), 1843, deutsch von Ketels, Erlang. 1882; *Gjentagelsen* (Wiederholung), Kopenh. 1843; *Begrebet Angst* (Begriff der Angst), Kopenh. 1844; *Phil. Smuler* (Philosophische Bissen), 2. Ausg., ebd. 1865, diese beiden zusammen deutsch von Chr. Schrenpf unter dem Titel: *Zur Philos. der Sünde, der Bekehrung und des Glaubens*, Lpz. 1890; *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift), Kopenh. 1846; *Indoevelse i Christendom* (Einübung im Christentum), Kopenh. 1850, deutsch von Bärthold, Halle 1878. Von Chr. Schrenpf und A. Dörner sind ins Deutsche übersetzt, Stuttg. 1896, die von Kierkegaard selbst in den letzten Jahren herausgegebenen und die von ihm hinterlassenen Schriften, namentlich auch seine letzten aufregenden Zeitungsartikel unter dem Titel: *S. K.s Angriff auf die Christenheit*, Bd. 1: *Die Action*.

Kierkegaard zeigte Verwandtschaft mit Hamann, Jean Paul und antizipierte in manchen Stücken Nietzsche, auch in seiner Persönlichkeit. Die von spekulativen Denkern erstrebte höhere Einheit der Gegensätze bekämpfte er. Beeinflußt ist er wohl von Feuerbach, doch bekennt er, von keinem neueren Philosophen so viel Förderung erfahren zu haben, wie von Trendelenburg.

Der Grundzug seines Wesens war Schwermut, Schwermut bis an die Grenze der Gemütskrankheit, die er freilich unter nicht immer erzwungener Heiterkeit, Lebenslust und unter Ironie zu verdecken wußte. Angst, Unruhe, Gefühl der Disharmonie mit Gott waren die ihn beherrschenden Stimmungen. Aus seinem eigenen Denken sind besonders hervorzuheben: Die Betonung des Praktischen, Eudämonistischen gegenüber dem nur Theoretischen, der Einzelexistenz gegenüber der Gattung, die Lehren von den Stadien, von dem Sprung und die Opposition gegen das offizielle Christentum.

Zunächst wollte er sich darüber klar werden, was er tun solle, nicht was er zu erkennen vermöge. Auf sogenannte objektive Wahrheit kommt es ihm nicht an, wenn diese für ihn und sein Leben keine Bedeutung hat. Nicht ein Erkenntnisleben wollte er führen, sondern ein volles menschliches Leben, bei dem die innerste Persönlichkeit ergriffen werde. Hiermit in Verbindung hob er die Existenz, das ist bei ihm die Einzelexistenz oder das Einzelwesen, vor allem hervor, die mit dem Logischen sich nicht irgendwie decken oder durch ein logisches System verstanden werden könnten, wenn es auch ein solches gäbe. Das Existierende werde stets, die Zukunft sei aber unsicher, so sei es unmöglich, das Existierende als fertig mit dem Denken zu erfassen. Die Wahrheit ist nur subjektiv, so daß sie meist mit dem Persönlichen zusammenhängt, was Kierkegaard auch umkehrt, indem er sagt: die Subjektivität ist die Wahrheit.

Es gibt verschiedene Lebenszustände nach ihm, die er Stadien des Lebens nennt: die hauptsächlichsten sind das ästhetische, das ethische und das religiöse. Das erstere ist der Standpunkt des Genießens, von dem aus der Mensch alles, was an ihn herankommt, alle Verhältnisse, in die er tritt, in Möglichkeiten auflöst, die dem Spiel der Phantasie unterliegen, so daß er selbst sein Vergnügen daran hat. In dem ethischen Stadium, bei dessen Auffassung Kierkegaard selbst sich nicht gleich bleibt, tritt statt der Möglichkeiten, statt der Phantasie, der volle Ernst hervor, der mit der Wirklichkeit gemacht werden muß, der Entschluß, die Wiederholung, die nicht in dem wechselnden Spiel besteht, sondern darin, daß man mit Treue auf das Frühere zurückkommt. In weiteren Schriften Kierkegaards wird der Begriff des einzelnen hervorgehoben, da die einzige Wirklich-

keit in der besondern ethischen Wirklichkeit des Individuums bestehe, da das Streben des einzelnen für irgend einen anderen Menschen gar keine Bedeutung habe. In dem religiösen Stadium, das für den Menschen etwas ganz Neues ist, setzt sich der Mensch in Verhältnis zu Gott, zu dem Absoluten, durch das notwendig ein Leiden entsteht, da das Absolute den ganzen Menschen verlangt, der sich losreißen muß von allem Relativen, von allen sonstigen Verhältnissen. Es wird hier ein „naturwidriges Leben“ gefordert. Ein Übergang von einem Stadium zu dem anderen, wie überhaupt jeder Übergang zu etwas Neuem, ist ein Sprung, den Kierkegaard der regelmäßigen kontinuierlichen Entwicklung, wie sie irrigerweise angenommen werde, entgegensetzt.

Gegen die bestehende Kirche, die ganz und gar vom Urchristentum abgefallen sei, kämpfte er in den letzten Jahren seines Lebens aufs heftigste, namentlich nachdem der Bischof Mynster von seinem Nachfolger Martensen als einer in „der heiligen Kette der Wahrheitszeugen“ bezeichnet worden war. Ein Zusammenhang zwischen der jetzigen Christenheit und dem ursprünglichen Christentum bestehe gar nicht: das Urchristentum habe vollständig mit dieser Welt gebrochen, während die jetzige Christenheit sich mit den weltlichen Verhältnissen auszusöhnen trachte. Das Christentum des Neuen Testaments existiere nicht mehr, hier heiße es: Entweder — oder.

Kierkegaard hat große Bedeutung für das geistige Leben Dänemarks, nicht minder Norwegens, auf dem kirchlichen wie auf dem literarischen Gebiete. An ihn schloß sich der schon oben erwähnte Rasmus Nielsen in seiner nachhegelschen Zeit an, in der er auch eifrig Naturwissenschaften trieb. Sein Hauptwerk: Grundideernes Logik, 2 Bde., 1864—1866, war die Veranlassung zu einem die Gemüter sehr aufregenden Streit zwischen den Monisten, d. h. Martensen und anderseits Bröchner und Georg Brandes, und den Dualisten, d. h. Nielsen und seinen Anhängern, die beides: Wissenschaft und Glauben gelten lassen wollten. Ferner veröffentlichte Nielsen außer einer Reihe Kursen „For Universitetsaaret“, wie Logik og Psychologie, Propädeutik og Logik, und vielen kleinen Schriften, Religionsphilosophie, Kopenh. 1869, und Natur og Aand (Natur und Geist), ebd. 1873. In Christiania, wo er als Gast an der Universität Vorlesungen hielt, erntete er durch diese großen Beifall und gab sie später heraus: Hindringer og Betingelser for det aandelige Liv i Nutiden (Hemmnisse und Bedingungen des geistigen Lebens der Gegenwart), 1868. Besonnene Kritik übte gegen ihn J. M. Monrad.

Der junghegelschen Schule gehörte im wesentlichen Hans Bröchner an (1820—1875, seit 1857 Prof. an der Universität in Kopenhagen), der durch die Schriften von Strauss bestimmt wurde. Dessen Glaubenslehre übersetzte er ins Dänische. Seine Ansicht über die Religion spricht sich im Gegensatz zu der Kierkegaards in dem Titel seiner Schrift aus: Om det Religiøse i dets Enhet med det Humane (Das religiöse in seiner Einheit mit dem Humanen), Kopenh. 1869. Sein bedeutendstes Werk ist: Bidrag til Opfattelsen af Philosophiens historiske Opvikling (Beiträge zur Auffassung der historischen Entwicklung der Philosophie), ebd. 1869; auch gab er einen Grundriß der Geschichte der Philosophie heraus (Philosophiens Historie i Grundr.), 2 Bde., Kopenh. 1873—1874).

In den letzten Jahrzehnten haben sich Einflüsse von Frankreich und England namentlich von Spencer, sowie von neueren deutschen Philosophen geltend gemacht. Man bemerkt dies deutlich bei dem bekannten Ästhetiker Georg Morris Cohen Brandes (geb. 1842), der auch vieles in deutscher Sprache geschrieben hat, in seiner Schrift: Aesthetiske Studier, 2. Aufl. 1888, in seiner Übersetzung Stuart Mills u. a. Entschiedene Zuneigung hat er zu Nietzsche, indem er sich als freier

Individualist zeigt. Von deutscher Philosophie, besonders der kantischen und lotzeschen, aber auch von englischer war abhängig Sophus Heegaard (1835—1884, seit 1875 Prof. zu Kopenhagen), der religiöse Fragen von der Wissenschaft ausschloß: *Om intolerance*, Kopenh. 1878; *Om Opdragelse*, ebd. 1880, 3. Opl. 1882 bis 1886. Den Einfluß Kants zeigt mehrfach Kristian Kroman (geb. 1846, seit 1884 Prof. d. Philos. in Kopenhagen), *Den exakte Videnskabs Indlæg i Problemet om Sjælens Eksistens*, 1877, *Vor Naturerkjendelse*, 1882 (deutsch: *Unsere Naturerkenntnis*, 1883); *Tænke- og Sjælelære*, 1882, 3. Aufl. 1899 (deutsch von Bendixen: *Kurzgefaßte Logik und Psychologie*, Lpz. 1890); *Grundtræk af Sjælelæren*, 1889, 2. Aufl. 1894; *Ethik I. D. allgemeine Ethik*, deutsch v. Bendixen, Lpz. 1905. Nach Kroman gibt es zwei Arten von Wissenschaften, die formalen (Logik, Mathematik, Mechanik) und die realen (Naturwissenschaft etc.). Die ersteren, in gewisser Weise apriorisch, haben es mit selbstgeschaffenen Objekten zu tun und geben uns Gewißheit, die letzteren finden Objekte vor, sind empirisch und bieten nur Wahrscheinlichkeit. Die Voraussetzung, die im Kausalgesetze liegt: Jedem bestimmten Vorher entspricht ein bestimmtes Nachher, ist nicht der Erfahrung entnommen, ist auch keine unmittelbare Tatsache für das denkende Bewußtsein, sondern entsteht aus dem Selbsterhaltungstrieb, indem es für die Selbsterhaltung des Menschen notwendig ist, die Welt, mit der er stets kämpft, zu verstehen, hierfür aber als die einzige Bedingung die des gleichmäßigen Verhaltens der Dinge nach dieser Voraussetzung gelten kann. In seinem Vortrage: *Über Wesen und Bedeutung der Philosophie*, Vierteljahrsh. f. wissensch. Ph. IX, S. 1—32, trennt er scharf die Philosophie als Wissenschaft, die jeder annehmen müsse, von der Lebensanschauung, die persönlicher Wahl unterliege. In der Psychologie, die sich auf Selbstbeobachtung gründet, spricht sich Kroman entschieden dagegen aus, daß man im seelischen Leben nur Vorgänge habe, ohne eine zugrunde liegende Einheit, ohne ein dahinterliegendes Etwas anzunehmen, das Zustände habe und Tätigkeiten ausübe, sowie gegen den spinozistischen Parallelismus der seelischen und körperlichen Erscheinungen. Zwei Seiten, die nicht in Wechselwirkung miteinander ständen, könnten nichts voneinander wissen. Im ganzen huldigt Kroman der Assoziationspsychologie.

Auf ethischem und psychologischem Gebiet sowie auf dem der Geschichte der Philosophie hat mit entschiedenem Erfolg gearbeitet Harald Höffding (geb. 1843, seit 1883 Prof. d. Philos. in Kopenhagen), der in seinen Ansichten von deutscher wie von englischer Seite beeinflusst ist, in der Fassung des Kausalgesetzes namentlich Einwirkung Kants zeigt. In seiner Schrift: *Om Grundlaget for den humane Ethik*, Kopenh. 1876, deutsch 1880, versuchte er eine rein psychologisch-historische Fundamentierung der Ethik. Seine *Psychologien i Omrids paa Grundlag af Erfaring*, 1882, 4. Aufl. 1898, deutsch von Bendixen, Leipz. 1887, 3. Aufl. 1901, eins der brauchbarsten Lehrbücher für diese Disziplin, nimmt den empirischen Standpunkt ein gegenüber dem metaphysischen, schließt so den Materialismus wie den Spiritualismus aus, indem sie bei der Darstellung Physiologie und experimentelle Psychologie ausgiebig benutzt und versucht, „das vereinende Princip zum leitenden Gesichtspunkt zu machen und zu zeigen, wie sowohl die Gesetze der Association als die der Empfindungen auf dieses Princip zurückzuführen“ seien, ohne also aus den Assoziationen alle geistigen Prozesse abzuleiten. Was das Verhältnis von Leib und Seele betrifft, so huldigt er der „Identitätshypothese“. Die Selbstbeobachtung ist Hauptquelle für die Psychologie, wobei auch eine von früheren Geschlechtern ererbte Veranlagung mit beachtet wird. Empfindung und Bewegung sind zwei Seiten an einem uns Unbekannten. Das Bewußtsein ist eine zusammenfassende Tätigkeit. Es folgte weiter von ihm:

Etik, de etiske Principer og deres Anvend. paa de vigtigste Livsforhold, 1887, 2. Aufl. 1897, deutsche Übersetzung von Bendixen, Lpz. 1888, 2. Aufl. 1901, in der Höffding, in bestimmter Opposition zu theologischer Ethik, zuerst die Voraussetzungen der Ethik gibt, dann die individuelle und zuletzt die soziale Ethik darstellt, letzterer den größten Raum widmend und den Schwerpunkt in sie legend. Als Grundlage der ethischen Wertschätzung sieht er die universelle und uninteressierte Sympathie an und als Maßstab die allgemeine Wohlfahrt, wobei er aber doch das Prinzip des persönlichen Wertes auch mit hereinzieht. Es müsse in dem Triebe und Gefühle im Menschen eine gewisse Anlage für das Wohlfahrtsprinzip vorhanden sein; denn bewiesen könne dasselbe nicht werden. So ist das Ethische nach Höffding das Resultat einer langen Entwicklung, ohne daß er doch mit Spencer übereinstimmt. — Von sonstigen Arbeiten Höffdings seien noch erwähnt: Formal. Logik, 1884, 2. Aufl. 1888, Psychologische Undersøgelser, 1889, wovon ins Deutsche übersetzt ist die Abhandlung über Wiedererkennen, Association und psychische Activität, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., 13, 1889, S. 420—458, 14, 1890, S. 27—54, 167—205, 293—316. Ethische Principienlehren, in Züricher Reden, Bern 1896, seine kürzeren, zum Teil in diesem Grundriß noch nicht erwähnten philosophie-geschichtlichen Untersuchungen über die stoische Bestimmung der Willensfreiheit, 1870, über die Philosophie in Deutschland nach Hegel, 1872, über englische Philosophie unserer Zeit (s. ob. S. 444), Spinozas Leben und Lehre, 1877, Charles Darwin, 1889, S. Kierkegaard (s. ob.), und seine Geschichte der neueren Philosophie, 2 Bde., 1894 f., ins Deutsche übersetzt von Bendixen, 2 Bde., Lpz. 1895 f., in der er besonderes Gewicht auf den persönlichen Faktor, auf das Verhältnis zur Erfahrungswissenschaft und die kulturhistorische Bedeutung der philosophischen Systeme legt, zugleich aber bestrebt ist, mehr die Problemstellung als die Problemlösung zu geben. Als Ergänzung hierzu sind seine Vorlesungen über „Moderne Philosophen“ deutsch v. F. Bendixen, Lpz. 1905, hinzugekommen. Er unterscheidet hier drei Richtungen: 1) die systematische, welcher Männer angehören, die eine zusammenhängende Weltanschauung entwickeln wollen, Wundt, Bradley, Ardigò, Fouillée; 2) die erkenntnistheoretisch-biologische, von der das Denkleben selbst als eine spezielle Art des Lebens betrachtet wird, Naturforscher wie Maxwell, Hertz, Mach, Ostwald — Avenarius; 3) die Wertungsphilosophie, in der es verschiedene Richtungen gibt: Guyau, Nietzsche — Eucken — James.

Auf dem Gebiete der Psychologie haben ferner gearbeitet Carl Lange, Professor der Medizin in Kopenhagen, Om Sindsbevægelse, 1885, deutsch: Über Gemütsbewegungen, Lpz. 1887, der die psychischen Phänomene aus physiologischen Bedingungen erklärt, Alfred Lehmann, der namentlich auf psychologisch-physiologischem Gebiet gearbeitet hat, auch die psychischen Vorgänge mehr und mehr auf materielle zurückführt, Om Farverners elementære Æstetik, 1884, Om Genkendelse 1888 (in d. Philos. Studien V) u. a., F. Halberg, F. Feilberg, Om sjoeldig Ringhed, 1899, 1900.

Von weiteren dänischen Philosophen sind u. a. noch zu nennen: C. N. Starcke, der ein Werk über Feuerbach (s. ob. S. 172), ferner Etikens teoretiske Grundlag, Kopenhagen 1889 — worin er den Ursprung des Gewissens untersucht —, und Die primitive Familie, Lpz. 1888, geschrieben hat, Claudius Wilkens, Ueber das Erkenntnisproblem, 1875, Samfundslegemets Grundlove (Grundgesetze der menschlichen Gesellschaft, die gesammte Sociologie), 1881, Aesthetik 1888, die erste systematische Behandlung dieser Disziplin in Dänemark, in der er sich bei der Definition an Kant im ganzen anschließt, aber bei der Betrachtung der

objektiven Seite des Schönen dafür eintritt, daß wir in der schönen Form einen wertvollen Inhalt haben müssen.

In Norwegen, das schon wegen der Sprache auf dem Gebiete der Wissenschaften vielfach in Zusammenhang mit Dänemark stand und noch steht, lehrte bald, nachdem in Christiania 1811 eine Universität gegründet war, Philosophie Niels Treschow, der, 1751 in Drammen (Norwegen) geboren, längere Zeit Rektor in Helsingör und in Christiania war, dann von 1800 an Professor der Philosophie in Kopenhagen, wo er als Lehrer eine einflußreiche Wirksamkeit entfaltete, später Professor in Christiania, wo er 1833 starb. Er war ein geistreicher und fruchtbarer Schriftsteller. Von seinen Werken sind die bedeutendsten: *Forelæsninger over den Kantiske Philosophie*, Kopenh. 1798, ins Deutsche übers., 2 Bde., Kopenh. u. Lpz. 1798, 1799; *Elementer til Historiens Philosophie*, 2 Bde., Kopenh. 1811; *Moral for Folk og Stat*, 2 Bde., Kopenh. 1811; *Om den menneskelige Natur i Almindelighed, især dens aandelige Side*, ebd. 1812; *Almindelig Logik*, ebd. 1813; *Om den filosofiske Saedelaeres første Grunde*, Christ. 1825; *Christendommens Aand eller den evangeliske Laere*, ebd. 1828; *Om Gud, Idee og Sandseverdenen — Et filosofisk Testament*, 3 Bde., ebd. 1831—1832.

In seinen Vorlesungen über die kantische Philosophie stimmte er namentlich in der Ethik Kant bei, weniger in der Dialektik, wo er mehrfach den alten rationalistischen Standpunkt einnahm. Später steht er den nachkantischen Idealisten nahe in dem Bedürfnis, alles Wirkliche und Mögliche aus einem einzigen Prinzip abzuleiten, und in der Neigung, dieses Prinzip als ein rationelles zu bestimmen, wenn er sich auch von romantischen Phantastereien fern hielt. So kam er dazu, eine Identitätshypothese aufzustellen: Geist und Körper sind nur verschiedene Seiten eines und desselben, etwas anderes für den äußeren und etwas anderes für den inneren Sinn; eine Wechselwirkung zwischen Äußerem und Innerem, zwischen Empfindung und Bewegung kann nicht stattfinden. Jedes Einzelwesen ist eine endliche eingeschränkte Erscheinung des Unendlichen und Einen. Wegen der Vervollkommnung, die man in der Erfahrungswelt bemerkt, muß man ihr das Vollkommene als Ursprung und Endziel anweisen. Dies ist das Sein in letzter Instanz. Denn das Vollkommene ist an sich nur Eins, ja das einzig Eine. Jedes Einzelwesen nimmt an dieser Idealeinheit teil, insofern jedem Dinge als Wesen seine Idee zukommt, und alle Ideen durch ein gemeinsames Band umschlungen werden. Die Idee erscheint also als das Grundwesen der Einzeldinge, wie sie erkennbar und theoretisch die Bedingung der Wahrheit ist. — Wie für die Geschichte, so auch für die Natur nimmt Treschow eine kontinuierliche Entwicklung an, auch die Menschen haben zu ihren Ahnen Tiere. Die Entwicklung jedes Individuums ist analog der des Geschlechts. Schließlich gipfelt das ganze System Treschows in einer religiösen Weltanschauung, wie er sich überhaupt auf religiöse Erörterungen gern einließ. — S. Treschows Autobiographie in der Schrift: *Om Gud etc.*

Eine lange Wirksamkeit als Lehrer und ziemlich ausgedehnte Tätigkeit als Schriftsteller hat ausgeübt Markus Jac. Monrad, geb. 1816 zu Nøtterö, seit 1845 Lektor und seit 1851 Professor der Philosophie in Christiania, gest. 1897 in Christiania, der die hegelsche Philosophie noch bis zu seinem Tode vertrat. Seine vorzüglichsten Schriften sind: *Philosophisk Propädeutik*, Christ. 1849, 4. Aufl. 1882; *Psychologie*, ebd. 1850, 5. Aufl. 1892; *Ethik*, ebd. 1851, 4. Aufl. 1885; *Tolv Forelæsninger om det Skjønne*, ebd. 1859, 2. Aufl. 1873; *Tankeretninger i den nyere Tid*, ebd. 1874, 2. Aufl. 1883, in deutscher Übersetzung: *Denkrichtungen*

der neueren Zeit, Bonn 1879; Udsigt over den høiere Logik, Christ. 1881; Kunstretninger, Christ. 1883; Religion, Religioner og Christendom, ebd. 1885; Aesthetik, 2 Bde., ebd. 1889—1890; Tro og Viden, ebd. 1892; Christendommens Mysterier fra Fornuftens Standpunkt. En Studie, Christ. 1895, deutsch: Die Mysterien des Christenthums vom Gesichtspunkte der Vernunft betrachtet, Lpz. 1896. Den menneskelige Viljefrihed og det Onde, Christ. 1897, deutsch: D. menschl. Willensfreiheit und das Böse, übersetzt von O. v. Harling, Lpz. 1898. Nach Monrad ist das Wirkliche die Idee, das Wesen der Begriff. Gerade das tiefste Mysterium des Seins ist es, daß es in seinem innersten Grunde Denken ist. Die Idee hat ihre Offenbarung in der Natur und im Leben, in der Welt des Geschehens und Erscheinens. Ihre höchste irdische Form erblicken wir im Menschen. Durch den Begriff der Persönlichkeit, den Monrad bevorzugt, bahnt er sich den Weg vom Endlichen zum Absoluten. Die erste Offenbarung, die vollkommenste Äußerung der Realität der Idee in unserem Geiste ist der Glaube, der Glaube an eine Persönlichkeit, an Gott. Auch Monrad beschäftigt sich gern mit religiösen Problemen und bezeichnet seinen Standpunkt selbst als einen mystisch-pantheistischen. Das Wesen der menschlichen Vernunft ist, sich durch die göttliche Vernunft, von der sie einen Keim in sich hat, ergreifen zu lassen und so das an sich Vernünftige zu ergründen. Die menschliche Vernunft hat daran zu arbeiten, sich einige von den tiefsten mystischen Lehren des Christentums anzueignen. — Auf Grund des Gedankens, daß das Leben in steter Überwindung und Versöhnung der Gegensätze bestehe, bekämpft er die vermittelungslose Trennung zwischen Glauben und Wissen und sucht eine Ausgleichung im kirchlichen Sinne durch die Annahme zu gewinnen, der Glaube antizipiere das unendliche Ziel, welchem die stets im Werden begriffene, niemals vollendete Wissenschaft zustrebe. Auch den Positivismus erkennt er als zu Recht bestehend an, aber bloß als ein notwendiges Moment in der Entwicklung der Idee, dem nur eine vorübergehende Bedeutung beigelegt werden darf. Er muß sich wieder in die Idee, in der er seinen Ursprung hat, aufheben. Der Positivismus in jeglicher Gestalt ist nur das Moment der Selbstvergessenheit der Idee. Das Denken sucht sich dem unmittelbar Daseienden, der besonderen Tatsache anzuschließen, ohne auf die tiefste Quelle derselben oder seiner selbst zurückzugehen. Es muß aber dieser status exinanitionis der Idee ihr in sich bestimmtes Ziel und Maß haben. Wie lange freilich die positive Periode dauern wird, kann man nicht berechnen. — S. über M. J. Mourly Vold, M. J. M. som Filosof. En Mindetale, Krist. 1898. Es wird hier eine Reihe von Merkmalen aufgezeigt, wodurch sich die Lehre M.s von der Hegels selbst unterscheidet.

Hegelianer war auch G. V. Lyng (Professor in Christiania, gest. 1884), der außer Schriften über die ionische Naturphilosophie, über Ammonius Sakkas u. a. (s. Grundr. I), eine über Schelling und ein System der logischen Prinzipien veröffentlicht hat. Grundtänkernes System, En udførlig Fremstilling af Logiken; 3 Bde., Christ. 1886—1887; der 3. Bd. nach dem Tode des Verf.s von A. Löchen herausgegeben. Lyng stellt hier die Logik im hegelschen Geiste dar, aber mit besonderer Hervorhebung der den Kategorien entsprechenden Weltauffassungen und mit zum Teil geistreicher Anwendung auf eine Menge konkreter, vielfach ganz moderner Probleme. Die ganze Wirklichkeit, alles Sein und Geschehen ist Selbstbestimmung oder, wie man es auch ausdrücken kann, Selbstentwicklung. J. Mourly Vold (seit 1890 Professor der Philosophie in Christiania) faßt die kritische Erkenntnistheorie als die philosophische Grundwissenschaft auf; von dieser werde man unter allseitiger Berücksichtigung des Gegebenen zu einer idealen Weltauffassung geführt. Er hat unter andern geschrieben: Albr. Krauses Darstell.

d. kantischen Raumtheorie, s. Grundr. III, S. 309; Spinozas Erkendelsestheori, s. Grundr. III, S. 124; Verdensbetragtning, Sokrates og Fantasie. Tre Foredrag for den filosofiske Doktorgrad, Christ. 1889; Filosofiens Forhold till de andre Videnskaber. En Tiltraedelsesforelaesning, 1890. Einige Experimente über Gesichtsbilder im Traum, Ztschr. f. Psychol. usw., 1896. Über Hallucinationen, vorzügl. Gesichtshallucinationen, Zeitschr. f. Psychiatrie, 1900. Von weiteren auf dem Gebiete der Philosophie arbeitenden Gelehrten sind u. a. zu nennen: E. F. B. Horn (gest. 1899), Mennesket og Moralen, Christ. 1877. Om Personlighedsbegrebets rette Omfang, Christ. 1881; Om Muligheden af en systematisk Ethik paa positivistisk Grundlag, Christ. 1886; Guds Styrelse og Menneskets Frihed, Christ. og Kbh. 1890. A. Löchen (seit 1900 Prof. der Philosophie in Christiania), Om J. Stuart Mills Logik, Christ. u. Kopenh. 1885; Spørgsmaal vedrørende de afasiske Sygdomme, Christ. 1888; G. Fasting, Til Belysning af Pietismen, Christ. 1882; Fromheden og Endeligheden, Christ. 1883. G. Kent (gest. 1892), Det absolute Gudsbegreb, En religionsphilosophisk Udvikling, Christ. 1886; über Hegel s. ob. S. 50. A. Wildhagen, En Fremstilling af vor Tids Determinisme, Christ. 1887. Olaf Ellefsen, Om Moralens Oprindelse, Christ. 1893. H. C. Hansen (gest. 1900), Moral, Religion og Videnskab, Kopenh. 1890; Rummet og Sjælen, Kbh. 1895; Om Begrebet Frihed, Christ. 1896. G. Halvorsen, Grunddrag af Metafysik, Naturfilosofi og Aands Filos., Christ. 1891. Anathon Aall (Privatdoz. in Halle, s. auch ob. S. 381), Der Logos. Geschichte sein. Entwickel. in der griechisch. Philos. u. d. christl. Litteratur, 2 Bde., Leipz. 1896—1899. Kr. Birch Reichenwald Aars, D. Autonomie der Moral mit besond. Berücksichtigung. Imm. Kants, Hamb.—Lpz. 1896; Zur psychologischen Analyse der Welt; Analyse de l'idée de la morale (Schrift. d. Wissensch. Gesellsch. zu Christ.) 1899, der sich auch mit physiologischer Psychologie beschäftigt hat. Ragnar Vogt, Üb. Ablenkbarkeit u. Gewöhnungsfähigkeit, in: Kraepelin, Psych. Arbeiten, III, 1899. Philosophische Ideen wirkten auch bei H. Ibsen, namentlich in seinem Drama: Kaiser u. Galiläer, in welchem die ganze Menschheit Gegenstand der Dichtung ist. S. R. Gokolowsky, Ein neuer tragischer Held. Ein Beitrag zur Kenntniss der Weltanschauung H. Ibsens, Ztschr. f. Ph., 123, 1904, S. 47—62.

Philosophie in den Niederlanden.

§ 79. In den Niederlanden haben im ganzen die großen Traditionen von Descartes, Spinoza, Geulincx wenig gewirkt. Ende des 18. und Anfang des vorigen Jahrhunderts herrschte daselbst ein populäres Philosophieren, das meist praktische Ziele verfolgte und sich an die Alten anschloß. Hier sind vor anderen zu nennen Hemsterhuys, Wytttenbach, van Heusde. Mehrfach hatte dann die deutsche Philosophie Einfluß, namentlich die kritische, weniger die eigentlich spekulative. Von den sechziger Jahren an erwachte das Studium und die Verehrung Spinozas, vorzüglich durch van Vloten gepflegt. Der bedeutendste holländische Philosoph des vorigen Jahrhunderts war Opzoomer,

der einem freilich nicht folgerichtig ausgebildeten Empirismus huldigte, alle eigentliche Spekulation verwarf und die Philosophie mehr in den Dienst der Praxis stellte. Von den jetzt lebenden Philosophen sind van der Wyck und Bolland besonders hervorzuheben. Am meisten regten in den letzten Jahrzehnten die religiösen Probleme zum philosophischen Denken an; auch auf dem Gebiete der Religionsgeschichte ist manches geleistet worden.

Über die Philosophie in den Niederlanden handeln T. Roorda, in *Zeitschr. für Philos. u. philos. Krit.* 10, 1843; Land in Mind, 1878; G. von Antal, *Die holländische Philosophie im neunzehnt. Jahrh.*, Utr. 1888 (hier vielfach benutzt). S. auch C. B. Spruyt, *D. Gesch. der Philos. in Holland in den letzten zehn Jahren*, A. f. G. d. Ph., II, S. 122—140, III, S. 495—510. F. P. N. Land, *De Wijsbegeerte in de Nederlanden*, 's Gravenh. 1899, Übersetzung einer für die *Series of Books of Philos. in its national development* verfaßten, aber dort nicht erschienenen Arbeit. Van der Wyck, *Kant in Holland*, *Kantstud.* VIII, 1. u. 2. Art. Derselbe hat für den Grundriß wertvolle Mitteilungen über die neueste Philosophie in den Niederlanden zur Verfügung gestellt.

Franz Hemsterhuys, Sohn des berühmten Philologen, geb. 1721 in Franeker, einem Städtchen Frieslands, studierte in Leiden, wo er die Philologen Valckenaer und Ruhnken kennen lernte, und trat dann bald in den Staatsdienst, der ihm aber Zeit ließ, sich eingehender mit den Wissenschaften zu beschäftigen; er starb im Haag 1790. In freundschaftlichen Beziehungen stand er mit der philosophisch und namentlich religiös äußerst angeregten Fürstin Adelh. Amalie Galizin, die in Münster in ihrem Kreise bekannte Dichter und Gelehrte versammelte. So wurde Hemsterhuys auch mit Goethe, Frdr. Hnr. Jacobi u. a. bekannt. Letzterer nahm von den Gedanken Hemsterhuysens manches auf. Von seinen Schriften, die er in der Form von Dialogen und Briefen, und zwar in französischer Sprache herausgab, sind die bedeutendsten: *Sophyle ou de la philosophie*, Par. 1778, *Aristée ou de la divinité*, Par. 1779, *Alexis ou de l'âge d'or*, Paris 1787, deutsch von Frdr. Hnr. Jacobi, Riga 1787, *Simon ou des facultés de l'âme*, Par. 1790, *Lettre sur la sculpture*, Amstrd. 1769, *Lettre sur les désirs*, Paris 1770, von Herder sehr geschätzt, der überhaupt Hemsterhuys als Philosophen sehr hoch stellte, *Lettre sur l'homme et ses rapports*, Par. 1772, *Lettre de Dioclès à Diotime* (Fürstin Galizin) *sur l'athéisme*, Par. 1787, deutsch übersetzt in den *Werken Jacobis*. *Oeuvres philosophiques de Fr. H.*, herausgeg. von Jansen, Par. 1792, 2. Aufl. 1869, deutsch 3 Bde., Lpz. 1782—1797, neue vollständigere Ausgabe der Werke von Meyboom, 3 Bde., Leeuward. 1846—1850. — Wenn auch Hemsterhuys wesentlich auf den Alten, auf Platon und Sokrates fußt, so nimmt er doch in eklektischer Art manches von Neuern, so von Locke, Shaftesbury, Leibniz u. a., in seine Gedanken auf, die er nicht systematisch entwickelte. Er kämpfte mit Entschiedenheit gegen den Materialismus, der jene Zeit zum Teil beherrschte; nach ihm können wir auch solches, das nicht Materie ist, auffassen. Nur die Art und Weise, wie die Dinge auf uns wirken, kennen wir, nicht die Dinge selbst. Von Gott haben wir eine Art uns innewohnender Überzeugung. Das Schöne erklärte H. als das, was in kürzester Zeit die größte Menge von Vorstellungen erzeuge, eine Definition, die bei Goethe u. a. Anerkennung fand.

Über H. s. J. Neeb, *Ueb. H. u. d. Geist seiner Schriften*, Mainz 1814, auch in seinen *Vermischt. Schriften*. P. H. Tydeman, *Proeve eener Lofrede op Fr. H.*

Leiden 1834. L. S. P. Meyboom, *Commentatio theologico-philosophica de Fr. H. meritis in philosophiae loco de deo hominisque cum deo coniunctione explicando*, Groningae 1840; s. auch dessen Ausgabe der *Philosoph. W. W. H.s*, III. Emil Gruiker, François H., *sa vie et ses oeuvres*, Par. 1866. S. A. J. Ruever Groneman, Fr. H., *de Nederlandsche wijsgeer*, Utr. 1867. Eug. Meyer, *D. Philosoph Fr. H.*, Breslau 1893

Daniel Wytenbach, dessen Bedeutung hauptsächlich auf dem Gebiet der klassischen Philologie liegt, war 1746 in Bern geboren, wurde 1771 Professor am Remonstrantengymnasium in Amsterdam und 1799 Professor der Beredsamkeit und der schönen Wissenschaften in Leiden und starb 1820 in Oegsgeest. Seine philosophischen Arbeiten schließen sich vielfach an die Alten an, zeigen aber den bedeutenden Einfluß der Leibniz-Wolffschen Lehren. Er schrieb u. a. *Praecepta philosophiae logicae*, Amstrd. 1782, neue Ausg. von Eberhard, Halle 1794, und Maass, ebd. 1821; *Disputatio de unitate dei*, 1780, worin er sich gegen Kants „Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration vom Dasein Gottes“ wendet. Am bekanntesten in philosophischer Beziehung ist er durch seine sehr heftig ausfallende Polemik gegen den Kantianer P. van Hemert geworden, s. Grundr. III, S. 387 f., und die daselbst zitierte Schrift von Prantl. M. Heinze, *Allg. D. Biogr.*

Für Kenntnis und Würdigung Platons hat literarisch besonders gewirkt Phil. Wilh. van Heusde, geb. 1778 in Rotterdam, gest. 1839, lange Zeit Professor der Beredsamkeit in Utrecht, von dessen Schriften außer den Grundr. I zitierten noch zu erwähnen sind: *De Sokratische school*, 4 Bde., Leiden 1834—1839, 3. Aufl. 1860, Bd. 1—3 auch ins Deutsche übersetzt; *Brieven over den aard en de strekking van het hooger onderwijs*, Utr. 1829, 4. Aufl. 1857, auch deutsch, und *Brieven over het beoefenen der wijsbegeerte, insonderheid in ons vaderland en in onze tijden*, Utr. 1837. Er verlangte für die Philosophie guten gesunden Verstand und Prinzipien, die nicht gegen die Theologie verstießen, und meinte, für den holländischen Charakter seien am passendsten die Klassiker, namentlich Platon, so daß die neueren Spekulationen, die nur zu Ungereimtheiten führten, keinen Boden in Holland finden könnten. So regte er auch besonders zum Studium der klassischen Philosophie in Holland an; es entstanden Werke wie die *Prosopographia Platonis* von Groen van Prinsterer u. a. — Entschiedener Gegner von Heusde, namentlich auch von dessen philosophischen Sprachforschungen, war Jac. Nieuwenhuys (1777—1857), der in seinen *Elementa metaphysices historice et criticae adumbrata*, 1. Th., Leiden 1833, sich als Anhänger von Hermes zeigte, sich später aber mehr an Krause hielt.

Die kantische Philosophie hatte zeitig Boden in Holland gefunden, indem namentlich Paul van Hemert (s. über ihn weiter unt. H. Y. Groenewegen) und J. Kinker bemüht waren, ihre Landsleute mit ihr bekannt zu machen, s. Grundr. III, 387 f. Der letztere, geb. 1764, gest. 1845, wollte später lieber der kritischen als der kantischen Philosophie angehören, neigte sich aber in Wahrheit einer wenn auch etwas unklaren Identitätsphilosophie zu. Nachdem er den namentlich in französischer Übersetzung einflußreichen Versuch einer Erläuterung der Kritik der reinen Vernunft, ferner *Brieven over het natuurrecht* u. a. geschrieben hatte, wurde nach seinem Tode noch veröffentlicht: *Le dualisme de la raison humaine*, 2 Bde., 1850, 1852, worin er die Notwendigkeit der Anwendung von Kategorien auf die Erscheinung des inneren Sinnes dartun will. Vgl. die *Monographie* von van der Wyck: Joh. Kinker, 2. Aufl., Groning. 1864. Als mehr oder minder Anhänger Kants sind noch zu nennen: Le Roy, der den christlichen Glauben für vereinbar mit der kantischen Philosophie hält, und J. A. Bakker, der eine Schrift über die deutsche Philosophie seit den letzten 50 Jahren 1835 erscheinen

ließ. Zu erwähnen ist hier auch Joh. Friedr. Ludw. Schröder (1779—1845), Deutscher von Geburt, der in Halle die kantische Philosophie kennen gelernt hatte, seit 1816 Professor der Mathematik und Physik, zuletzt auch der Philosophie in Utrecht. Zuerst der kantischen Lehre zugetan, neigt er sich in der Erkenntnistheorie später mehr zu Schleiermacher und kommt dazu, logische und materielle Grundwahrheiten aufzustellen, indem das, was unmittelbare Aussage des menschlichen Bewußtseins ist, als Grundwahrheit angesehen werden soll. Von seinen Schriften sind zu erwähnen: *Oratio de nostra cognitione animi comparata cum cognitione rerum corporearum*, 1824 gehalten, in den Annalen der Utrechter Akademie; *Proeve over de waarheid der menschelijke kennis*.

In neuerer Zeit hat sich die Aufmerksamkeit wie anderwärts, so auch in den Niederlanden, Kant wieder, freilich nur in geringerem Maße, zugewandt. Zu nennen ist hier: Dr. Burger, *Kants wijsbegeerte*, s' Hage 1841 (der auch eine kleine Schrift: *Lockes bewijs vor het bestaan van God*, Amsterd. 1872, veröffentlicht hat), ferner M. H. du Marchie van Voorthuysen, s. Grundr. III, 309, der neuere deutsche Kantliteratur eingehend berücksichtigt und Kant scharf kritisiert, indem er schließlich zu dem Ergebnis gelangt, Kants Verdienst bestehe besonders darin, deutlicher, als es früher geschehen, dargelegt zu haben, wie schwierig eine befriedigende Erkenntnislehre sei. S. über ihn namentlich van der Wyck, *Kantstud.* III, 1899, S. 403—416. Zu einem Neukantianismus, auch meistens in religions-philosophischer Beziehung, bekennt sich H. Y. Groenewegen (Prof. d. Theologie in Leiden): Paulus van Hemert als *godgeleerde* en als *wijsgeer*, Amsterdam 1889, *Twee Fragen uit de Wijsbegeerte van den Godsdienst* (Bibliotheek van Moderne Theologie) 1891, *De nieuwere Wijsbegeerte van den Godsdienst* (Theol. Tydschrift), *De Theologie en Hare Wijsbegeerte*, Amsterd. 1904, und sonstigen Aufsätzen in *Gids* usw. Auf ethischem Gebiet sind von ihm folgende Arbeiten zu nennen: *Het onderwys in de Zedekunde* van Prof. Abr. Kuenen, Amsterd. 1893, *De Theorie van de Plichtbeseft in de nieuwere Ethiek*, Utrecht 1898, *Wysegerige en Christelijke Zedeleer*, in: *Theol. Tydschrift*. — Einige Vertreter fand auch die hegelsche Philosophie in Holland, zu deren Verbreitung sogar eine Zeitschrift gegründet wurde, die freilich nur sehr kurze Zeit bestand. Es sind hier zu nennen Kiehl, van Ghert, Bakkerdorff. In den letzten Jahren ist die hegelsche Lehre wieder lebendig geworden durch Bolland, s. unten S. 621.

Den Empirismus führte in das Philosophieren ein Cornelis William Opzoomer, der bedeutendste holländische Philosoph in der neueren Zeit. Geb. 20. Sept. 1821 zu Rotterdam, studierte er in Leiden und wurde, schon 1846 Professor der Philosophie zu Utrecht, wegen seiner freien religiösen Ansichten vielfach von kirchlich Gesinnten angefeindet. 1861 wurde er Präsident der Königlichen Akademie der Wissenschaften und starb 23. Aug. 1892 in Osterbeck. Er besaß vielseitigste Bildung, namentlich leistete er auch als Jurist schriftstellerisch Bedeutendes. Von seinen geistreichen, meist kürzeren philosophischen Schriften sind hier zu erwähnen: *De weg der wetenschap*. Een Handboek der Logica, Leiden en Amsterd.; übers. ins Deutsche von G. Schwindt, Utr. 1852. Gänzlich umgearbeitet unter dem Titel: *Het wezen der kennis*. Een Leerboek der Logica, Amsterd. 1863, neue Aufl. 1867; *De philosophica natura*, Rede, Utr. 1852; *Wetenschap en wijsbegeerte*, Amsterd. 1857; *De waarheid en hare kenbronnen*, Amsterd. 1859; *De Godsdienst*, ebd. 1864, deutsch von Mook, Elberf. 1868; *Goethes Godsdienst*, Amsterd. 1868; gesammelte kleinere Schriften unter dem Titel: *Losse Bladen*, 3 Bde., Haag 1886, 1887. In seinen philosophischen Ansichten neigte Opzoomer zuerst Krause zu, dann vertrat er einen dem Positivismus in manchen Stücken verwandten, anderseits sich sehr von diesem entfernenden, nicht ganz

konsequent durchgeführten Empirismus. Jedenfalls kann er als Befreier der Philosophie aus den Banden der klassischen Philologie und der Theologie gelten. Er will sich mit seinem philosophischen Denken in den Dienst der Praxis stellen und sieht von jeder zu einer Metaphysik führenden Spekulation, wie von jeder Metaphysik selbst, ab. In seiner Logik will er, daß die Methoden der Naturwissenschaften auch auf die Geisteswissenschaften angewandt werden. Das Gebiet des Glaubens schied er von dem des Wissens, indem jedes der beiden sein eigenes Recht habe, vollständig. Neben der sinnlichen Wahrnehmung, dem Gefühl von Lust und Unlust, dem Schönheitsgefühl sollten auch sittliches und religiöses Gefühl als zwei verschiedene Quellen für die Erkenntnis gelten, worin sich der idealistische Zug in Opzoomers Philosophieren zeigt. Mit dem Herzen glaube jeder tüchtige Mensch, daß Gott regiere, da im Grunde jeder gebildete Mensch davon überzeugt sei, daß in der Welt das Gute, Schöne, Vernünftige den Sieg erlangen müsse. Opzoomer nahm so in ganzen fünf Quellen der Erkenntnis an. Mehr als diese brauchten wir nicht, aber weniger genügten auch nicht zur Erklärung des geistigen Lebens. Vgl. van der Wyck, C. W. Opzoomer, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., 106, 1895, S. 1—19; s. auch dens., Prof. C. W. Opzoomer, Mannen van beteekenis, XIV, 1; J. H. Scholten, Het kritisch standpunt van C. W. Opzoomer beoordeeld, voorgedrag in d. Kon. Ak. van Wetensch., Amsterd. 1860. Neben eifrigen Anhängern, von denen van der Wyck, Koorders, Allard Pierson besonders zu nennen sind, hat Opzoomer auch manche Gegner gefunden, z. B. Spruyt, s. u., Doedes, s. u., van Vloten u. a.

Einer der bedeutenderen gegenwärtigen Philosophen Hollands ist der eben erwähnte B. H. C. K. van der Wyck (Prof. in Utrecht), der in seiner Zielkunde, 1. Bd., 1872, einen an Fechner erinnernden idealistischen Monismus lehrt, Identität des Körpers und der Seele des Menschen, aber in der Art, daß der Seele die Suprematie über den Stoff zukommt. Zwar soll man die Seele eine Funktion des Gehirns nennen dürfen, weil dies zu fruchtbaren Untersuchungen führen könne, aber nicht verleitet dürfe man dadurch werden, den Geist als ein Produkt des Körpers zu fassen, da vielmehr umgekehrt die Materie eine Modifikation der Seele genannt werden könne. Außerdem hat sich van der Wyck mit Erkenntnislehre beschäftigt, vgl. seine Schrift *De Oorsprong en de Grenzen der kennis*, Gron. 1863, s. auch eine Rede mit gleichem Titel, Utr. 1890; *De wijsbegeerte der ervaring verdedigt*, Gron. 1871; *Over het ontstaan en de beteekenis van wetenschap en wijsbegeerte*, Gron. 1890; *Noodlot en Vrijheid*, im 1. Heft der unt. erwähnten Zeitschr. *Onze Eeuw*; *Een pleidooi vor geestesleven* (Eucken), ebd. 1905.

Allard Pierson, geb. 1831 in Amsterdam, längere Zeit Prediger in Rotterdam, dann a. o. Prof. der Theologie in Heidelberg, seit 1877 Prof. der Kunstgeschichte in Amsterdam, gest. 1896, hat sich namentlich auf theologischem Gebiete als scharfer Kritiker bekannt gemacht. Hier ist er zu nennen wegen seiner Schrift: *Wijsgeerig onderzoek, Kritische Prolegomena van esthetiek*, Deventer 1882. Er sucht eine Verbindung seines darwinistischen Empirismus mit Spinoza und kritisiert von diesem Standpunkte aus die kantische Lehre. Erwähnt mag noch von ihm werden: *Schoonheidszin en levenswijsheid*, Arnh. 1868. Mit dem Kausalitätsproblem beschäftigt sich eingehend vom positivistischen Standpunkt aus J. l'Ange Huet, *De methode der positieve filosofie*, volgens A. Comte, Leid. 1866; *Nieuwe oplossing van een oud vraagstuk. De methode van het positivisme toegepast op het begrip van oorzaak en gevolg*, Leid. 1872. Wenn wir eine Bewegung der Gegenstände außer uns hervorbringen, so fühlen wir dies als unsere. Einen solchen Zusammenhang fühlen wir dann auch gleichsam sympathetisch, wenn ohne unser Zutun eine Veränderung außer uns vor sich geht. Und diese

sympathetische Empfindung von dem, was wir unmittelbar in uns selbst als den Zusammenhang zwischen unsern Taten und ihren Motiven empfinden, ist vornehmlich das, was Kausalnexus heißt.

Zu den bekanntesten Philosophen in Holland gehört Cornelius Bellaar Spruyt (Prof. in Amsterdam, gest. 1901), dessen einzige größere, während seines Lebens veröffentlichte Schrift ist: *Proeve van eene geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen* (gekrönte Preisschrift), Leid. 1879. Freunde von ihm haben aus seinen hinterlassenen Papieren veröffentlicht: *Leerboek der formale Logica*, Haarlem 1903, und *Geschiedenis der Wijsbegeerte*, ebd. 1904, welch' letzteres Werk eine Art Einleitung in die kantische Philosophie ist. S. dazu R. H. C. K. van der Wyck, *Een neederlandsche Geschiedenis der Wijsbegeerte*, Onze Eeuw, Jahrg. 1905, A. Braining, *Teylers Theol. Tydschr.*, 3. Jahrg. Er gilt für einen Verehrer Schopenhauers, wenigstens in der Erkenntnistheorie. In einer Rede: *Over de waarde en de onwaarde van het academisch onderwijs in de wijsbegeerte*, Amsterd. 1887, spricht er sich sehr skeptisch aus. Spruyt hat noch geschrieben: *Het Empiriocriticisme*, 1899. S. auch *Amorie van der Hoeven*, *Over Schopenhauer*. *Kantteekeningen op de bijdrage van Prof. C. B. Spruyt over Schopenhauers „Begripsverwarring op psychologisch gebied“*, Versl. en meded. d. K. Ak. v. wetensch., 1895. Über Spruyt s. B. H. C. K. van der Wyck, *Levensbericht van C. B. Spruyt*. Overdrukt uit het *Jaarboek der Koninkl. Ak. van Wetenschappen*, Amsterd. 1904. Mit dem Pessimismus, namentlich dem Schopenhauers, hat sich beschäftigt W. Scheffer, *Arth. Schopenhauer, De philosophie van het pessimisme*, Leid. 1870; *Het wijsgeerig pessimisme van den jongsten tyd*, Leid. 1875. S. auch Daniel Kiehl, *Natuurlijke historie van den Filistijn*. *Prolegomena tot de studie van A. Schopenhauer*. 1. bundel, s'Hage 1895. Wynandts Francken, *A. Schopenh. Een Levensbeeld*, 1905.

Ein ausgesprochener Verehrer Eds. von Hartmann war früher G. J. P. J. Bolland, ganz autodidaktisch gebildet, lange Zeit Lehrer an dem Gymnasium in Batavia, jetzt Professor in Leiden, von dem Schriften oben schon angeführt sind. In seinen Erstlingsarbeiten erklärte er von Hartmann für einen großen und alles umfassenden Systematiker und war der Ansicht, es sei von diesem der höchste Punkt in dem Entwicklungsgang des bisherigen spekulativen Denkens erreicht worden, und noch in seinem Buche über das Welträtsel klingt in der Abhandlung über „die Weltanschauung der Zukunft“ die ursprüngliche Bewunderung nach; zugleich aber macht sich dort in seinem deutsch geschriebenen Aufsatz über „die Lebenserscheinungen“ ein mehr agnostischer, obgleich mystisch gefärbter Zug geltend, und in seiner Antrittsrede über „Veränderung und Zeit“ (Welträts., S. 228—269) legte er in einer an hegelsche Dialektik erinnernden Weise die Verlegenheiten dar, in die sich der über das Geschehen nachsinnende Verstand hoffnungslos verwickeln soll. Es wird jedoch mit einem auf unentbehrliche Postulate des Denkens sich beziehenden „Credamus“ geschlossen. Ein mystischer Zug als Kehrseite scharfer Dialektik macht sich auch in seiner Schrift über „Anschauung und Denken“ bemerklich, in der an Geometrie und Phoronomie eine erweiterte zenonische Kritik geübt wird. Von E. v. Hartmann trennt sich Bolland u. a. jetzt durch die Weigerung, die Idee mit dem Logischen zu identifizieren. Nach den früher erwähnten Schriften hat Bolland noch veröffentlicht: *Eene Levensbeschouwing*, 1898, *Spinoza*, Rede, 1899, *Eenheid van Tegendeelen*, Amsterdam 1900. Neuerdings ist er geradezu fanatischer Verehrer Hegels geworden: *Alte Vernunft u. neuer Verstand oder der Unterschied im Prinzip zwischen Hegel u. E. v. Hartmann*. *E. Versuch zur Anregung neuer Hegelstudien*, Leid. 1902. *Het Verstand en zyne Verlegenheden*, Leiden 1903. *Zuivere Rede; een boek voor*

vrienden der Wysheid, 1905. Denken u. Werkelijkheid, Amsterd. 1905. Collegium logicum, Leiden 1904 f. Der Lehre Hegels huldigt auch H. W. Th. van den Berg van Eysinga, Wysgeerige Bladen, Amsterd. 1905. Den Hegelianismus Bollands hat entschieden zurückgewiesen J. A. Der Mouw, Het Absoluut Idealism, Leiden, s. auch H. J. Betz, in Tydspiegel, 1905.

Seit den sechziger Jahren fing man in Holland an, Spinoza wieder eifrig zu studieren und zu würdigen. Unter seinen Verehrern steht obenan der Historiker Joh. van Vloten (1818—1883, von 1854—1867 Prof. der niederländischen Sprache und Literatur in Deventer, zuletzt in Harlem privatisierend), s. Grundr. III, der einem modifizierten, mehr dem Empirismus sich nähernden Spinozismus huldigte. Bei der Enthüllung von Spinozas Denkmal hielt er die Festrede: Spinoza de blijde boodschapper der mondighe menschheid, s'Hage 1880. Von seinem atheistischen Standpunkte aus griff er aufs heftigste die herrschende Theologie an und vertrat seine Ansichten in der von ihm 1865—1882 herausgegebenen Zeitschrift: De Levensbode Tijdschrift op onbepaalde Tijden, fortgesetzt bis 1883 unter dem neuen Titel: De Humanist.

Um Spinoza hat sich ferner trefflichst verdient gemacht J. P. N. Land (gest. 1897 als Prof. d. Philos. in Leiden), der die große Ausgabe der Werke Spinozas mit van Vloten besorgt, auch die Werke Geulincx' herausgegeben, über beide Philosophen wertvolle Abhandlungen geschrieben hat, s. Grundr. III, und kantischen Ideen zugänglich war, Inleiding tot de wijsbegeerte, 'sHage 1889. S. Lands Biographie von Spruyt in der bei der Literatur oben erwähnten De wysbegeerte in de Nederlanden. Zu erwähnen ist hier auch das Werk von Meinsma: Spinoza en zyn Kring, s. Grundr. III, 113. Für Spinoza hat ferner gearbeitet W. Meyer durch seine Übersetzung der Ethik usw. mit Einleitung und Kommentaren. J. D. Bierens de Haan, Levensleer naar de Beginselen van Spinoza, s'Gravenh. 1900, bekämpft die Metaphysik Spinozas, erkennt aber seine ethischen Prinzipien an. Von demselben war vorher erschienen: Hoofdlijnen eener psychologie mit metaphys. Grondslag, Amsterd. 1898. Weiter sind hier zu nennen: Lotsy, Gunning, van der Linde, s. Grundr. III, welcher letzte freilich kein besonderer Lobpreiser Spinozas ist, und du Marchie van Voorthuysen, in dessen „Nagelaten geschriften“, 2. Deel, 1887, sich die eine Abhandlung gegen Grundbegriffe der Ethik Spinozas auf das entschiedenste richtet. — Auf Grund der Erfahrung will zu einer Identität des Geistes und Stoffes in einem dritten kommen, das freilich für uns unerkennbar sei, H. J. Betz, Ervarindswijsbegeerte, s'Hage 1881; Levenschets van Baruch de Spinoza, ebd. 1881; Spinoza en de vrijheid, ebd. 1877; Spinoza en Kant, ebd. 1883.

Vielfach hatte in Holland während der letzten Jahrzehnte die Theologie Berührung mit der Philosophie infolge der theologischen Kontroversen, wie sie sich erhoben zwischen der streng orthodoxen Partei und der freien, zwischen welchen beiden eine dritte Partei zu vermitteln suchte. Einer der bekanntesten freisinnigen Theologen war Joh. Heinr. Scholten, 1811—1885, lange Jahre Prof. in Leiden, der besonders durch einen Streit zwischen Opzoomer und Oosterzee (gest. 1882), dem Haupt der Mittelpartei, über Sitz der Religion und Wesen des Christentums veranlaßt wurde, sich mit religiösen Fragen vom philosophischen Standpunkt aus zu beschäftigen. So entstand sein Werk: Geschiedenis van Godsdienst en wijsbegeerte, Leid. 1854, 3. Aufl. 1864, deutsch von Redepenning 1863. Auf Veranlassung von Hoekstras Vrijheid in verband met zelfbewustheid, zedelijkheid en zonde, Amsterd. 1857, worin der Verfasser für den freien Willen eintrat, schrieb er das bekannte Werk: De vrije Wil, kritisch onderzoek, Leid. 1858, 2. Aufl. 1871, deutsch von C. Manchot, Berl. 1874, das in nicht gerade tiefer,

aber umsichtiger und vorurteilsfreier Weise für den Determinismus eintritt. Die Verdienste des ebenfalls freisinnigen Abrah. Kuenen (gest. 1891, lange Zeit Prof. in Leiden) liegen mehr auf dem Gebiete der alttestamentlichen Wissenschaft; von allgemeiner Bedeutung ist: *Volksgodsdienst en wereldgodsdienst. Vijf voorlezingen* (Hibbert-Vorlesungen), Leid. 1882, deutsch, Berl. 1883. Zu der Mittelpartei gehört neben Oosterzee auch der oben erwähnte J. T. Doedes, der Professor in Utrecht war und sich dem spekulativen Theismus, wie er in Deutschland durch Ulrici u. a. vertreten war, im ganzen anschloß. Von ihm ist zu erwähnen: *Inleiding tot de leer van God*, Utrecht 1870, 2. Ausg. 1880. Eine andere Richtung der Mittelpartei ist die Gröninger Schule, die an Bedeutung sehr verloren hat. Ihr Haupt war Peter Hofstede de Groot (1802–1886), der die Lehre von der Selbstbeschränkung Gottes vertrat. Sein Hauptwerk ist: *Voorlezingen over de Geschiedenis der opvoeding des menschedoms door God*, 3 Bde., Gron. 1855, Volksuitg., 1861. Auf dem religionsgeschichtlichen Gebiete haben sich namentlich bekannt gemacht C. P. Tiele, Prof. in Leiden, *Geschiedenis van den godsdienst tot aan de heerschappij der wereldgodsdiensten*, Amsterd. 1876, neue Ausg., ebd. 1891 f., und P. D. Chantepie de la Saussaye, Prof. in Amsterdam, *Lehrb. der Religionsgesch.*, 2 Bde., Frb. i. B. 1887, 1889, 2. Aufl. 1897. Mit Religionsphilosophie haben sich beschäftigt G. H. Lamers, Prof. in Utrecht: *De wetenschap van den godsdienst*, Utr. 1891. T. Cannegieter, Hugenholtz u. a. Besonders ist hervorzuheben Ludw. Wilh. Ernst Rauwenhoff (1828–1889, zuletzt Prof. in Leiden), *Wijsbegeerte van den godsdienst*. 1. gedeelte. *Het stelsel*, Leid. 1887, deutsch: *Religionsphilosophie*, übersetzt von J. R. Hanne, Braunschw. 1889, 2. Aufl. 1894, der 2. Teil, der historisch sein sollte, ist nicht erschienen. R. geht mehrfach auf Kant zurück. Das Übersinnliche ist kein Gegenstand der Wissenschaft, sondern der Glaube daran ist ein Postulat, das gegründet ist auf das absolut praktische Gesetz in uns. Die Religion besteht nicht in der bloßen Überzeugung von der Existenz einer höheren Macht, sondern in dem Bewußtsein von einer persönlichen Beziehung zu dieser Macht. Und zwar kommt es vorzüglich auf das Gefühl der Achtung an. Die religiösen Vorstellungen, auch die von Gott, sind Erdichtungen der schaffenden Phantasie. S. Litt. Centralbl. 1890 f.; Kuttner, E. *neue Religionsphilos. (Rauwenhoff) u. d. zweifelhafte Werth der Religionsphilos. als Wissensch.*, Pr. Gnesen 1891; O. Pfleiderer, *Die religionsphil.* WW. von Martineau und Rauwenhoff, *Ztschr. f. prot. Theol.* 1890; I. J. de Bussy, *De maatschap van het zedelijk oordeel etc.* Beschouwingen naar aanleiding van Dr. L. W. E. R., *Wijsbegeerte etc.*, Amst. 1889. R. Schultze, *Kritik der Religions-theorie* R.s, Diss., Erlang. 1898. Der oben erwähnte Tiele hat Gifford-Vorlesungen veröffentlicht, deutsch: *Einleitung in die Religionswissenschaft*, übers. v. Gehrich, 1. Th.: *Morphologie*, 2. Th.: *Ontologie*, Gotha 1899, 1901, in denen er die Religionswissenschaft gleich der Religionsphilosophie setzt, wie sie nach den Forderungen der jetzigen Wissenschaft reformiert werden müsse, die aber keineswegs philosophische Glaubenslehre, natürliche Theologie, oder gar eine Philosophie über Gott sei. Diese Wissenschaft habe „die Religion kennen zu lernen durch Beobachtung ihres Lebens und ihres Wachstums und ihren Ursprung zu erforschen“. Religion ist nach Tiele wesentlich eine Gemütsstimmung, aus welcher alles andere Religiöse entspringt, Frömmigkeit, die sich zeigt „in Wort und That, in Vorstellung und Handlung, in Lehren und Leben“. Und das Wesen der Religion ist Anbetung. Den streng calvinistischen Standpunkt vertritt H. Bavinck (Prof. in Amsterdam), *Christelyke wereldbeschouwing*, Kampen 1904.

Wenigstens erwähnt mag hier werden der gedanken- und geistreiche, freisinnige, ja atheistische, aber doch idealistische Eduard Douwes Dekker (1820

bis 1887), der häufig philosophische Fragen, freilich in unsystematischer, vielfach aphoristischer Form, behandelte, unter dem Pseudonym: Multatuli schrieb, mannigfach seinen Unmut in gereizter Weise kundgab und gewisse Ähnlichkeit mit Frdr. Nietzsche hat (s. R. A. Gzn. Swanborn, Fr. Nietzsche, Germanjes Multatuli, Rott. 1894). Von seinen Schriften sind hier namentlich zu nennen: *Ideen*, 7 bundel, Amst. 1862—1877. *Verzamelde werken bezorgd door zijne weduwe*, Amst. 1888, 1889. S. üb. ihn Swart Abrahamsz, E. D. D. *Een ziektegeschiedenis*, in *De Gids*, 1888, 3 deel, S. 1—75. In Deutschland fängt man an, ihm Aufmerksamkeit zu schenken, wie Übersetzungen seiner Werke bezeugen, s. Multatuli, *Auswahl aus seinen WW. in Uebersetzung* — eingeleitet mit einer Charakteristik seines Lebens, seiner Persönlichkeit und seines Schaffens von Wilh. Spohr, Minden 1899.

Von Autoren, deren Arbeiten auf einzelne Gebiete der Philosophie gehen, seien hier noch genannt: M. S. Polak, *Logica. Handboek ten gebruike van akademien etc.*, Amst. 1859; *Die Unsterblichkeitsfrage vermittelt einer neuen philos. Grundlehre*, Amst. 1856; *Het materialismus, het spiritismus en de strenge wetenschap*, Amst. 1874. G. Heymans (Prof. in Groningen), mit seinen gründlichen und scharfsinnigen Arbeiten: *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens*. 1. Bd.: *Allgemeiner Th. u. Theorie des mathemat. Denkens*; 2. Bd.: *Theorie des naturwissenschaftl. Denkens*, Leiden u. Lpz. 1890—1894, wonach die Erkenntnistheorie eine empirische Wissenschaft ist. Derselbe hat auch geschrieben: *Schets eener kritischen geschiedenis van het causalitätsbegrip in de nieuwere wijsbegeerte*, Leid. 1890; *Het experiment in de philosophie*, Leid. 1890. Wertvoll ist das neueste Werk von ihm: *Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung*, Lpz. 1905, s. dazu auch van der Wyck, in *Onze Eeuw* 1905. T. Roorda, *Zielkunde, of beschouwing van den Mensch als bezielde wezen*, 2. Aufl. 1858 (etwas im schellingschen Geiste gehalten). J. G. Liernur, *Zielkunde*, Haarl. 1869. H. Bavinck, *Beginnselen der Psychologie*, Kempen 1897. C. J. Wynaends Francken, *Sociale Ethik (positivistisch)*, Haarlem 1897, *Ethische Studien*, ebd. 1903, *Inleiding tot de Wysbegeerte*, 1905. H. de Vries, *Het mechanisme van het denken*, Amsterd. 1893, 3. Aufl. 1898. Gegen die modernen Lehren von Mach, Ostwald, Ziehen haben geschrieben: W. Koster, *De Outkenning van het bestaan der Materie en de Moderne Physiol. Psychol.*, Haarlem 1904, D. G. Jelgersma in *Gids* 1904, van der Wyck in *Onze Eeuw*, 1905. — Von katholischer Seite sind in den letzten Jahren mit Schriften hervorgetreten: J. Th. Beysens, P. B. Bruin, S. J., J. von Ginneken, S. J.

Von philosophie-geschichtlichen Arbeiten wollen wir noch nennen: A. J. Vitranga, *De wijsbegeerte, voorgesteld in hare ontwikkeling*, 1. dl. (nur bis zu Aristoteles), Arnh. 1855; *De Emanatie-leer en haar invloed op het Christendom*, Arnh. 1867. H. Was, *Geschiedenis van het scepticisme der zeventiende eeuw in de vornaamste Europeische staten*, Utr. 1870; *Platos Politeia. Een kritisch-esthetisch onderzoek*, Arnh. 1885; *Platos Symposion. Eene erotische Studie*, Arnh. 1887. C. B. Spruyt, *Sokrates als wysgeer*, in *De Gids* 1882.

Seit 1901 erscheint eine Zeitschrift: *Onze Eeuw*, gegründet von Professor van der Wyck mit sechs anderen Gelehrten, die auch philosophische Fragen behandelt.

Philosophie in Ungarn.

§ 80. *) Eine selbständige, neue Systeme schaffende ungarische Philosophie hat sich nicht entwickelt; die unablässigen religiösen und Türkenkriege und die mißlichen Kulturzustände haben die Ungarn daran verhindert. Zuerst war es Descartes, der die Philosophie in Ungarn bestimmte, dann, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, waren es Kant und Hegel, die beide viele Anhänger zählten. Seit einiger Zeit werden die Systeme von Comte, H. Spencer und Wundt am meisten studiert und bearbeitet. Als die tiefsten und selbständigsten Denker sind in neuester Zeit anzusehen: S. Brassai, K. Böhm, B. Alexander, J. Pikler und M. Palágyi.

Über die Philosophie in Ungarn handeln: Joh. Erdélyi, Die Philosophie in Ungarn, Budapest 1885; M. Szlávik, Zur Geschichte u. Litt. der Philos. in Ungarn, Ztschr. f. Philos. u. phil. Kritik, Bd. 107, S. 216—232, und die Kritik derselben von L. Serédi (Athenaeum, 1896); Bernh. Alexander, Geschichte der ung. Philosophie (Pallas-Lexikon, Bd. XII); Jul. Mitrovics jun., Abriss der philos. Litteratur in Ungarn (als Anhang zur ung. Übersetzung der Schweglenschen „Geschichte der Philos. in Umriss“, 1904). Die im Text angegebenen Schriften sind fast durchweg in ung. Sprache verfaßt.

Die Philosophie hat in Ungarn weder hervorragende, führende Gestalten, noch Schöpfungen ersten Ranges aufzuweisen, die das Gepräge nationalen Geistes an sich trügen; sie hat die allgemeine Kultur in Ungarn nicht befruchtet. Der Grund davon lag in dem Umstande, daß der Boden dazu nicht gehörig vorbereitet war. Die Ungarn hatten sich verhältnismäßig spät in ihrer heutigen Heimat niedergelassen; als sie schon im Begriffe waren, sich die geistigen Ererungenschaften der gebildeten Völker anzueignen und dann frei ihre geistigen Kräfte zu entfalten, da kamen die großen nationalen Katastrophen (die anderthalb Jahrhundert währende Türkenherrschaft, die religiösen Kämpfe und Verfolgungen) — und mit der Kultur sank und verwelkte auch die Philosophie. Was hier und da sich vernehmen ließ, war nur eine Stimme in der Wüste, die kaum etwas Gehör fand. Im 19. Jahrhundert, mit dem Erwachen des nationalen Lebens, verfolgten die Ungarn auch die abendländische Philosophie mit Aufmerksamkeit; fast alle Systeme fanden bei ihnen ihre Vertreter und Bearbeiter, — aber erst gegen Ende des Jahrhunderts, mit dem Erstarken des nationalen Lebens und der nationalen Kultur, kann man von selbständigem Denken reden.

Philosophischen Versuchen begegnen wir zuerst im 16. Jahrhundert. Den Anstoß dazu gab der Besuch der ausländischen, namentlich deutscher und holländischer Universitäten, wo außer den Grundlehren der Reformatoren auch die Philosophie eifrig studiert wurde. Die ersten Lehrer der Philosophie an den neugegründeten protestantischen Schulen folgen nach dem Beispiel Melanchthons

*) Diesen Paragraphen hat für die zehnte Auflage neu bearbeitet Herr Dr. Ludw. Rácz, Professor an der Hochschule in Sárospatak.

lange Zeit den Spuren des Aristoteles. Neuere Bahnen betritt schon Joh. Csere von Apáczsa (1625—1659), der im Jahre 1648 nach Holland kam, wo er bald mit der Philosophie des Ramus und Descartes bekannt wurde. Als er nach vierjährigem Aufenthalte nach Karlsburg zurückkehrte, war er ein eifriger Anhänger der beiden Philosophen. Dem Descartes folgt er im metaphysischen Teile seiner Ungarischen Encyclopaedie (Ultrajecti 1655), dem Ramus in seiner Ungarischen Logik (Karlsburg 1654). Fünf Jahre nach dem Tode von Descartes verbreitete er schon dessen Lehren in Ungarn, und zwar in nationaler Sprache, obgleich er mit der philosophischen Terminologie viel zu kämpfen hatte. Seine Bedeutung liegt nicht auf dem Gebiete der Philosophie; er ist vor allem ein Pädagoge, ein Apostel der ungarischen Kultur und Wissenschaft; er wollte alles Wissen des Zeitalters in seine Nation einpflanzen, er schwärmte für den kulturellen Fortschritt seines Landes, fand aber leider wenig Beachtung. Für die Akademieausgabe seiner philosophischen Schriften schrieb C. Horváth eine Würdigung seiner Philosophie (1869). Csere fand kaum einige Anhänger; nach ihm herrscht wieder Aristoteles und die Scholastik, das Interesse der Religion steht im Vordergrund. In letzter Zeit erschienen über ihn: Grundzüge der D.schen Psychologie, von L. Rácz (1892) und Grundsätze der D.schen Mechanik, von J. Ellend (1904).

Weder die empirische Philosophie Englands, noch die Lehre Leibnizens und Wolffs haben ihrerzeit besonders die Geister in Ungarn in Bewegung gesetzt. Kant und die großen idealistischen Systeme des 19. Jahrhunderts erweckten dagegen einen großen Widerhall. Kants Philosophie fand neben den Anhängern auch starke Bekämpfer und gab zu leidenschaftlichen Streitigkeiten Anlaß; insbesondere war es seine Moral- und Religionsphilosophie, welche auf die ungarischen Philosophen eine ungewöhnliche Wirkung ausübte. St. Márton arbeitete eine im Geiste Kants verfaßte Sittenlehre (nach Schmid) ins Ungarische um (1796) und den Umriß des ganzen Systems ins Lateinische. Sam. Köteles, Prof. in M.-Vásárhely, der verdienstvollste Verbreiter des Kritizismus in Ungarn, schrieb eine Ethik (Elemente der Moralphilosophie, 1817), eine der bedeutendsten Schriften der ganzen Richtung, ferner: Religion und Sittlichkeit 1827, Logik 1809, 3. Aufl. 1829; er tritt für die Moral und für die Religionslehre Kants entschieden ein und erkennt auch die Moral als Grundlage der Religion an. Sig. Carlowsky: Logica 1815; P. Sárváry (Debreczen), Philos. Ethik 1802, in welcher er in mehreren Punkten von Kant abweicht. Sam. Jerémias, Ueber die Voraussetzungen der menschlichen Glückseligkeit, 1830. Zu den Gegnern Kants gehören: Fr. Budai, Briefe über die kantische Philosophie, 1801. Jos. Rozgonyi in mehreren lateinischen (Aphorismi psychologiae empiricae, 1815) und ungarischen Werken, in welchen er besonders die Moralphilosophie Kants anfeindete. G. Ruszek, Kurzes Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (nach Buhle), 1811. Ferner D. Ercsei, A. Putz. Kants Wirkung zeigen noch: J. Werner, J. Lengyel, J. Imre, Folnesics, J. Sebestyén u. a. Neuerdings beschäftigt sich mit Kant besonders Bernh. Alexander, der in seiner Leipziger Doktordissertation (1876) über Kants Lehre vom Erkennen handelt, 1881 eine Biographie Kants (I. Band) veröffentlichte, 1887 die Prolegomena, 1892 die Kritik der reinen Vernunft (das letztere in Gemeinschaft mit J. Bánóczy) ins Ungarische übersetzte. Über die Kantbewegung und Literatur s. Jul. Behyna, Die Wirkung Kants auf unsere Philosophie und seine Hauptvertreter, 1875; H. Meltzl, Kantiana Hungarica, 1881.

Von den Nachfolgern Kants hat Fichte wenig Einfluß gehabt, während Schelling schon einige Anhänger zählte, so Aranka, Naturphilos. Aphorismen, 1805, K. Schedius, Principia Philokaliae seu doctrinae pulchri, 1828; ferner Paul und Sam. Balogh, St. Nyiri und Cyrill Horváth, der sich dem späteren

Schelling zuneigte. Mehr Vertreter fand die hegelsche Philosophie, unter denen zu nennen sind: Ludw. Tarczy, Professor der Philos. zu Pápa, ihr erster kühner Verkünder, der deshalb von der Schulbehörde einen Verweis erhielt (1836) und auf einen anderen Lehrstuhl versetzt wurde; K. Taubner, Kritische Untersuchungen über die hegelsche Philosophie, 1838, Die Seele mit besonderer Rücksicht auf Hegel, 1839; Joh. Erdélyi (1814—1868), Professor zu Sárospatak, ein gehaltvoller und vielseitiger Schriftsteller, der in seinem Werk: Die Gegenwart der Philosophie in Ungarn, 1857, die philosophischen Bestrebungen seiner Zeitgenossen einer scharfen Kritik vom hegelschen Standpunkte aus unterwarf. Seine philosophie-geschichtlichen Werke sind noch heute grundlegend für die Geschichte der Philosophie in Ungarn; auch als Ästhetiker hat er sich große Verdienste erworben. Hegelianer waren noch J. Warga, G. Szeremlei, K. Kerkápoli u. a. Überhaupt befruchtete die hegelsche Philosophie stark das ungarische Denken, indem auch die namhafteren Geschichtschreiber, Juristen und Ästhetiker des Zeitalters alle aus ihr schöpften. Neuerdings vertiefte sich H. Schmitt in das Studium Hegels mit seiner von der Berliner Philos. Gesellschaft preisgekrönten Schrift: Das Geheimniß der Hegelschen Dialektik, 1887 (s. ob. S. 53).

Zum Teil auf schelling-hegelschen Ideen beruhen die zu einem selbständigen ungarischen philosophischen System: zur harmonistischen Philosophie und zum Konkretismus gemachten Versuche. Der schon als Kants Anhänger erwähnte S. Köteles bekannte sich in seinen späteren Werken (Phil. Encyklopädie 1829, Philos. Anthropologie 1839) zu einer versöhnenden, harmonistischen Philosophie. Aber der wahre Begründer dieser Philosophie ist Joh. Hetényi (Das harmonistische System, 1841, Ueber Majestät der Vernunft und der Philosophie etc.), der eine ungarische Philosophie schaffen wollte. Den Impuls gab ihm sowie auch seinem Vorgänger dazu Krug. H.s System hat zum Angelpunkte die Idee der Harmonie, welche die Griechen am vollständigsten verwirklicht haben; die Philosophie ist ihm die Wissenschaft der Lebensschönheit, also eine praktische Wissenschaft, deren Ziel ist: die harmonistische Erkenntnis und Verwirklichung des Wahren, Guten und Schönen, d. h. die Verschönerung des Lebens. Dies geschieht durch die Vernunft; eine Harmonie ist zu schaffen zwischen Leben und Vernunft. Ergänzen und weiterbilden wollte dieses System G. Szontágh (Propyläen zur ung. Philosophie, 1839, Principien und Charakter der ung. Philosophie, 1840, usw.), aber Hetényi gegenüber hält er die Philosophie für eine theoretische Wissenschaft. Die Gesetze des Denkens sind ihm auch die Gesetze des Seins; die Gebote des Schönen, Guten und Wahren garantieren unsere Wohlfahrt. Diesen Gesetzen gehorcht auch die Natur, welche ebenso eine Vernunft besitzt, nur daß sie unbewußt wirkt. — Cyrill Horváth (1804—1884), Prof. an der Universität zu Budapest, ein scharfsinniger Denker, arbeitete an einem, die verschiedenen philosophischen Systeme miteinander versöhnenden, die Gegensätze verknüpfenden Systeme, welches er Konkretismus nannte, aber schriftlich nicht ausgearbeitet hat; man kennt es nur aus seinen Vorlesungen. Konkretismus ist ihm die begriffsmäßige Verbindung des Objektiven und Subjektiven, des Realen und Idealen, des Sinnlichen und Übersinnlichen, des Empirischen und Intellektuellen zu einer höheren Einheit. Bei der Einteilung der Philosophie herrscht überall die Dreiteilung. — Über H. s. C. Maghentiú, Dr. C. H.s Philosophisches System (Darstellung und Kritik), Diss., Lpz. 1898.

Im Geiste von J. Fr. Fries lehrte und schrieb Andreas Vandrák, Prof. der Philosophie zu Eperjes (1807—1884); seine Hauptwerke sind: Psychologie 1841, Psych. Anthropologie 1841, Ethik 1842, Logik 1844, Philos. Rechtslehre 1864.

Auch Schopenhauer hat mehrere Bearbeiter und Darsteller gefunden; zu

nennen sind: Sam. Balogh, Die Philosophie A. Schopenhauers, 1866; D. Fényes, Sch.s System in der Beleuchtung der Naturwissenschaften, 1886; J. Harrach, Sch. und R. Wagner, 1887. Über Hartmann handelt L. Kapossy, Darstellung der Philosophie Ed. Hartmanns, 1882, und P. Bihari, Die Philosophie des Unbewußten, 1880. Aber die gründlichste Darstellung und Beurteilung erfuhren beide Systeme in Bernh. Alexanders preisgekröntem Werke: Der Pessimismus des XIX. Jahrhunderts, 1884. Die Dissertation von J. M. Walser s. ob. S. 316.

Mehrere Anhänger und Bearbeiter fand die positive Philosophie Comtes. Die im Jahre 1881 von den Professoren K. Böhm und Fr. Baráth gegründete, später von J. Budai und J. Bokor weitergeführte Ungarische philosophische Revue bearbeitete nacheinander alle Teile bzw. Disziplinen der comteschen „Philosophie Positive“. Vielfach nähert sich dem Positivismus, doch wird durch seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt davon getrennt und über denselben hinausgehoben der Professor an der Universität zu Kolozsvár: Karl Böhm (geb. 1846), einer der tiefsten und selbständigsten Denker in Ungarn. Außer kleineren Abhandlungen, welche teils in der genannten Revue, teils in den „Philos. Monatsheften“, teils als Schulprogramme herauskamen, und außer einer für Mittelschulen bearbeiteten Psychologie (1888, 2. Aufl. 1895) und Logik (1889, 2. Aufl. 1901) erschienen von ihm: Form und Wesen (1881); Der Mensch und seine Welt, 1. Teil: Dialektik (1883), 2. Teil: Das Leben des Geistes (1893); ferner: Aufgabe und Grundproblem der Werttheorie (1900). Der Grundgedanke seines Hauptwerkes (Der Mensch u. s. W.) ist: die menschliche Erkenntnis hat in jeder Beziehung nur einen subjektiven Wert; die Dialektik führt aus, daß sämtliche Begriffe der Metaphysik zum Widerspruche führen, wenn man sie für etwas anderes ansieht als für Formen unserer Auffassung. Wir können nur die Erscheinungen und den gesetzlichen Zusammenhang derselben erkennen. „Das Leben des Geistes“ beschäftigt sich mit dem Menschen und will den Menschen als das System einander gegenseitig erhaltender Instinkte verständlich machen. In seinen psychologischen Erörterungen sucht er eine innige Verbindung mit der Physiologie; Körper und Seele sind nicht zwei verschiedene Wesen, sondern zwei Bilderreihen verschiedenen Inhalts; Ich und Nicht-Ich stehen in festem, organischem Zusammenhange miteinander, und die Gesetze dieser Verbindung finden sich in den Gesetzen der Assoziation. Der noch ausstehende 3. Teil des Werkes wird die Ethik behandeln; als ein Kapitel desselben kann die Abhandlung über die Werttheorie betrachtet werden. Böhm zeigt sich in seinen Werken als ein mit den philosophischen Methoden durchaus vertrauter, eigene Wege gehender Philosoph.

Ein origineller Denker war der als Polyhistor bekannte Sam. Brassai (1797—1897), Universitätsprofessor zu Kolozsvár, der sein System die wahre positive Philosophie nannte. Die einzige sichere Tatsache ist ihm nur die Vernunft und das unmittelbare Wissen davon, das Selbstbewußtsein. Das vom Ich bewirkte Wissen ist das Nicht-Ich; was das weiter sei, wissen wir nicht, da es nur in der Färbung unseres Selbstbewußtseins vor uns liegt. Das Selbstbewußtsein als Seiendes, als Substanz, heißt Seele; die einzelnen Seelen können als Teile der allgemeinen Seelensubstanz betrachtet werden, welche die höheren Religionen als Gott bezeichnen.

Von den einzelnen philosophischen Disziplinen sind die Ethik und die Rechtsphilosophie, oft in Anlehnung an Deutsche, behandelt worden. Es seien hier erwähnt für das erstere Gebiet: Friedr. Medvezky, Bedeutung der normativen Principien in der Ethik, 1889; Ideen und Theorien der Staatslehre, 1887; Einige Gedanken über die Ziele und Wege der Ethik, 1886, — er faßt die

Ethik als Sozialethik auf, ihr Grundbegriff ist die Pflicht. Andere philosophische Arbeiten desselben Verfassers (unter dem Namen Baerenbach) sind: Herder als Vorgänger Darwins, Berl. 1877; Gedanken über die Teleologie der Natur, ebd. 1878; Grundlegung der Krit. Philos. I. Th.: Prolegomena zu einer anthrop. Philos., Lpz. 1879, Das anthrop. Grundproblem der Phil., 1880. Die Fragen der Willensfreiheit behandeln: Öreg, Sittlichkeit ohne freien Willen, 1887; Em. Pauer, Theorie des ethischen Determinismus, 2. Aufl. 1899, siehe auch dessen: Neuer Standpunkt, neue Methode und neuere Principien auf dem Gebiete der Ethik, 1889. In seinen psychologischen und logischen Handbüchern (4. Aufl. 1900 bzw. 1902) nähert er sich der Auffassung Wundts.

Auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie richtete man sich zuerst nach Hegel, Ahrens, jetzt nach H. Spencer. Zu nennen sind hier: Virozsil, Th. Pauler, Aug. Pulszky (1846—1901), Universitätsprofessor zu Budapest; sein Werk: Grundlehren der Rechts- und Staatsphilosophie, 1885 (auch englisch erschienen), in welchem er Comtes und H. Spencers Prinzipien zugrunde legt, gehört zu den besten Leistungen der ungarischen wissenschaftlichen Literatur; Jul. Pikler, Einleitung in die Rechtsphilosophie 1892 (Tendenz des Werkes ist der Nachweis der Unmöglichkeit des Naturrechts), Ueber die Entstehung und Entwicklung des Rechts, 1897 (das Recht entsteht auf Grund der zweckmäßigen Einsicht und entwickelt sich nur auf dieser Basis). Allgemeinere philosophische Bedeutung haben seine Psychologie des Glaubens an das objective Sein, 1890 (zuerst erschienen in dem „Mind“), und das Grundgesetz alles neuropsychischen Lebens, 1900, — er ist unstreitig ein kühner und tiefer Denker; A. Esterházy, Handbuch der philos. Rechtswissenschaft, 1897—1898; Jul. Tegze, Theorien über die organische Sociologie, 1900; E. Kunz, Das gerechte Recht, 1904 (die höchste Aufgabe des Rechts ist die Verwirklichung der Gerechtigkeit); Joh. Öreg u. a.

Ein Lehrbuch der Religionsphilosophie hat in Anlehnung an Scholten und Pfeleiderer geschrieben Edm. Kovács, 1876—1878; eine philosophische Religion will gründen H. Schmitt in seiner „Religion des Geistes“; die historischen Grundlagen derselben will er in seinem neuesten Werke „Die Gnosis, Grundlagen der Weltanschauung einer edleren Kultur. I. Band, Die Gnosis des Altertums (Leipzig, 1903)“ zur Darstellung bringen. In der Pädagogik hielt lange der an Herbart und Lotze herangebildete M. Kármán (Budapest) die Führung in den Händen; niemand ist auf dem Gebiete der Praxis in den Geist Herbarts so tief eingedrungen wie er. L. Felmérys „Handbuch der Erziehungswissenschaft“ (1890) fußt gänzlich auf der modernen Psychologie und hält vielfach das englische Erziehungswesen vor Augen. Für St. Schneller (Paedagog. Arbeiten, 1900) hat die Erziehung zur Aufgabe, den Zögling zur Entfaltung der ethischen Persönlichkeit zu befähigen.

An dem Grenzgebiete zwischen Psychologie und Pädagogik arbeitet Al. Szitnyai mit seinen Lehrbüchern (Psychologie und Logik, 4. Aufl. 1905) und Abhandlungen (Verstand und Herz, 1902; Aufsätze, 1903; Ursprung der geistigen Anlagen, 1904, Das fehlerhafte Denken, 1905) und Joh. Pethes mit seiner Kinderpsychologie (1901).

Mehrere und verhältnismäßig selbständige Bearbeitungen hat die Ästhetik gefunden. Hierher gehören außer Erdélyi der auch als Übersetzer bekannte Aug. Greguss (1825—1882), Ueber die Ballade, Die sittliche Grundlage des Schönen, Meine Studien, auch deutsch 1875, Ungarische Poetik, Shakespeares Laufbahn, Systematische Aesthetik (1888). Das Schöne findet er in der Einheit des Guten und Wahren und gründet die Ästhetik teils auf ethische, teils auf logische Prinzipien; seine Methode ist die dualistische Teilung; überall sieht und wendet er

dieses Grundgesetz an. Zolt. Beöthy, der Nachfolger Greguss' auf dem Lehrstuhle der Ästhetik an der Universität zu Budapest, dessen Hauptwerk, Das Tragikum (1885), die vollständigste Monographie dieses Gegenstandes ist, welche viele neue Anschauungen entfaltet, viele veraltete korrigiert und ergänzt; muster-gültig sind seine psychologischen Analysen. P. Bihari (Allgem. und spec. Aesthetik, Philos. Encyklopaedie); Ludw. Dénes, D. Gesetz der ästhetisch. Gemeinschaft, 1902. Fr. Baráth (Aesthetik, Litterarische Aufsätze), Bernh. Alexander, Die Kunst, Diderot-Studien (feine Charakteristik D.s und der Kunstanschauungen des 18. Jahrhunderts); Eug. Péterfy (Litt. Essays, Das tragische Gefühl). Auf positivistischer Grundlage bearbeitete die Ästhetik K. Pekár, Positive Aesthetik, 1897, sein Werk beruht auf eingehenden Studien. Eine fühlbare Lücke füllte B. Jánosi aus mit seiner objektiv gehaltenen, auf selbständigen Studien beruhenden Geschichte der Ästhetik, 1. Bd.: Die Aesthetik der Griechen, 1899, 2. Bd.: Die Aesthetik des Mittelalters und der Neuzeit bis zu Baumgarten, 1900, 3. Bd.: Die Aesthetik der neuesten Zeit, 1901. Das Verhältnis von Kunst und Moral behandeln O. Jászi (1904) und G. Székely (1903), der erste auf breiter soziologischer Grundlage, im Sinne der spencerschen Theorie, der zweite mehr auf die psychol. Analyse das Gewicht legend.

Die Psychologie und Logik haben nicht nur Schulhandbücher, sondern auch umfassendere Darstellungen aufzuweisen. Wertvolle Studien, besonders auf dem Grenzgebiete der Physiologie und Pathologie, lieferte zur Psychologie K. Lechner, Professor zu Kolozsvár, Psychiatrie, 1896, 2 Bde., und P. Ranschburg, der Leiter des psychol. Laboratoriums zu Budapest, der zur Ausführung von Auffassungs- und Gedächtnisversuchen einen feinen Apparat (Mnemoneter) konstruierte, in dem Werke: Die Entwicklung und Function der Kindesseele, mit Rücksicht auf die geistigen Abnormitäten, 1904. Ein Sondergebiet der Psychologie behandelt G. Székely in seiner Psychologie der qualit. Gefühle, 1896; wertvolle Beiträge liefert zur Nervenpsychologie K. Pekár in seinen Aufsätzen; Ludw. Hajós, Allgem. Psychopathologie, 1902; A. Keltz, D. psychophys. Dualismus, 1904. Erkenntnistheoretische und metaphysische Probleme behandeln: St. Székely, Monismus und Dualismus in der Philos., 1893, Kraft und Stoff, 1894, Instinct und Vernunft, 2 Bde., 1897; Eug. Posch, Theorie der Zeit, 2 Bde., 1896—1897, auch deutsch; Jos. A. Simon, Grundzüge der einheitlichen und realen Naturphilosophie, 1897, Die Grundgedanken der specul. Naturwissenschaft als System der einheitlichen Empfindungsphilosophie, 1904 (Die Sinnlichkeit ist der Kern aller Wirklichkeit, *Πάν ἁσθησις*; die Sinnlichkeit ist ursprünglich gegebene physische, also primäre Tätigkeit, ist gleichbedeutend mit der Sächlichkeit, mit dem Objektivsein, mit dem natürlichen Ding an sich, während das Vorstellungswesen etwas Entsprungenes und Sekundäres ist. Die Tatsache der reinen Sächlichkeit ist völlig eins mit der Selbstverwirklichung der von uns unabhängigen Seinswirklichkeit, des immanenten physischen Seins, des Dinges an sich); A. Pauler, Das Problem des Dinges an sich in der neueren Philos., 1902, Das Problem der erkenntnistheoretischen Kategorien, 1904 (er sucht Comtes tiefsinnige Gedanken von der autonomen Stellung der abstrakten Wissenschaften mit den Ergebnissen des erkenntnistheoretischen Kritizismus in Verbindung zu bringen). Eine rege Tätigkeit entwickelt auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie Melchior Palágyi in seinen, zumeist deutsch geschriebenen Werken: Neue Theorie des Raumes und der Zeit, 1901, Der Streit der Psychologen und Formalisten in der modernen Logik, 1902, Kant und Bolzano, 1902, Die Logik auf dem Scheidewege, 1903 (als Antwort darauf: Zur Krisis der Logik, eine Auseinandersetzung mit Dr. M. Palágyi von Dr. Gosw. Uphues, 1903), Grundlegung der Erkenntnis-

lehre, 1904 (ungarisch); in allen diesen Werken bekämpft er heftig die dualistischen Systeme und tritt für die monistische Erkenntnistheorie ein. Die Grundwissenschaft der Philosophie ist ihm die Logik. Die Erkenntnislehre ist die Untersuchung des menschl. Bewußtseins; das Bewußtsein ist infolge der Lebens- und Sinnesvorgänge beschränkt, es kann in einem Augenblicke nur einige Akte ausführen, es ist nicht stetig, sondern intermittent. Wir müssen mit abgebrochenem Bewußtsein die Kontinuerlichkeit der Welterscheinungen erkennen, und das ist der Grund, warum unser Wissen immer Lücken aufweist. Auf Grund dieser Tatsache entwickelt P. eine neue Theorie des Raumes und der Zeit, der Empfindung und Bewegung, des Stoffes und der Kraft und der hauptsächlichsten psychischen und logischen Funktionen in naturphilos. Richtung.

Geschichte der Philosophie behandeln ziemlich viele Schriften, freilich die meisten ohne besondere Selbständigkeit. Es sind hier zu erwähnen: Jos. Purgstaller, Geschichte der Philosophie, 1847; E. Pauer, Geschichte der Philosophie, 1868; A. Domanovszky, der ein vierbändiges geschichtliches Werk geschrieben hat (1870—1891), dessen letzter Band die Geschichte der Philosophie der Renaissance bringt; Fr. Thót, Geschichte der Philosophie, 3 Bde., 1872 bis 1884; Fr. Nagy, Geschichte der Philosophie, II. Aufl., 1895; M. Szlávik, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1888—1889. G. Antal, über holländische Philosophie s. oben; ferner: K. Pekár, Geschichte der Philosophie als eine Geschichte des menschl. Denkens, 1902 (eine deutliche, aber nicht immer zuverlässige Darstellung, im Geiste der comte- und spencerschen Philosophie); L. Serédi, Geschichte der Philosophie, 1904. Hierher gehören auch die Aufsätze von L. Rácz (Comte, Kant und die Zensur, Fichte und die Freiheit der Wissenschaft, Wundts Bedeutung in der Philosophie, E. Häckels Philosophie), ferner: Lud. Juhász, Janets Spiritualism., 1903; Karl Sebestyén, Die Ph. der Kyniker, 1902. — Mehrere und wertvolle Bearbeitungen hat auch die Geschichtsphilosophie erfahren. Hierher gehört vor allem das epochemachende Werk des Freiherrn v. Eötvös, Unterrichtsministers 1848 und 1867—1871: Einfluss der herrschenden Ideen des 19. Jahrhunderts auf den Staat (1851—1854, auch deutsch), welches unter die vorzüglichsten Leistungen des ungarischen Geistes auf dem Gebiete des abstrakten Denkens gehört. In diesem Werke erörtert er zuerst die Ideen der Freiheit, Gleichheit und Nationalität und die Bedeutung derselben, dann geht er auf den Zweck des Staates über, bestimmt die Garantien der individuellen Freiheit. Der wichtigste Teil ist der sechste des Werkes, in welchem er die Wirkung des Gesetzes des Fortschrittes auf die Menschheit und auf den Staat aufweist. — Leo Beöthy, Die Anfänge der gesellschaftlichen Entwicklung, 2 Bde., 1883, nach Pulszkys Urteil eines der wichtigsten Werke über dieses Thema. Sig. Bodnár, der zuerst als Essayist und Literaturhistoriker auftrat, entwickelt seit anderthalb Jahrzehnten eine rege Wirksamkeit als Geschichtsphilosoph: Das Gesetz unseres geistigen Fortschrittes, 1892, Erklärung der Ideenkraft, 1894, Die sittliche Welt, 1896, Mikrokosmos, 1898, 2 Bde., Unsere Ideale, 1902. In allen seinen Werken verkündet, erklärt, erhärtet er das von ihm entdeckte Gesetz des geistigen Fortschrittes, nach welchem die innere Seelenwelt des Menschen in ewiger Bewegung, in einem ewigen Kreisläufe sich befindet, die bewegenden Kräfte sind die Ideen; die Vereinigung der drei Grundideen — die Idee des Schönen, Guten und Wahren — bringt den Idealismus, ihre Zersetzung den Realismus hervor. O. Jászi, Kritik des historischen Materialismus, 1903, eine Auseinandersetzung mit den Theorien von Marx und Engels.

Zur Förderung der Philosophie dienen gegenwärtig folgende Zeitschriften:

Athenaeum, das an die Stelle der Ung. phil. Revue trat, seit 1892 herausg. von der ungar. Akademie der Wissenschaften, redigiert von E. Pauer, eine Zeitschrift für Philosophie und Staatswissenschaften; Das Zwanzigste Jahrhundert (seit 1900), herausg. von der soziologischen Gesellschaft, zur Verbreitung der spencerschen soziologischen Prinzipien; in der von der Gesellschaft herausg. Sociologischen Bibliothek erschienen bisher die oben genannten Werke von O. Jászi, dann: Staatlicher Eingriff und Individualismus von F. Somló, 1903 (im Sinne Spencers will der Verf. den Wirkungskreis des Staates zugunsten des Individuums womöglich einschränken), ferner der Auszug der spencerschen Philosophie von How. Collins in ung. Übersetzung. Philosophisches Archiv (seit 1881), herausg. von B. Alexander und D. Bánóczy, bringt die Werke der großen, epochemachenden Philosophen in ungarischer Übersetzung mit kritischen Erläuterungen; es sind bisher 18 Bände erschienen, enthaltend die Werke von Descartes, Schopenhauer, Hume, Bacon, Platon, Taine, Diderot, Kant, Spinoza, Erdélyi, Alexander und den vorsokratischen Philosophen. Auch die ungarische Akademie der Wissenschaften gibt zuweilen Übersetzungen berühmter philosophischer Werke heraus, so z. B. Stuart Mills Logik (übersetzt von B. Szász), Lewes' Geschichte der Philosophie (übersetzt von Bánóczy), Ribots Geistige Vererbung usw. Die im Frühjahr 1901 in Budapest gegründete „Philos. Gesellschaft“ umfaßt alle Gebiete der Philosophie und ihre Mitteilungen (Heft 1—16) enthalten viele gute Aufsätze und Abhandlungen. Den Standpunkt des Neu-Thomismus vertritt die „Philosophische Zeitschrift“ (seit 1886), hrsg. von Joh. Kiss. Die namhaftesten Vertreter dieser Richtung sind: Kiss, Lubrich, B. Platz: Ursprung, Gattungseinheit und Alter des Menschen, auch deutsch, 1887, O. Prohászka: Gott und die Welt, 1890, Jul. Kozáry: Die Philosophie unseres Zeitalters, 1892, La loi des trois états, 1895, Darstellung und Kritik von Wundts System, 1898; Comte, Wundt und die Philosophie in der Hierarchie der Wissenschaften, 1898.

Philosophie in Böhmen.

§ 81.*) Das philosophische Denken bei den Böhmen, seinerzeit durch die Identitätsphilosophie beeinflusst (Aug. Smetana, C. St. Amerling, Ign. Hanuš), wurde im weiteren Verlaufe durch Jos. Dastich, Jos. Durdík und Ot. Hostinský auf die Bahn des nüchternen herbartischen Realismus geleitet, zu dessen Verbreitung jedoch auch der äußere Umstand nicht unwesentlich beitrug, daß der Herbartianer Franz Exner (seit 1832 Univ.-Prof. in Prag, später Ministerialrat in Wien), an der Studienreform in Österreich im Jahre 1849 mitarbeitend, bei der Fassung des Organisationsentwurfes für Gymnasien, wo in Logik

*) Dieser Paragraph ist von Herrn Dr. G. Zába in Prag verfaßt.

Die mit einem Stern bezeichneten Schriften sind deutsch abgefaßt, die übrigen böhmisch.

und Psychologie unterrichtet wird, zugunsten des Herbartianismus entschied. Unabhängig von dieser Richtung betont Th. G. Masaryk, bei uneingeschränkter Schätzung des comte-spencerischen Positivismus als der entsprechendsten Anlage zur Architektonik der philosophischen Erkenntnis, einen philosophischen Ethizismus, der jedoch nicht ohne religiöse Färbung ist. Unter den ihm nahestehenden Denkern, von denen auf einzelnen Gebieten, namentlich in der Erkenntnistheorie, Psychologie und Pädagogik, Erhebliches geleistet worden, sind hervorzuheben Drtina, Čáda, Krejčí. —

Von seiten der Naturwissenschaften zur Philosophie herantretend, weist der Physiologe Fr. Mareš, sich auf die Resultate der kantischen Noetik stützend, doch bei Aufrechthaltung einer spekulativen Begründung der Ethik, auf das Bedürfnis einer kritisch-noetischen Analyse der naturwissenschaftlichen Grundbegriffe hin. Außerhalb dieser Richtungen steht Udal. Kramář als Anhänger der Ätherhypothese. —

Kirchlicherseits wird Thomismus gepflegt. (Kachník, Vykoukal u. a.)

Über die neuere Philosophie bei den Böhmen handeln: J. Durdík, Ueber die Verbreitung der herbartischen Philosophie in Böhmen, Ztschr. f. exacte Philos. 1883; K. Steinhauser, Bericht üb. d. neuere böhm. philos. Litteratur, Athenaeum 1889; Ottos Conversations-Lexikon, Bd. 6, S. 326; G. Zába in der Jubiläumsschrift der böhm. Akademie 1898; Fr. X. Procházka in Falckenbergs Geschichte der neueren Philosophie, böhm. Übersetzung von dems.; A. Krecar, Die böhm. logische Literatur 1892, die böhm. aesthetische Literatur 1893 (Gymn.-Programm Schlan).

Unter dem Einflusse des deutschen Idealismus philosophierten: der nachmalige Historiograph Fr. Palacký (1798—1876), der den Versuch einer überhaupt ersten Darstellung der Geschichte der Ästhetik machte, Uebersichtliche Darstellung d. Geschichte der Aesthetik u. ihrer Literatur, 1821; Aesthetik oder vom Schönen und der Kunst, fünf Bücher, 1821—1822 (unvollendet), beide zuletzt abgedruckt in Radhost I, Prag 1871; die Hegelianer: Augustin Smetana (1814 bis 1851), exkommunizierter Kreuzherren-Ordenspriester, beredt in der Verfechtung seiner unantastbar reinen Überzeugungstreue (vgl. seine Autobiographie, Geschichte eines Excommunicirten, hrsg. von Alfred Meissner, Lpz. 1863) und kühn in Aufstellung philosophischer Gesichtspunkte, der in seinen Schriften: Die Katastrophe und der Ausgang der Geschichte der Philosophie*, Hamburg 1850, und Der Geist, sein Entstehen und Vergehen*, Prag 1865, zwischen der Naturphilosophie Schellings und der hegelschen Geistesphilosophie zu vermitteln versucht. (Bezüglich des Verhältnisses zu Schelling ist charakteristisch Smetanas Referat über die in Berlin 1844 erschienene Anthologie aus Schellings Werken. S. darüber J. Glücklichs Bericht in Č. Mysl 1903.) — Ign. Hanuš (1812—1869), außer mehreren Lehrbüchern: Analyse der Philosophie Thomas von Štítné, Prag 1852; der Augustinermönch Fr. Klácel (1808—1882), welcher später in der Ethik ohne metaphysische Schlußfolgerungen zum humanitären Positivismus gelangte und in Amerika eine Gemeinde ethischer Positivisten stiftete, veröffentlichte, durch das sprachphilos. Interesse angezogen, Erklärungen der wichtigeren philosoph. Aus-

drücke, gesammelt und zum Gebrauche für Anfänger bestimmt*, Brunn 1836 (beinahe desselben Inhaltes ist das böhmisch abgefaßte Schriftchen Brückel 1842). dann den orthodox hegelianisch gehaltenen Versuch einer Philosophie der böhm. Sprache, Wissenschaftliche Anfangsgründe der böhm. Sprachforschung, Brunn 1843, Ethik, Prag 1847, Vorschule zur Aesthetik, 1868, u. a. Der schellingschen Richtung gehört im ganzen auch der Physiologe Joh. Purkyně (1787—1869) an, welcher jedoch bekannter ist durch seine exakten Arbeiten aus der Sinnesphysiologie und empirischen Psychologie; außer vielen lateinisch und deutsch geschriebenen Abhandlungen sind böhmisch erschienen: Ueber die Idealität des Gesichtsraumes, Časop. Česk. Musea 1836, und Physiologie des Traumes, daselbst 1857. In Theosophie und Zahlenmystik vertieft, philosophiert in unverkennbarer Annäherung an Baader und Krause Carl Slavomil Amerling (1807—1884). Seine darauf bezüglichen, mit reicher Naturkenntnis ausgestatteten Schriften (deutsch abgefaßt) sind Skizzen zu einem biologisch-harmonischen Natursysteme: Einiges über das Qualitative und Quantitative in der Natur, 1870; Die Orientierungslehre (Diasophia), 1874, 1891; Der Gott des Christenthums als Gegenstand streng wissenschaftlicher Forschung, 1880. Im engen Anschluß an diesen, doch hauptsächlich der Psychologie zugewandt, schrieb Jos. Al. Pitra (Weltpriester, 1812—1891) Gedanken über die organische Welt*, 1862, Unterschied zwischen dem Lebensprinzip und der Seele, zwischen dem Tiere und dem Menschen, 1885, u. a. (vgl. darüber Fr. Krejčís Artikel in Č. Mysl 1902). Mit logischen Studien befaßte sich Ant. Marek (Weltpriester, 1785—1877), Logik, Prag 1820; zum zweitenmal, dann zugleich mit einem Lehrbuch über Metaphysik: Grundzüge der Philosophie, Logik, Metaphysik, Prag 1844, beide nach deutschen Lehrbüchern abgefaßte Umrisse. —

An Herbart anlehnd schrieben: K. Ferd. Hyna, Empirische Psychologie, 1844. Jos. Dastich, Univ.-Prof. in Prag (1834—1870), der die erste literarische Ausgestaltung der einzelnen philos. Disziplinen im herbartischen Sinne lieferte, schrieb über Psychologie und Ethik, Philosoph. Propädeutik, I. Formale Logik, II. Emp. Psychologie, im Anhang: Einleitung in das Studium der Philos., 1873, Grundzüge der prakt. Philos., 1863, und lieferte u. a. auch schätzenswerte Beiträge zur Philosophie Štítnýs und seiner Ästhetik (Analyse der philos. Ansichten über den Begriff des Schönen und das Verhältniss des Glaubens zur Vernunft bei Thomas v. Štítné, Prag 1862), die er im Prinzip als Formästhetik bezeichnet.

Auf dem Umwege über Leibniz und Kant bei Herbart angelangt und an dessen kritisch-noetische Elemente anknüpfend, philosophiert Jos. Durdík (geb. 1837, seit 1874 Universitätsprofessor in Prag, gestorben 1903 (s. schon ob., S. 189), indem er, die Bedeutung der Philosophie über die bloße Begriffs- und Erkenntnis-kritik zu einer Weltanschauungslehre hinausführend, ihren Begriff als einer Wissenschaft, „die auf Grund der Ergebnisse der übrigen Wissenschaften eine einheitliche Weltanschauung zu construiren trachtet“, neu begründet und auf diese Weise den positiven Resultaten ebenso gerecht wird, wie den durch notwendiges Denken erzeugten Hypothesenbildungen. Da die Philosophie einmal ein Wissen und als solches ein Läuterungs- und Aufklärungsprozeß des denkenden Subjektes selbst bezüglich seiner eigenen logischen Wertschätzung, sowie auch der übrigen Wesen und Dinge ist, macht sich das Bedürfnis fühlbar, die methodologische Berechtigung eines solchen Wissens klarzustellen, zu welchem Behufe Durdík der comteschen Klassifikation der Externwissenschaften eine ihr analoge Einteilung der Internwissenschaften als notwendige Ergänzung, und zwar in folgender Reihenfolge zur Seite stellt: Elementare Logik, elementare Ästhetik, elementare Ethik (welchen drei Disziplinen insgesamt ein normativer Charakter zukommt). An diese reiht

sich die Psychologie an, welche die Gesetze des wirklichen innerlichen Geschehens erforscht. Auf diese dann und die normativen Wissenschaften stützt sich die Pädagogik und Gesellschaftslehre (Sozietik). Beide Reiche dann, die Extern- sowie die Internwissenschaften, für deren schematische Darstellung Durdík die Bezeichnung „Doppelstufenleiter“ einführt, sind als unerläßliche Grundlage der Metaphysik anzusehen, wenn in derselben die einzelnen Erkenntnisse zu einer einheitlichen Weltansicht verarbeitet erscheinen sollen (vgl. J. Durdík, Ueber die Reihenfolge der philosoph. Doctrinen nach dem Complicationsgrade ihres Stoffes, Ztschr. f. exacte Philos. 1886, in Kürze in: Internat. Säcularalbum, Berlin 1892, S. 73). Eine durchgreifende Ausgestaltung der Ästhetik als Formwissenschaft unternahm er in der „Kritik“ 1874, Allgem. Aesthetik, 1875, Poetik als Aesthetik der Dichtkunst, 1881, Ueber das Gesamtkunstwerk als Kunstideal, 1880. Sonst sind von ihm anzuführen: Leibniz und Newton, 1869*, Ueber L. Byrons Poesie und Charakter, 1869, 2. Ausg. 1890; Geschichtlicher Abriss der neuen Philos., I. Von Descartes bis Kant, 1870. II. Die neueste Philosophie, 1887. Kallilogie, 1872; Lehrbuch der Psychologie, 3. Ausg. 1882; Ueber die Temperamente, 2. Ausg. 1882 (abweichend von der physiologischen Erklärung sucht hier Durdík das Temperament aus Kombination psychischer Elemente zu erklären); Charakter, 4. Ausg. 1895; Ueber den Fortschritt der Naturwissenschaften, 1874; Philosoph. Aufsätze, 1876; Ueber die Bedeutung der herbartschen Philosophie, 1876; Thomas von Štítné, 1879; Ueber den Fortschritt in der Moral, 2. Ausg. 1896; System der Philosophie (aus dem lit. Nachlasse herausg. von Ant. Papírník in Č. Mysl 1904), wo auf die Möglichkeit eines Kompromisses zwischen Wissen und Religion hingewiesen wird; weiter im Nachlaß befindlich Darwin und Kant*, u. a. Mit feinem Sprachgefühl ausgestattet, hat Durdík bei seiner äußerst umfangreichen literarischen Tätigkeit der böhmischen philosophischen Prosa die meisten Dienste erwiesen.

Mitarbeitend am System einer wissenschaftlichen Ästhetik, hat Ot. Hostinský (Univ.-Prof. in Prag, s. schon ob., S. 190) eine Reihe von Artikeln und Schriften zur Kunstphilosophie veröffentlicht und ist namentlich als Ästhetiker der Tonkunst wagnerscher Richtung bekannt. Von seinen Werken kommen hauptsächlich in Betracht: Das Musikalisch-Schöne und das Gesamtkunstwerk vom Standpunkte der normalen Aesthetik*, 1877; Lehre von den musikal. Klängen*, 1879; Ueber die Bedeutung der prakt. Ideen Herbarts für die allgem. Aesthetik, 1883, wo der Nachweis von der Unzulänglichkeit der Analogisierung der Fünzfzahl der bekannten herbartschen Ideen mit den Kategorien der allgem. Aesthetik, wie dies von R. Zimmermann und Jos. Durdík unternommen wurde, geliefert wird. Gegen die zu weit geführten Abstraktionen der allgemeinen Ästhetik der eben berregten Richtung ist die Schrift gekehrt: Herbarts Aesthetik in ihren grundlegenden Theilen quellenmässig dargestellt und erläutert*, 1891; Sechs Aufsätze aus dem Gebiete der Aesthetik, 1877; Vier Aufsätze, 1894, u. a.; Friedrich Smetana und sein Kampf um die böhmische moderne Musik, 1901; Die Sozialisation der Kunst, 1903. —

An Herbart schließen sich weiter an: Fr. Čupr (s. ob. S. 195), Sein oder Nichtsein d. deutschen Philosophie in Böhmen, 1847, wo auf den Widerspruch hingewiesen wird, die Philosophie national aufzufassen, wenn man sie als Wissenschaft behandelt wissen will. Durch dieses Werk ist ein mächtiger Vorschub dem Herbartianismus, der als exakte Philosophie angesehen wurde, geleistet worden. Die Lehre Altindiens, ihre Bedeutung für das Aufkommen und die Entwicklung der christlichen und religiösen Ansichten im Allgemeinen, 4 Bde., 1876—1881.

Der Mathematiker Václav Šimerka (1819—1887, Weltpriester), Die Kraft der

Ueberzeugung. Versuch in der geistigen Mechanik (auch deutsch), wo er, auf der herbartischen mathematischen Psychologie fußend, die Grenzbestimmung der Unterschiede zwischen Meinung und Hypothese, Glauben und Wissen, als psychischer Größen dem mathematischen Kalkül zuweist. — G. Lindner, neben fast ausschließlich deutsch geschriebenen Werken, s. ob., auch böhmisch: Allgemeine Erziehungskunde 1882, Pädagog. u. psycholog. Aufsätze, 1885; J. Kapras, Gesammelte psycholog. Aufsätze, 1879; Kurzgefaßter Abriss d. Psychologie d. A. Comenius, 1892; Ueber psychophysische Methoden, 1879, u. a. J. Slavík, Emp. Psychologie, 1878. Em. Schulz, Grundz. d. Psychologie u. Paedagogik, 1877; Grundz. d. Logik u. Didaktik, 1879. G. Zába, Die Form als Prinzip des Schönen, 1879 (Gymn.-Progr. Leitomischl); Pyrrhonismus od. üb. den philos. Zweifel, 1890; Der Substanzbegriff bei Kant, 1902 (Gymn.-Progr. Prag).

Th. G. Masaryk (geb. 1850, Univ.-Prof. in Prag) in der Ethik sich an den Moralstatistiker Alex. von Oettingen anlehnend, auch durch russische Einflüsse (Dostojewsky, Tolstoj)-vielfach angeregt, ist in theoretischer Beziehung im ganzen dem französisch-englischen Positivismus (Comte, Herbert Spencer) zugeneigt. Die Folgerungen seiner philosophischen Überzeugung vornehmlich auf soziale und politisch-nationale Gebilde, als die zunächst ethisch verwendbaren Gebiete, übertragend, arbeitet er zu einer philosophischen Vertiefung der Nationalitätsidee und zur Nachbesserung sozialer Doktrinen hin. Er hat geschrieben: Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung, 1881, auch böhm. 1904, mit offenem Hinweis auf die Möglichkeit der Versittlichung der menschlichen Gesellschaft durch Abschaffung der Zustände, welche die Zunahme der Selbstmörderziffer bedingen, wie so sind Irreligiosität und mangelhafte Bildung. Ueb. d. Hypnotismus, 1881; Blaise Pascal, 1883; Die Wahrscheinlichkeitsrechnung und die Humeische Skepsis, 1883 (auch deutsch, 1884); Theorie d. Geschichte nach Buckle, 1889; Ueber das Studium d. dichterischen Werke, I, 1884, II, 1886; Grundzüge einer konkreten Logik, 1885 (auch deutsch, 1887). Klassifikation und Systematik der Wissenschaften ist das eigentliche Geschäft der konkreten Logik. Wenn auch die historische Entwicklung durch Abstraktion früher zur Verallgemeinerung der Gesichtspunkte und Aufstellung von Gesetzen, somit zu abstrakten Wissenschaften geführt hat, ist das Konkrete immer der Gegenstand der Frage und bedarf der Erklärung, und dieser Umstand ist es, der einst die Unterordnung der abstrakten Wissenschaften unter die konkreten herbeiführen dürfte. — Slavische Studien (über Kirejevsky), 2. Ausg. 1893. Die böhmische Frage, 1895; Unsere heutige Krisis, 1895; Fr. Palackýs Idee d. böhm. Volkes, 1898; Die moderne Evolutionsphilosophie, 1896; Die Stellungnahme der Sozialistenpartei zur Ethik in d. neuesten Zeit, 1896; Johannes Hus. Unsere Wiedergeburt und unsere Reformation (3. Ausg. 1903). Auf die Einseitigkeiten des Marxismus, um den Werdegang der Geschichte durch materialistische Prinzipien begreiflich zu machen, weist Masaryk in seinem groß angelegten Werke Philosoph. und soziologische Grundlagen des Marxismus. Studien zur sozialen Frage, 1898, auch deutsch, 1899, hin. Seiner Anregung ist auch zu verdanken, daß die böhm. Literatur durch zahlreiche Übersetzungen der namhaftesten französischen und englischen philosophischen Werke bereichert wurde.

In der ethischen Auffassung der sozialen Hauptfragen schließt sich eng an Masaryk an Břetislav Foustka in seinem Werke Die Schwachen in d. menschlichen Gesellschaft. Humanitäre Ideale und die Degeneration der Völker, 1904, an.

Teils durch historisches Interesse, teils durch neuere Forschungen in der Assoziationspsychologie sind bestimmt: Fr. Drtina, geb. 1861, Univ.-Prof., bekannt als Hauptvertreter der böhm. Reformbewegung im Unterrichtswesen, Ueber d. Classification der Seelenerscheinungen in d. griechischen Philosophie, 1890;

Ueber d. Studium der Philosophie in Frankreich, 1894; Von der Apperception und ihrer Bedeutung für den Unterricht, 1896; Epiktets Encheiridion (übersetzt und erläutert) 1895; Gedankencharakter des Mittelalters, 1895; Abriss der Geschichte d. höheren Schulwesens und der pädagogischen Theorien in Frankreich seit der Revolution, 1898; Das Christentum, sein Ursprung, Wesen und historische Entwicklung, 1899; L'extension universitaire tchèque. Revue internationale de l'enseignement, Paris 1901; Gedankenentwicklung der europäischen Menschheit, 1902. Dies letztere, das eigentliche Hauptwerk Drtinás, ist als eine Art Einleitung zur Geschichte der Philosophie anzusehen, wo an der Hand der genetisch-historischen Methode die Auffassung der Probleme vorbereitet wird. — Fr. Krejčí (geb. 1858, a. o. Univ.-Prof.), Psychologisches Element, 1895; Das Associationsgesetz, 1897; Psychologie, 1896; Logik, 1898 (beides zu Schulzwecken); Evolution als Princip in der Psychologie, 1900; Die Bedeutung der Kunst für die Entwicklung, 1900 (Kunst ist instinctive Anticipation der Entwicklung), Psychologie. I. Prinzipien der Psychologie, 1902, II. Elementare psychische Erscheinungen, 1904, u. a. Auf rein empirischer Basis fußend und in wichtigen Punkten sich an Wundt anschließend, findet Krejčí das psychologische Element in der Empfindung, da in dieser mehr als nur ihr Inhalt vorliegt; Gefühl und Wille sind da implicite mitgegeben. Die Assoziationsgesetze erstrecken sich über die Vorstellungen hinaus auch auf das Gefühl und den Willen und sind reduzierbar auf eine einzige Grundform, nämlich auf das Gesetz der Identität. — Die Philosophie d. Gegenwart, 1904. Als Hauptrepräsentanten werden Tolstoj, Nietzsche, Spencer angeführt und die Kluft zwischen Glauben und Wissen wird als durch Pantheismus überbrückbar dargestellt. — Smetanas Philosophie u. a. — Fr. Čáda (geb. 1855, a. o. Univ.-Prof.), hauptsächlich der Erkenntnislehre zugekehrt, J. St. Mill: Der Begriff und das Gebiet d. Logik, Uebersetzung und Commentar der Vorrede zu Mills Logik, 1893 (Gymn.-Progr. Prag); Das erkenntnistheoretische Problem bei Herbart und Stuart Mill, 1895. Die beiden erwähnten Denker bieten Čáda gelegenen Anlaß, seine eigene Stellung zur Noetik zu präzisieren. Das Kriterium der Wahrheit findet er in dem unleugbaren psychologischen Faktum der Überzeugung, mit der wir einer Aussage oder einem Urteil zustimmen. Diese Überzeugung ist eigentlich Glaube. Nachdem der Dogmatismus überwunden ist, ist, wenn nicht Skeptizismus Platz greifen soll, nur Probabilismus möglich. — Noetische Rundschau, I. u. II. Th., 1904, ist eine Sammlung von Abhandlungen (vordem in Čes. Mysl erschienen), wo das schwierige und abstrakte Geschäft einer Sonderung und Erklärung der neueren noetischen Fragen zuerst der sogenannten immanenten Philosophie in ihren Hauptvertretern (Kauffmann, Schuppe, Schubert-Soldern), dann im 2. Th. des deutschen Empirioskritizismus bis auf F. Petzoldt unter Herbeiziehung auch der slavischen Denker dieser Richtung (Lesevič, Bogdanov) unternommen wird. — Datierung des Platonischen Phaidros, 1901. Hynas Psychologie. Ein Beitrag zu der Geschichte der Anfänge der böhm. Psychologie, 1902. Der Wert der Paedopsychologie, 1902, u. a.

Fr. Mareš, Univ.-Prof. in Prag, geb. 1857, Idealismus und Realismus in der Naturwissenschaft, 1901, unternimmt den Kampf gegen die Naivitäten des Naturalismus, der, als metaphysische Doktrin auftretend, endgültige Aufschlüsse über das Wesen der Dinge und die Lebensrätsel zu geben sich anmaßt. Er weist hin auf die Verschiebung, die sich in neuerer Zeit bezüglich der erkenntnistheoretischen Basis der Naturwissenschaften vollzieht, in dem in denselben der Standpunkt eines Descartes und Locke aufgegeben wird und man sich gezwungen sieht, sich den Ergebnissen der Spekulation Humes und Kants anzupassen, so daß das Erfahrungsgebiet als das einzig mögliche anerkannt

werden muß, wo sich die exakte Naturforschung betätigen kann, wobei freilich solche Versuche, wie Materialismus, Ätherismus, Energetismus u. dgl., die als eine endgültige Lösung der naturphilosophischen Fragen hingestellt werden obwohl sie jeder exakten Natur entbehren, in das Gebiet der naturwissenschaftlichen metaphysischen Dogmatik zu verweisen sind. — Diesen seinen kritischen Gesichtspunkt verteidigt er weiter in den Prinzipien der theoretischen Erkenntnis und des sittlichen Handelns nach Kant, 1902 (hauptsächlich polemisch gegen Fr. Tilßers, Wer liefert den Wahrheitsbeweis: Kant, oder Lamarck und Monge? 1901), wo er unter Zugrundelegung der bekannten Thesis aus Kant, daß synthetische Urteile a priori an und für sich noch keine allgemeingültige Erkenntnis begründen, sondern nur eine Erkenntnis, die für die Erfahrung Geltung hat, auf die Notwendigkeit einer scharfen Scheidung des theoretischen Wissens vom praktischen bei Kant hinweist, um nicht die diesbezüglichen Resultate mißverständlich einander gegenüber zu stellen. Denn nur so könne Kant gegen den Vorwurf der Inkonsequenz, die Metaphysik gestürzt und wieder aufgebaut zu haben, geschützt und die Bahn freigehalten werden, einerseits den Forderungen des positiven Wissens gerecht zu werden, anderseits den Zweckbegriff und die Freiheitsidee intakt zu erhalten. Die diesbezüglichen Ausführungen brachte Mareš auch zur Geltung in seiner Polemik gegen K. Rohans Determinismus in Rozhledy, 1904, Separatabdruck: D. Naturalismus und die „Willensfreiheit“, 1904. — Desgleichen stellt sich gegen den exklusiven Mechanismus einer Weltanschauung der Chemiker Fr. Wald, s. Ostwalds Annalen der Naturphilos., 1904, III, 285.

Udal. Kramář (geb. 1847, Gymn.-Professor, s. o. S. 197 u. 377), ursprünglich Herbartianer, Das Problem der Materie, 1882, später von Herbart abgegangen, verwertet in seiner Hauptschrift, Die Hypothese der Seele, ihre Begründung und metaphysische Bedeutung, Lpz. 1898, Bd. I—II, die Ätherhypothese zu psychologischen Zwecken, indem er, um die Kontinuität des Bewußtseins zu erklären, den Äther zum Träger desselben macht und den Ätherstoff zugleich als das formbildende und den Organismus erhaltende Prinzip auffaßt. Durch die in dieser Art angewandte Ätherhypothese findet er es entbehrlich, die Seele als Individuum aufzufassen. Individuelles Bewußtsein ist trügerischer Schein. Das Bewußtwerden der Vorstellungen ist nur eine umgeänderte Verknüpfung dessen, was im Weltbewußtsein, in dem den ganzen Weltraum kontinuierlich erfüllenden Äther, schon früher gegeben war. Sonst sind von ihm u. a. noch zu verzeichnen: Ueber Schlaf und Traum, 1882; Ueber unbewußte Vorstellungen, 1889—1891, Die Erziehung und der Lehrerstand, 1904.

Als einer monistischen Weltanschauung zustrebend sind zu verzeichnen O. Fr. Vaněk, Einheitliche Anschauung über das Weltall, 1901, und Jos. Bulova (gest. 1903, praktischer Arzt), Erklärung des Lebens auf Grund der Naturgesetze, 1904, wo eine Art Glaubensbekenntnis des Monismus, der als Religion ausgestaltet werden soll, geboten wird. — Das subjektivistische Prinzip der ästhetischen Wertschätzung vertreten F. X. Šalda und der Publizist F. V. Krejčí, beide durch subtile Erfassung der Dinge und suggestive Schätzung der ästhetischen Genüsse der Moderne sich zuneigend, Šalda in seinem Buche Kämpfe um die Zukunft. Meditationen und Rhapsodien, 1905, Krejčí als Verfasser der Schrift Das Kunstwerk in der Literatur und sein Einfluß auf die Erziehung, 1903 u. a. — Das subjektivistische Prinzip in der Ethik vertritt P. Durdík (geb. 1843), Grundzüge d. Ethik, 1893. In diesem Versuche einer natürlichen Moral verfolgt Verfasser panalibistische Zwecke. Die Ethik, die von jeder metaphysischen Spekulation abgelöst sein soll, hat nur praktische und konkrete Zwecke der menschlichen Lebensgemeinschaft zu verfolgen. Die Möglichkeit der Moralität ergibt sich von selbst aus zwei Prinzipien, die dem menschlichen Wesen innewohnen, aus Eigenliebe und Liebe zu anderen..

— Rousseau und Pestalozzi in ihrem Verhältnis zu Komenský, 1888; Pädagogik für Mittelschulen, I—III, 1882—1890.

Von den sonstigen Schriften, die verschiedene Gebiete streifen, sind anzuführen: F. X. Procházka, Kant über Mathematik 1887 (der Standpunkt Kants wird negiert), Logik, 1893, Katechismus der Geschichte d. Philosophie, 2. Aufl. 1901. Logik vom psychologischen Standpunkte aus behandelt Jos. Sedláček, Logik 1887; Bedeutung Bern. Bolzanos für die wissenschaftliche Logik, 1897. Otak. Kádner, Die Quantifikation des Prädikates in der Logik, 1898 (Gym.-Progr. Reichenau), Sprachliches in der Logik, 1902 (Gym.-Progr. Kolín). V. Auersperger, Lesebuch zum Unterricht in d. Logik, 1903; Unrichtige Deductionsschlüsse, 1904 (Gymn.-Progr. N. Bydžov). Joh. Khéres, Versuch eines Systems d. Wissenschaft. Ein Beitrag zur konkret. Logik, 1904 (Gymn.-Progr. Ung. Hradisch). Rud. Dvořák, Geschichte d. Ethik im Orient, I, Confucius 1904. Alois Lang, Der Buddhismus 1904. Em Kovář, Ueber den Ursprung d. menschl. Sprache, 1898. Václ. Tille, Philosophie d. Literatur bei Taine und seinen Vorgängern, 1902.

Als dem Thomismus huldigend sind zu erwähnen: Kachník, Jos., geb. 1859, Prof. d. theol. Fakultät in Olmütz, De natura entis, 1892; Historia philosophiae, ein kurzgefaßter Abriß zu Schulzwecken, dann in ausführlicher Darstellung als Geschichte d. Philosophie, 1904, mit eingehender Angabe der böhm. thomistischen Literatur. Fr. P. I. Vychodil, geb. 1862, Beweise für die Existenz Gottes und ihre Geschichte, 1889; Christliche Apologie, I, 1893; Dichtkunst und Ethik, 1897; Poetik 1897, lieferte auch Übersetzungen aus Aristoteles. Jos. Pospíšil, Philos. nach den Grundsätzen d. hlg. Thomas v. Aquino, 1883; V. Hlavatý, Analyse d. Philos. d. hlg. Thomas v. Aquino, 1885; Eug. Kadeřávek, Die menschliche Seele an sich betrachtet, 1883; Vergleichung d. christl. Philos. mit einigen Philosophien d. Neuzeit, 1885; Psychologie, 1894; Ant. Pódlaha, Fr. Nietzsche und seine Philosophie, 1904.

Ein allen philosophischen Richtungen gleich offenstehendes Organ ist die Revue Česká Mysl, seit 1900, redig. von Fr. Čáda, Fr. Drtina, Fr. Krejčí (erscheint jeden zweiten Monat).

Philosophie in Polen.

§ 82.*) Spuren philosophischer Gedankenarbeit in Polen lassen sich bis ins 13. Jahrhundert verfolgen. Eine intensivere Tätigkeit auf dem eigentlichen ethnographischen Boden Polens beginnt jedoch erst mit der vom König Wladislaw Jagiełło durchgeführten Umgestaltung des im Jahre 1363 durch Kasimir den Großen in Krakau gegründeten „Studium generale“ in eine Universität mit vier Fakultäten. Dies geschah im Jahre 1400; mit diesem Jahre also beginnt die Geschichte der Philosophie in Polen.

Der Zeitraum von 1400 bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts

*) Dieser Paragraph sowie der nächstfolgende sind von Herrn M. Straszewski, Professor der Philosophie in Krakau, verfaßt.

läßt sich in folgende vier Entwicklungsphasen einteilen: Die erste Phase ist die scholastische, sie umfaßt die philosophische Arbeit an der Krakauer Universität im 15. Jahrhundert. Die zweite Phase ist die humanistische, sie umfaßt das letzte Drittel des 15. und das 16. Jahrhundert. Die dritte Phase dauert vom Ende des 16. Jahrhunderts bis gegen Mitte des 18.; sie ist als das Zeitalter der katholisch-scholastischen Reaktion zu bezeichnen. Der vierten Phase gehören die Jahre von 1730 bis zur letzten Teilung Polens; an es waren das Zeiten der Wiedererweckung geistiger Tätigkeit zuerst unter deutschen und nachher unter französischen Einflüssen.

Über die Philosophie in Polen im Zeitraume zwischen 1400 bis 1800 handeln: F. Krupiński, in seiner polnischen Übersetzung von Schweglers Gesch. d. Philos., Warszawa 1863, S. 381—419. Heinrich v. Struve, Wykład systematyczny logiki. Warszawa 1870, S. 132—192. Die philosophische Litteratur der Polen, Philos. Monatsh. X, S. 222—231, Berlin 1874. Die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie: Arch. f. G. d. Philos., Bd. VIII, S. 89—123. Historia filozofii w Polsce (Geschichte der Philos. in Polen), I. Heft. Warszawa 1900. In diesem ersten Hefte des Werkes von Prof. Struve findet sich auf Seite 12—39 eine recht genaue bibliographische Zusammenstellung aller die Geschichte der Philosophie in Polen betreffenden Schriften und Werke. Reichhaltige literarische Nachweise zur Geschichte der Philosophie in Polen finden sich auch in dem Werke desselben Verfassers: Wstęp krytyczny do filozofii, 3. Aufl. Warszawa 1903 (Kritische Einleitung in die Philosophie). K. Hankiewicz, Grundzüge der slavischen Philosophie, 2. Aufl., 1873, S. 25—44.

Über den ältesten polnischen Philosophen und Naturforscher Vitellio handeln: Dr. Szokalski, O stanowisku naukowem i zasługach Vitelliona (Warschauer Ateneum 1877, Hefte November u. December). Dr. W. Rubczyński, Nieznany traktat filozoficzny, XIII. w. i jego domniemany autor Vitellio, Bd. 27 der Abh. d. philos.-historischen Abt. d. Akad. der Wiss. in Krakau.

Über polnische Scholastiker des 15. Jahrhunderts handeln: Michael Wiszniewski, in seiner Geschichte der poln. Literatur, III. Bd., S. 141—271. L. Sowiński, ebenfalls, I Bd., S. 119—127. Kasimir Morawski, Historia uniwersytetu jagiellońskiego. Kraków 1900 (Geschichte der jag. Universität, I. Bd., S. 51—293). Sehr wichtige Aufschlüsse enthält das Werk von Prof. Joh. Fialek: Polonia apud Italos scholastica, saeculum XV, Cracoviae 1900. — Siehe desselben Verfassers bedeutendes Werk über Jacobus de Paradiso, Krakau 1900, 2 Bde.

Über polnische Humanisten handeln: Stan. Tarnowski, Pisarze polityczni 16 wieku. Stan. Tomkiewicz, Filozofia w Polsce w 15ym i 16ym wieku, Kraków 1894. K. Morawski, im I. und II. Bde. der bereits genannten Geschichte der jag. Universität. St. Windakiewicz, Padwa, Studium z dziejów cywilizacji polskiej, Kraków 1891. W. Zakrzewski, Powstanie i wzrost reformacji w Polsce. — Über den Politiker Ostroróg handelt: M. Bobrzyński: Jan Ostroróg. Studium z literatury politycznej, XV. wieku, Kraków 1884. — Über den Moralisten des 16. Jahrhunderts Rej handelt: Aleks. Brückner, Nikolaj Rej. Kraków 1905. — Über die katholisch-scholastische Reaktion des 17. Jahrhunderts handelt: Stan. Załęski, in seiner Geschichte der Jesuiten in Polen; auch Brückner in seiner Geschichte der polnischen Literatur. — Über philosophische Bestrebungen nach dem Jahre 1730 handeln: W. Smoleński, Przewrót umysłowy w Polsce wieku 18go, Kraków i Petersburg 1891. M. Straszewski, Jan Śniadecki, Kraków 1875. S. 16—65.

Als der älteste Philosoph polnischer Herkunft ist der Begründer der abendländischen Optik Vitellio (Cioplek) zu bezeichnen (lebte um das Jahr 1270), ein Freund und Schüler des Wilhelm von Moerbeke. Sowohl in der Einleitung zu seiner Optik, als auch in einer in der Biblioteca Laurentiana in Florenz aufbe-

wahrten Handschrift: „De intelligentia“ (Pl. XIII, dx. Cod. XI) behandelt Vitellio philosophische Probleme unter neuplatonischem Einflusse.

Seit der Umgestaltung des Krakauer „Studium generale“ in eine jagellonische Universität (1400) war dort der Nominalismus die vorherrschende Richtung. Fast alle bedeutenden Vertreter der Philosophie an der Krakauer Universität im 15. Jahrhundert waren Nominalisten. Erwähnenswert sind folgende: 1) Mathaeus de Cracovia, lehrte in Prag, nachher in Heidelberg, war Ratgeber des Königs Wladislaw bei der Reorganisation der Krakauer Universität. 2) Der erste Rektor der neuorganisierten Universität Stanislaus Scarbimirensis. 3) Der dritte Rektor der Universität Nikolaus de Gorzkowo (sprich Gorschkowo). 4) Johannes Elgot. 5) Paulus Vladimiri. 6) Jacobus de Paradiso und viele andere. Der Nominalismus weckte den kritischen Sinn und die Neigung zum Empirismus, damit in Verbindung stand die Blüte der mathematischen und astronomischen Wissenschaften an der Krakauer Universität. Diese Umstände, sowie der gegen Ende des 15. Jahrhunderts in Polen eindringende Humanismus ermöglichten es, daß die Krakauer Universität einen Nikolaus Kopernik ausbilden konnte. Erst im 16. Jahrhundert hat sich in Krakau der scholastische Realismus eingebürgert, mit dessen Überhandgreifen an der Universität im Kampfe mit dem Humanismus die Reaktion begann und gegen Ende des 16. Jahrhunderts auch der Niedergang der wissenschaftlichen und speziell der philosophischen Produktivität in Polen fühlbar wurde. Von den Scholastikern am Anfange des 16. Jahrhunderts und den Gegnern des Humanismus in Krakau sind zu nennen: Johannes Sacranus, Johannes de Glogovia (1430—1507), Michaëlis de Vratislavia, Michaëlis de Bystrzykowo (spr. Bystschykowo), auch Parisiensis genannt, Johannes de Stobnitza und des letzteren Schüler Nikolaus de Gelczewo (spr. Geltschewo).

Die zweite Phase in der Geschichte der Philosophie in Polen ist die humanistische, sie umfaßt das Ende des 15. und das 16. Jahrhundert. Humanistische Einflüsse drangen recht früh nach Polen ein. Man verbindet gewöhnlich den Anfang des Humanismus in Polen mit dem Namen des nach Polen eingewanderten Italiensers Philipp Buonacorsi, genannt Kallimach (1437—1496); jedoch bereits sein Freund und Gönner, der berühmte Lemberger Erzbischof Gregor von Sanok (1403—1477), war ein ausgesprochener Humanist. Ein Zeitgenosse des Nikolaus Cusanus, war Gregor ein entschiedener Gegner der Scholastik, bezeichnete ihre ganze Dialektik als „Vigilantium somnia“ und befürwortete einerseits ein tieferes Eindringen in die philosophische Literatur der Griechen, anderseits die Erkenntnis der Natur mit Zuhilfenahme der Erfahrung. Auf dem Gebiete der Sozial- und Staatsphilosophie ist dieselbe Wendung zum Humanismus bereits bei Jan Ostroróg (1438—1501) bemerkbar, einem Vorläufer des Nicolo Machiavelli, welcher in seinem berühmten „Monumentum pro reipublicae ordinatione“ (verfaßt wahrscheinlich um das Jahr 1477) mit großer Klarheit humanistische Staatsideen vertritt (stark organisierte, von der Kirche unabhängige, nationale Monarchie). Außer diesen zweien sind noch folgende polnische Humanisten zu nennen: Aesticampianus, Stanislaus de Krukowo, Petrus de Cracovia, Johannes Ursinus, Nikolaus Moscitzki, Adam Tobolski, hauptsächlich aber Adalbertus de Brudzewo, der berühmte Lehrer des Nikolaus Kopernik. Von den späteren Humanisten haben sich auf dem Gebiete der Philosophie bemerkbar gemacht die Eklektiker Jakob Górski (1525—1585), Adam Burski (gest. um 1627) und Sebastian Petrycy (gest. 1626), der Übersetzer des Aristoteles ins Polnische, berühmt durch seine schöne polnische Sprache, in der er als einer der ersten philosophische Probleme be-

handelte, anstatt lateinisch zu schreiben. — Außerhalb der Universität sind zu erwähnen: der Moralist und Satiriker Nikolaus Rej (1505—1568), der Dichter Jan Kochanowski (1530—1584), die Politiker Frycz-Modrzewski (sprich Modschewski) und Stanislaus Orzechowski (spr. Orschechowski) (1513—1567), als für die Philosophie von Bedeutung. — Die Reformation hat Polen nichts Gutes gebracht, sie wandte die Geister theologischen Fragen zu und entfremdete dieselben sowohl der echten Wissenschaft als auch einer unabhängigen Philosophie. Die Literatur der polnischen Arianer liefert die besten Beweise, wie viele vortreffliche Geister unter den Polen in der Behandlung theologischer Probleme verkümmerten. —

Die dritte Phase in der Geschichte der Philosophie in Polen ist von der katholisch-scholastischen Reaktion ausgefüllt. Der Humanismus konnte sich im Kampfe mit der Scholastik nicht behaupten, er war dazu zu schwach, die Reformation lenkte die geistige Tätigkeit in die Bahnen der Theologie, der Kardinal Stanislaus Hosius berief im Jahre 1565 die Jesuiten nach Polen, und nun begann allmählich auf wissenschaftlichem Gebiete die Herrschaft der Reaktion. Polen erlebte dasselbe Schicksal wie Italien. In beiden Ländern keimten prächtig die Anfänge des modernen Denkens, verkümmerten jedoch im 17. Jahrhundert gänzlich unter dem Drucke der Reaktion. Der Unterschied zwischen Italien und Polen besteht nur darin, daß in Italien der Druck von oben kam (von den Fürsten und von der Hierarchie), während in Polen die große Masse des adeligen Volkes sich der Reaktion zuwandte und dieselbe kräftig förderte. Für den Niedergang der Aufklärung im 17. Jahrhundert in Polen machen viele Historiker die Jesuiten verantwortlich; es wäre jedoch ungerecht, alles den Jesuiten zuzuschreiben. Im Gegenteile repräsentierten polnische Jesuiten in der reaktionären Bewegung doch noch das fortschrittliche und die Ergebnisse der humanistischen Bewegung berücksichtigende Element; es ist erwiesen, daß gerade die Schulen der Jesuiten im 17. Jahrhundert in Polen die besten waren. Die Ursachen des Niederganges in der Aufklärung und in der wissenschaftlichen Produktivität sind wo anders zu suchen, sie waren folgende: 1) Die politische Anarchie mit der Vorherrschaft des adeligen Pöbels einerseits, der Optimaten anderseits. 2) Die furchtbaren Kriege und Verwüstungen im Lande. 3) Das Niederringen der Städte und des Mittelstandes durch den Adel. 4) Theologische Streitigkeiten. So geschah es, daß, während in Frankreich, in den Niederlanden, in England und gegen Ende des 17. Jahrhunderts auch in Deutschland es zum mächtigen Emporblühen der geistigen Tätigkeit kam, in Polen das Denken sich auf den Standpunkt des 13. Jahrhunderts zurückzog. Das Schulwesen war in Polen nicht schlechter als wo anders, vielleicht sogar besser, es fehlte jedoch an jenen unabhängigen bürgerlichen Elementen, welche in den Ländern des Westens das moderne Denken gerade am mächtigsten förderten. Unter den Neuscholastikern dieser Phase wäre hier nur der Jesuit Martin Smiglecki (gest. 1619) zu nennen, welcher unter dem Namen Smiglecius auch außerhalb Polens bekannt und besonders in England hochgeschätzt war. Während aber Italien noch gegen Ende des 17. Jahrhunderts einen Vico hervorbrachte, ist bei den Polen seit der Hälfte des 17. und am Anfange des 18. Jahrhunderts kein einziger Name von Bedeutung auf dem Gebiete der Philosophie zu verzeichnen; erst im vierten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts begann es sich von neuem zu regen.

Die vierte Phase in der Geschichte der polnischen Philosophie beginnt mit der Tätigkeit des berühmten Schulreformators, eines Mitgliedes des Piaristenordens, Stanislaus Konarski (1700—1773). Die sächsische Dynastie brachte deutsche Einflüsse nach Polen. Hauptsächlich war es die leibnizsche Philosophie,

welche hier zu wirken begann. (Leibniz hatte viele persönliche Beziehungen mit Polen.) Der Mithelfer Konarskis, Antoni Wisniewski (1718—1774), studierte unter Wolff und Gottsched; der Leibarzt König Augusts III., Mitzler de Kolof, gab eine Übersetzung des Werkes von Gottsched: „Erste Gründe der gesammten Weltweisheit usw.“ heraus und schrieb hierzu eine Vorrede; Kasimir Narbutt (1738—1807) schrieb die erste Logik in polnischer Sprache und im Geiste der Philosophie Leibniz'; Martin Świątkowski (sprich Siwiontkowski, gest. 1790), ein Schüler Wolffs, begann an der Krakauer Universität die leibniz-wolffsche Philosophie vorzutragen. (Sein Hauptwerk: *Prodromus polonus* usw. erschien in Berlin 1765.) Bischof Andreas Załuski trug sich sogar mit dem Gedanken, Wolff nach dessen Vertreibung aus Halle nach Krakau zu berufen. Gleichzeitig regte sich auch das Interesse für moderne Naturwissenschaft. Die Jesuiten errichteten in Wilna das erste astronomische Observatorium und legten in Posen die erste Sammlung physikalischer Instrumente an; ein Mitglied dieses Ordens, Józef Rogaliński, schrieb eine große vierbändige Physik im Geiste Newtons.

Mit der Thronbesteigung des letzten polnischen Königs, Stanislaus Poniatowski (1764), beginnen französische Einflüsse zu überwiegen. Nach der Kassation des Jesuitenordens (1773) wird eine „Kommission für Nationalerziehung“ (*Komisya edukacyjna*) ins Leben gerufen, welche das gesamte Schulwesen auf moderner Grundlage organisierte; die Krakauer Universität wird modernisiert; französische Denker werden zu Rate gezogen. Condillac schreibt auf Wunsch der Kommission für Nationalerziehung eine Logik für polnische Schulen. (Jan Znosko übersetzte diese Logik ins Polnische.) Andreas Cyankiewicz (spr. Tsyankiewitsch) verfaßt Auszüge aus dem Werke Lockes: „Über den menschlichen Verstand“.

Als die bedeutendsten polnischen Denker aus dieser Zeit verdienen erwähnt zu werden: 1. Stanisław Leszczyński (spr. Leschtschinski), König von Polen (1677—1766), „Philosophe bienfaisant“ genannt. Bei ihm tritt der französische Einfluß ganz entschieden hervor. (Die Schriften Ls. erschienen in vier Bänden in Leipzig im Jahre 1764 als: „Oeuvres du philosophe bienfaisant“.) 2. Hugo Kołłontaj (1750—1812). Sein philosophisches Hauptwerk ist: *Porządek fizyczno-moralny* usw. (Die natürliche und moralische Weltordnung.) 3. Stanisław Staszic (spr. Staschitz, 1755—1826), Geolog, Politiker und Philosoph, ein Anhänger der Ideen Rousseaus. 4. Jan Śniadecki, ein eminenter Mathematiker, Astronom, Pädagog und Philosoph (geb. 1754). In die hier behandelte Zeit gehört jedoch nur die erste Epoche der wissenschaftlichen und literarischen Tätigkeit Joh. Śniadeckis, diejenige nämlich, welche mit dem Verlassen der Lehrkanzel an der Universität in Krakau im Jahre 1803 ihren Abschluß findet. —

§ 83. Die philosophische Arbeit des 19. Jahrhunderts begann in Polen unter folgenden vierfachen Einflüssen: 1. der kantschen Philosophie; 2. der Mathematik und Naturwissenschaft vom Ende des 18. Jahrhunderts; 3. des Verlustes politischer Selbständigkeit infolge der letzten Teilung Polens (1795); 4. der Ideen der französischen Revolution. — In der Entwicklung selbst lassen sich drei Phasen unterscheiden, welche genau denen des europäischen Denkens überhaupt entsprechen. Die erste Phase beginnt gegen Ende des

18. Jahrhunderts und dauert bis zur polnischen Novemberrevolution und bis zur Schließung der Universität in Wilna (1831). Sie könnte als die Wilnaër Phase bezeichnet werden, weil in diesem Zeitraume gerade die Hauptstadt Litauens, Wilna, sich zum Zentrum der ganzen geistigen Bewegung Polens erhob. Das Hauptereignis dieser Phase war der Kampf des Empirismus gegen die kantsche Philosophie und den romantischen Idealismus. Die zweite Phase beginnt nach dem Jahre 1831 und dauert bis 1870, das ist bis zur Umwandlung der polnischen Hochschule in Warschau in eine russische Universität (1869), als einer Folge des Aufstandes vom Jahre 1863, und bis zum deutsch-französischen Kriege, welcher den Abschluß der Tätigkeit der polnischen Emigration in Frankreich bildet. Diese Phase darf die Emigrations-Phase genannt werden; tonangebende Richtungen waren damals der spekulative Idealismus und der Mystizismus. Die dritte Phase beginnt mit der endgültigen Nationalisierung der Universitäten in Krakau und Lemberg und dauert bis zum heutigen Tag. Es sind das Zeiten kritischer Sammlung und Vorbereitung zur ersprießlichen Teilnahme an der allgemeinen europäischen Entwicklung unter Aufnahme und mehr oder weniger selbständiger Verwertung verschiedenartiger auswärtiger Einflüsse.

Über die polnische Philosophie des 19. Jahrhunderts handeln: F. Krupiński in der bereits genannten Übersetzung der schwedler. Gesch. d. Phil. S. 391—479. Heinrich v. Struve in folgenden Werken und Aufsätzen: 1. Wykład syst. Logiki 1870, S. 193—282. 2. Die philosophische Litteratur der Polen, Philos. Monatsh., X, S. 227—231, 298—325. 3. Die polnische Litt. zur Gesch. d. Philos., Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. VIII, Berlin 1895. 4. Historia filozofii w Polsce, Warszawa 1900, Heft 1. 5. Über die polnische Philosophie der Gegenwart handelt Prof. Struve in zwei neuestens veröffentlichten Aufsätzen: Die polnische Philosophie der letzten zehn Jahre, Arch. f. G. d. Philos., Bd. 18 u. 19, S. 273, 423, 559 und La philosophie en Pologne pendant les dix dernières Années, Congrès int. de Philos., 2^{me} Session, Genève 1905, S. 343—350. Reichhaltige litt. Nachweise in dem bereits oben zitierten Werke: Kritische Einleitung in die Philos. Überdies veröffentlichte Prof. Struve in verschiedenen Zeitschriften eine Menge histor. und kritischer Aufsätze über einzelne polnische Philosophen und deren Werke. — P. Chmielowski, Zarys najnowszej literatury polskiej, 3. Aufl., Kraków 1895. W. M. Kozłowski, Współczesna literatura filozoficzna, Warschauer Ateneum 1900. A. Brückner, Geschichte der polnischen Literatur, II. Bd. Siehe auch Heinrich Nitschmann, Gesch. der poln. Litter., Leipzig 1882, S. 469—473 und L. Sowiński, Rys dziejów Lit., p. Wilno 1874—78, V. Bd., S. 1—119. El. Ziemięcka, Studya, Wilno 1860. Über polnische Geschichtsphilosophie handelt: Fr. Krupiński, Nasza Historyzofia, Warschauer Ateneum 1876, Band 3, S. 548. —

Über die kantsche Philosophie in Polen handelt: P. Chmielowski, Kant w Polsce, Przegl. filoz. (Philos. Revue), Jahrg. VII, S. 379—394. H. Struve, Kant w Polsce, Wielka Encyklopedya, Bd. 34, S. 673—677. Über den Kampf des Empirismus gegen kantsche Philosophie handelt: Prof. M. Straszewski in seinem Werke über Joh. Śniadecki, Krakau 1875, S. 170—242. Über Śniadeckis Philos. der menschl. Vernunft, dort S. 243—304. A. Skórski, Jan Śniadecki wobec współczesnej metafizyki, Lwów 1890. — Über Andreas Śniadecki handelt: Anonym: Żywot Jędrzeja Śn. go, Kraków 1898. S. Łagowski, Jędrzej Śniadecki i jego teoria jestestw organicznych, Poln. Zeitschr. Kosmos, Bd. 29, Lemb. 1904, S. 185—265, s. dort Bibliographie über Andr. Śniadecki. — Über Hoene-

Wroński handeln: Bukaty, H. W. i jego udział w rozwinięciu wiedzy, Paryż 1844. B. Trentowski in der Monatsschr. Rok, Posen 1844, s. auch desselben Verf. großes Werk: Panteon wiedzy ludzkiej, Posen 1874, II. Bd., S. 142—182 und 393—427. A. Mickiewicz: In den Vorträgen über slav. Literatur (gehalten im Collège de France), poln., Posen 1865, II. Bd., S. 276—280. S. Dickstein, H. Wroński, Jego życie i prace, Krakau 1896. — Über Joseph Gołuchowski handeln: P. Popiel, Józef Gołuchowski, Kraków 1860. P. Chmielowski, Przyczynę do zyciorysu i działalności J. Gołuchowskiego, Przegl. filoz., VI. Jahrg., H. 1, 2, 3, Warsz. 1903. S. auch Bielińskis dreibändiges Werk: Geschichte der Universität Wilna, Krakau 1900. — Über die Philosophie des Dichters Adam Mickiewicz handeln: P. Chmielowski, Filozoficzne poglądy Mickiewicza, Przegl. filoz., I. Jahrg., H. 4, II. Jahrg., H. 1. Über den Dichter-Philosophen Sigismund Krasieński handeln: Stan. Tarnowski, Zygmunt Krasieński, Krakau 1892. Józ. Kallenbach, Zygm. Krasieński, życie i twórczość lat młodych, Lemb. 1904. Über den Mystiker Towiański handeln: F. Rożański, Andrzej Towiański etc., Poznań 1882. Tancredi Canonico (Prof. d. Univ. Turin), S. Andrea Towiański, Torino 1896. — Über Bron. Trentowski: Kraszewski, System Trentowskiego, Leipzig 1847. Kl. Hankiewicz, Życie, pisma i system Trentowskiego, Stanisławów 1871. M. Straszewski, Br. Trentowskiego Panteon wiedzy ludzkiej, Kraków 1874. P. Chmielowski im Warsz. Ateneum 1889. — Über Karl Libelt: Szuman, Rys życia i działalności K. Libelta, Poznań 1876. A. Molicki, Stanowisko w filozofii K. Lib., Lemb. 1875. — Über Libelt und Kremer: M. Straszewski, Karol Libelt i Józef Kremer, Kraków 1875. Über J. Kremer: H. Struve, Życie i prace Józefa Kremera, Warszawa 1881. Über Struve und Libelt handeln: J. T. Hodi, Dwie syntezy filozoficzne, Kwartalnik kłósów 1877, Bd. II, S. 128—180. Über August Cieszkowski: Dr. A. Zółtowski, A. Cieszkowskis Philosophie der Tat, Posen 1904. Über Struve: W. Lutosławski, H. Str. i jego wstęp do filozofii, Warsz. Ateneum 1896. Kasimir Kaszewski, Dr. H. S., Warszawa 1898. Über die älteren Schriften Pawlicki's handeln Tyszyński, über neueste Struve in oben zitierten Aufsätzen. Über Straszewski außer Struve in oben zit. Aufs. auch Stanislaus Dunin-Borkowski: Zur Geschichte der ältesten Philosophie, Philos. Jahrbuch, Bd. XV, H. 4, S. 385—403, Fulda 1902 und V. Kybal: O filozofii vedské a brahmanské, Zeitschr. „Česká Mysl“, Bd. III, 1902, S. 192—197 u. 283—291. — Über den polnischen Positivismus handeln: T. Jeske-Chojński, Pozytywizm warszawski i jego główni przedstawiciele, Warszawa 1885. Über andere polnische Philosophen der Gegenwart: Struve, A. f. G. d. Philos., Bd. 18 u. 19. Im allgemeinen darf bemerkt werden, daß die Bearbeitung der Geschichte der Philosophie in Polen und der reichhaltigen polnischen philosophischen Literatur noch vieles zu wünschen übrig läßt. Das Bedeutendste leistet auf diesem Gebiete noch immer der hochverdiente Warschauer Professor H. v. Struve. Der Wert seiner historischen und kritischen Arbeiten ist für die Geschichte der Philosophie in Polen nicht hoch genug zu schätzen. Von dem groß angelegten Werke Struves, welches die ganze Geschichte des philosophischen Denkens bei den Polen umfassen soll, ist bis heute nur das erste Heft erschienen. In den Geschichten der polnischen Literatur, auch in den neuesten (das Werk Brückners nicht ausgenommen), werden Philosophie und philosophische Einflüsse meistens sehr stiefmütterlich behandelt. Es ist infolge dieser Umstände noch immer ziemlich schwer, den Anteil des polnischen Volkes an der Entwicklung des europäischen Denkens richtig zu beurteilen.

In der ersten Phase der Philosophie des XIX. Jahrhunderts in Polen sind folgende Hauptströmungen zu unterscheiden: 1. Unselbständige Kantianer und kantische Eklektiker. Hierher gehören: a) Ein anonym polnischer Übersetzer des kantischen Aufsatzes: „Zum ewigen Frieden“ (ersch. in Königsberg 1796). b) Józef Kalasanty Szaniawski (1764—1843), ein Schüler Kants. Sein Hauptwerk: „Co jest filozofia?“ (Was ist Philosophie), Warszawa 1802; c) Feliks Jaroński (Prof. der Philos. in Krakau). Seine Werke: Jakiej filozofii Polacy potrzebują (Was für Philosophie brauchen die Polen?), Krakau 1810, und „O filozofii“, Krakau 1812. d) Emanuel Jankowski (Prof. der Philos. in

Krakau, gest. 1847) schrieb *Krótki rys logiki z jój historyą*, Kraków 1822. e) Ein kantischer Eklektiker, Anioł Dowgird (1776—1835), nach dem Tode Abichts mehrere Jahre Prof. der Philos. in Wilna, schrieb: „*O loice metafizyce i filozofii moralnej*“, Wilno 1821; „*Wykład przyrodz. myślenia prawideł*“, Połock 1828. f) Adam Zabellewicz, Prof. der Philos. an der Univ. Warschau, schrieb: „*O filozofii*“, 1819. 2. Empiriker, Naturphilosophen und Gegner Kants. Hier gehören: a) Andrzej Śniadecki (1768—1838), ein Bruder des Johann Ś., sein Hauptwerk: „*Theorie der organischen Wesen*“ (erschien 1804), auch ins Deutsche übersetzt, hat sich in einem Vortrage: Über die Unsicherheit menschl. Erfahrungskenntnisse“ (1799) mit großer Bewunderung über Kant geäußert und eine Ergänzung der Vernunftkritik durch Kritik der Erfahrung gefordert. b) Jan Śniadecki (1754—1830) schrieb auf seiner zweiten Entwicklungsstufe nach dem Jahre 1803: Polemische Schriften gegen Kant und „*Filozofia ludzkiego umysłu*“. Entschiedener Gegner Kants und des romantischen Idealismus, positivistisch angehauchter Empiriker, gleichzeitig Anhänger der christlichen Ethik und Religion. c) Patrycy Przechycki (1750—1815) schrieb (1816) eine Logik auf empirischer Grundlage. 3. Transzendentaler Idealismus unter Zugrundelegung kantscher Vernunftkritiken und der höheren Mathematik. Hierher gehört: Józef Marya Hoene-Wroński (1778—1853). Schrieb in diesem Zeitraume auf seiner ersten Entwicklungsstufe: „*Philosophie critique découverte par Kant, fondée sur le premier principe du savoir*“, 3 Hefte 1803; „*Sept manuscrits inédits, écrits de 1803—1806*“; „*Wstęp do wykładu matematyki*“ und noch eine Menge anderer Schriften zur Philosophie, Historiosophie und Philosophie der Mathematik. 4. Romantischer Idealismus: Józef Gołuchowski (geb. 1797). Erste Entwicklungsstufe in der Schrift: „*Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen*“, Erlangen 1822.

Die Hauptmerkmale der Entwicklung im Zeitraume zwischen 1795 und 1831 sind folgende: Infolge der Nähe Königsbergs hatte Kant manchen Schüler unter den Polen. Man berücksichtigte hier jedoch hauptsächlich seine Schriften zur praktischen Philosophie, zur Pädagogik, sowie dasjenige, was mit der damaligen Lage Polens in Verbindung stand (Zum ewigen Frieden). Dowgird trachtete Kant in einer eklektisch-empirischen Richtung zu verwerten (erinnert an Herbart). Andreas Śniadecki erkannte als Physiologe die epochenmachende Bedeutung der kantschen Erkenntniskritik, während sein Bruder Johann energisch gegen Kant kämpfte, hauptsächlich mit Rücksicht auf die idealistischen und romantischen Auswüchse des Kantismus, welche er für Polen als gefährlich betrachtete.

Mittlerweile hat Hoene-Wroński — ausgebildet in der höheren Mathematik in der Warschauer Kadettenschule, nach der Gefangennahme Kościuszkos, in dessen Heere er als Offizier kämpfte — nachher in Deutschland Kant studiert und sich, auch unter dem Einflusse der französischen Revolutionsideen, dieselbe Aufgabe gestellt wie Fichte, d. i. ein System absoluten Wissens für die neue Menschheitsära zu schaffen. Der Unterschied von Fichte und Wroński ist darin zu suchen, daß der letztere, mathematisch und naturwissenschaftlich gebildet, die Methode der höheren Mathematik zu der Bedeutung einer absoluten Methode erhob und in einer mathematischen Verarbeitung aller philosophischen Probleme (auch der sozialen und ethischen) das Ideal eines absoluten Wissens erblickte. Wroński schrieb in Frankreich und ist auch als Vorläufer der späteren Emigrationsphase zu betrachten, während Józef Gołuchowski, ein Schüler Schellings und kurze Zeit Professor der Philosophie in Wilna (1824), in Harmonie mit den Stimmungen der jungen Generation sich zum beredten Fürsprecher und Vertreter des romantischen Idealismus emporschwang. Es waren wie vom Herzen der Nation

gesprochen seine Worte: „Ein grosses Gemüth findet in tragischen Gefühlen seine beste Nahrung. Ein Volk, in welchem die Tragödie nicht mehr lebt, hat schon in der Idee aufgehört zu sein und es ist nur eine leere Erscheinung“ (Philos. im Verh. etc. S. 214).

In der zweiten Phase (1831—1870) sind wiederum folgende Hauptströmungen zu unterscheiden: 1. Der Gefühlsidealismus. Sein Hauptvertreter der Dichter Adam Mickiewicz in seiner ersten Schaffensperiode. 2. Der Mystizismus und Messianismus. Hierher gehören: a) Andrzej Towiański (1799—1878), der Begründer des polnischen Mystizismus. Seine Werke erschienen in Turin im Jahre 1882 (*Pisma Andrzeja Towiańskiego Turyn* 1882). b) Adam Mickiewicz (1798—1855) unter dem Einflusse Towiańskis in seinen späteren Schriften und in den Vorträgen über slav. Literatur. c) Bochwic Florian: *Obraz myśli mojej* 1839. *O celach istnienia człowieka*, Wilno 1842. *Zasady myśli i uczyć moich* 1842. *Pomysły o wychowaniu człowieka* 1847. d) Królikowski: *Polska Chrystusowa*, Paryż 1845. e) A. Bukaty, *Polska w Apostazji i w Apoteozie* 1842. f) Hoene-Wroński in seinen späteren Arbeiten. Wiewohl sein „Messianismus“ einen anderen Charakter hat und mit den Anschauungen der oben genannten Mystiker nicht vermischet werden darf. 3. Mystischer Evolutionismus in Verbindung mit einem Heroenkultus. Hauptvertreter der Dichter Juliusz Słowacki (1809—1849) in den Werken: *Król-duch*, *Genesis z ducha*, und in anderen. 4. Romantischer Katholizismus. Hauptvertreter: a) Felix Kozłowski: *Początki filozofii chrześcijańskiej* 1845. b) Maks. Jakubowicz: *Chrześcijańska filozofia życia*, Wilno 1853. c) Eleonora Ziemięcka: *Zarysy filozofii katolickiej* 1857. d) Stanisław Chołoniewski (1794—1846). e) Józef Gołuchowski, zweite Entwicklungsstufe in seinem posthumen Werke: *Dumania nad najwyższemi zagadnieniami człowieka*, Wilno 1861. 5. Geschichts- und Sozialphilosophie des Zygmunt Krasiński (1812—1859) und des August Cieszkowski (1814—1894). S. *Pisma Zyg. Krasińskiego*. Neueste Aufl., Lemb. 1904, 6 Bde. *Ojczenasz*. Aug. Cieszkowski bis jetzt erschienen 3 Bde. 6) Philosophie der Einbildungskraft. Hauptvertreter: Karol Libelt (1807 bis 1875). Seine sämtlichen Werke erschienen in 6 Bdn., Posen 1874. 7. Absoluter Idealismus. Hauptvertreter: Bronisław Trentowski (1808—1869, starb als Privatdozent für Philos. in Freiburg i. B.). Schrieb viele Werke in polnischer u. deutscher Sprache. Die wichtigsten sind, deutsch: *Grundlage der universellen Philosophie*, Karlsruhe 1837; polnisch: *Panteon wiedzy ludzkiej*, 3 Bde., Posen 1873—1881. 8. Spekulativer Theismus auf hegelscher Grundlage. Hauptvertreter: Józef Kremer (bis 1875 Prof. der Philos. in Krakau). Seine Werke, in 12 Bände gesammelt, erschienen in Warschau 1877—1881. 9. Vorläufer des Positivismus und Empirismus: Dominik Szulc und Józef Supiński (1804—1890), Soziolog und Philosoph. Sein philosophisches Hauptwerk: *Myśl ogólna fizjologii wszechświata*. Werke in 5 Bänden erschienen in Warschau 1883.

Die Entwicklung dieser Phase stellt sich in allgemeinsten Umrissen folgendermaßen dar: Infolge unglücklicher Lage Polens treten in den Vordergrund geschichtsphilosophische Probleme; die polnischen Denker trachten das Schicksal des eigenen Volkes in Verbindung mit der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft zu erklären und die künftigen Wege dieser Entwicklung zu bestimmen. Den Übergang zur neuen Phase bildet A. Mickiewicz mit seinem Gefühlsidealismus (das Gefühl als die schöpferische Macht in der Weltordnung anerkannt), nachher entwickelt sich in Frankreich unter der polnischen Emigration der Mystizismus und der Messianismus. Der romantische Katholizismus versucht zu vermitteln

und in jene Bahnen einzulenken, welche in Frankreich Chateaubriand und andere wandelten. Das Bedeutendste auf dem Gebiete der Geschichts- und Sozialphilosophie leisteten der Dichter-Philosoph Sigismund Krasiński und sein Freund August Cieszkowski, ein Schüler Hegels, auch in Deutschland und in Frankreich durch seine Schriften bekannt (s. ob. S. 154). Beide unterscheiden drei Stufen in der Entwicklung der Menschheit, von denen zwei bereits abgelaufen sind, die dritte, die Stufe des Willens und der Tat, wie sie Cieszkowski nennt, das johanneische Christentum, wie Krasiński behauptet, naht. Der gegenwärtige Zustand der menschlichen Gesellschaft ist ungerecht und sowohl in politischer als auch in sozialer Beziehung unerträglich; alte Gesellschaftsformen müssen also in neue umgebildet werden, und in ihnen wird erst das wahre Christentum realisiert. In derselben Zeit trachtete eine Reihe tüchtiger Denker, gebildet auf den deutschen Universitäten (hauptsächlich in Berlin unter Hegel), die spekulativen Gedanken des deutschen Idealismus weiter fortzuspinnen, sie taten dies jedoch in selbständiger Weise und versuchten einerseits die Spekulation und Empirie zu versöhnen (Trentowski, Libelt), andererseits den hegelschen Idealismus in christliche Bahnen zu lenken (Kremer). Gerade in der Versöhnung der Gegensätze, und zwar der metaphysischen Spekulation und der wissenschaftlichen Empirie sowie der modernen ethischen, sozialen und politischen Bestrebungen mit dem Christentum sahen diese Denker die Hauptaufgabe der zukünftigen slavischen (speziell der polnischen) Philosophie. Gegen Ende dieser Phase begann sich eine Reaktion wider den spekulativen Idealismus zu regen, ihr bedeutendster Vertreter war Joseph Supiński, dessen originelles Werk: „Physiologie des Weltalls“ eine auf naturwissenschaftlicher Grundlage aufgebaute Natur- und Sozialphilosophie enthält.

Nachdem Polen im Jahre 1863 die letzte nationale Katastrophe überstanden hat, begann um das Jahr 1870 die philosophische Bewegung der Gegenwart. Aus den letzten 35 Jahren verdienen folgende Strömungen, Systeme und Personen hier genannt zu werden: 1. Der Ideal-Realismus; diese Richtung bildet den Übergang zur neuesten polnischen Philosophie, sie fand zwei Hauptvertreter: a) Józef Kremer in der letzten Phase seines Lebens. b) Heinrich von Struve (geb. 1841) den hochverdienten Nestor der jetzt wirkenden polnischen Denker. Sein hier zu nennendes Hauptwerk ist die Kritische Einleitung zur Philosophie. 2. Der ältere Warschauer Positivismus, entstand unter französischem (Comte), entwickelte sich später unter englischem Einflusse (Herbert Spencer). Seine Hauptvertreter: Piotr Chmielowski, Julian Ochorowicz und unter allen weitaus der bedeutendste Aleksander Świętochowski. 3. Die christlich-katholische Philosophie und die Neu-Scholastik. Den Übergang zu dieser Richtung aus der früheren Phase bilden: der Krakauer Historiker Józef Szujski (gest. 1882) und der Warschauer Kritiker und Philosoph Aleksander Tyszyński, sein begabter Vorkämpfer war Maryan Morawski, dessen Werke: „Aufgabe der Philosophie“ und die auch ins Deutsche übersetzten: „Abende am Genfer See“ einen bleibenden Wert besitzen. Andere Anhänger dieser Richtung sind: Ignaz Skrochowski, Franz Gabryl (Prof. in Krakau), Kasimir Wais (Prof. in Przemyśl), Rubczyński Witold (Privatdoz. der Philos. in Lemberg), Nuckowski Jan, Radziszewski J. (Prof. der Philos. am Seminar in Włocławek). 4. Stefan Pawlicki (geb. 1839), ehemaliger Dozent der Philosophie an der Warschauer Hochschule, jetzt Prof. der Philos. in Krakau, repräsentiert eine christliche, an die französischen Psychologen und Metaphysiker von der Mitte des 19. Jahrh. sich anlehende Richtung. Seine wichtigsten Werke sind folgende: Betrachtungen über die Grundlage und die Grenzen der Philosophie, Geschichte der griech. Philosophie, Über den Ursprung des Christentums (deutsch) und eine Monographie

über Ernest Renan. 5. Maurycy Straszewski (geb. 1848), Prof. der Philos. in Krakau. Ein Schüler von Albert Lange und Hermann Lotze. Kritischer Idealismus auf individualistischer Grundlage. Trachtet unter Zugrundelegung einer vergleichenden Methode die immanenten Gesetze der philosophischen Entwicklung aufzuklären und zu einer Metaphysik, welche der Stufe der Forschung im methodischen Denken entsprechen würde, zu gelangen. Seine Hauptwerke sind: *Gesch. der orientalischen Philosophie*, *Ideen zur Philosophie der Gesch. der Philosophie* (deutsch), *Die gegw. Krisis in der Erkenntnistheorie*, *Gedanken zur Synthese und andere* (s. ob. S. 116 u. 383). 6. Wojciech (Adalbert) Dzieduszycki (geb. 1848). Sein Standpunkt könnte als eine Erneuerung des Kartesianismus mit dem kategorischen Imperativ Kants als Grundlage bezeichnet werden. Schriften, in denen er einen solchen Standpunkt begründet, sind folgende: „*Philosophische Untersuchungen über die Grundlagen der menschlichen Gewissheit*“ und „*Über das menschliche Wissen*“. 7. Ältere Lemberger Schule unter deutschem Einflusse. Hierher gehören die beiden ehemaligen Professoren der Philosophie an der Lemberger Universität Aleksander Skórski (*Philosophie als akademische Wissenschaft*), A. Raciborski (*Gegenstand und Einteilung der Philosophie*, *System der Philosophie*). 8. Kazimierz Twardowski, gegw. Prof. der Philos. in Lemberg. Seine Schriften betreffen hauptsächlich Grenzgebiete der Psychologie und Logik. Schließt sich an Franz Brentano und Uphues an. 9. Mscisław Wartenberg, ein Schüler Sigwarts, Prof. der Philos. in Lemberg, entwickelt in seinen meistens deutsch geschriebenen Arbeiten unter Zugrundelegung der philosophischen Methoden Sigwarts und Ed.s v. Hartmann einen Standpunkt, den man als Pluralismus der Substanzen in Verbindung mit einem transzendenten Theismus bezeichnen könnte. 10. Individualistischer Mystizismus, als Fortsetzung Towiańskis und als nationale Philosophie Polens dargestellt von Wincenty Lutosławski. Sein Hauptwerk: „*Seelenmacht*“. (L. ist bekannt durch sein englisch geschriebenes Werk über Plato: „*The Origin and Growth of Platos Logic*“.) 11. Władysław M. Kozłowski (gegw. Dozent der Philos. in Genf und Prof. an der „Université Nouvelle“ in Brüssel), repräsentiert in seinen zahlreichen Schriften, hauptsächlich aber in dem Werke: „*Prinzipien der Naturwissenschaft im Lichte der Erkenntnistheorie*“ einen positivistisch angehauchten Neukantianismus. Dem Kozłowski ziemlich nahe steht 12. Maryan Massonius (über Kants transcendente Aesthetik, Leipzig 1890) und die Warschauer radikale Schule, als deren Hauptvertreter zwei philosophische Schriftsteller erwähnt zu werden verdienen: a) Adam Mahrburg, b) Stanisław Brzozowski. Adam Mahrburg ist bereits seit vielen Jahren schriftstellerisch tätig. Es ist jedoch ziemlich schwer, seinen Standpunkt zu bestimmen, da derselbe in steter Umgestaltung begriffen ist. A. M. ist von Wundt ausgegangen scheint später unter dem Einflusse Herbert Spencers, nachher des Neukantianismus gestanden zu haben, jetzt scheint er Avenarius und Mach zu seinen Führern gewählt zu haben. Seine hier zu nennenden Schriften sind folgende: „*Teleologische Theorie*“ und eine Reihe von Aufsätzen über verschiedene philosophische Wissenschaften, veröffentlicht in dem Sammelwerke: *Ratgeber für Selbstlernende* (*Poradnik dla samouków*). Leichter läßt sich der Standpunkt des Stanislaus Brzozowski präzisieren. Er ist pessimistisch angehaucht, huldigt einem subjektiven Idealismus und fordert gänzliche Emanzipation der philosophischen Schaffentätigkeit von ihrem Bündnisse mit der Wissenschaft. 13. In letzter Zeit hat auch die Naturphilosophie unter den polnischen Naturforschern viel Anklang gefunden. Zu den auf diesem Gebiete tätigen Schriftstellern gehören: H. Hoyer, J. Nusbaum, Stan. Kramsztyk, S. Dickstein, E. Biernacki, W. Biegański (schrieb: *Logik der Medizin*, Warschau 1894, *Grundl. der allg. Logik*, das. 1903, *Über den Vitalismus*

in der Biologie der Gegenwart, 1904, und viele andere Aufsätze), W. Gosiewski (Grundr. ein. Theorie d. mathemat. Monadologie), Wład. Natanson, Tad. Garbowski und viele andere. Als ein Beweis des Interesses, welches naturphilosophische Probleme bei den polnischen Gelehrten erwecken, möge eine Sammlung von Vorträgen (erschienen unter der Kollektivaufschrift: Zur Philosophie der Naturwissenschaften, Warschau 1904) genannt werden. 14. In einer besonderen Gruppe verdienen polnische Soziologen einer Erwähnung und zwar: Ludwik Krzywicki, J. K. Potocki, Wład. Weryho, Zygm. Heryng, Ludw. Kulczycki, Z. Balicki, Stanisław Grabski, Kasim. Krauz, Frau Daszyńska-Golińska und in neuester Zeit W. Pilat und W. Lassota in Lemberg. Die Warschauer Soziologen sind meistens Anhänger des geschichtsphilos. Materialismus, Balicki ist ein Gegner des Marxismus, Grabski nähert sich in seiner Schrift: „Zur Erkenntnistheorie der volksw. Ersch.“ der neukantischen Richtung, Frau Golińska huldigt einem evolutionistischen Sozialismus, während Pilat und Lassota sich für eine ethische Soziologie erklären. Als letzte Strömung erwähnen wir 15. die Anhänger des Avenarius und die Psychologen. Hierher gehören: a) Władysław Heinrich, Prof. der exper. Psychol. in Krakau. Seine wichtigsten Schriften sind: Die moderne physiolog. Psychologie in Deutschland, Zur Prinzipienfrage der Psychologie, Theorien und Resultate psycholog. Forschung. b) Edward Abramowski. Hauptwerke: Theorie psychischer Einheiten, Seele u. Leib. c) Frau Dr. J. Kodisowa. Jetzt in Polen die rühmteste Vertreterin der philos. Ideen des Avenarius, ihr Hauptwerk: Philosophische Studien, Warschau 1903. d) Als Forscher im Gebiete der physiologischen und experimentellen Psychologie sind auch im Auslande bekannt: Frau Sophie Jotejko und Frau Michaline Stefanowska. e) E. T. Erdmann (Proleg. zu einer allg. Theorie der Begriffe, Warsch. 1903). In jüngster Zeit haben gute experim.-psychol. Arbeiten geliefert Stanisł. Kobylecki (Schüler Wundts) und Stanisł. Loria (Schüler Heinrichs). Endlich möge noch Jerzy Żuławski, ein pessimistisch gesinnter Anhänger der immanenten Philosophie, Erwähnung finden.

In den letzten Jahren haben unter den Polen die Ideen Nietzsches viel Anklang gefunden. Zu ihrer Verbreitung hat Stanisł. Przybyszewski das meiste beigetragen. In Warschau erscheint jetzt eine vornehm ausgestattete Zeitschrift „Chimera“, welche den Nietzschekultus betreibt und einen idealistischen Subjektivismus propagiert; wahrhaft glänzende Talente kommen da zum Vorschein. Es werden jetzt auch Nietzsches Werke in einer sorgfältigen polnischen Übersetzung herausgegeben. In Warschau erscheint eine Philosophische Revue als Zentralorgan aller polnischen philosophischen Bestrebungen, eine treffliche von Wład. Weryho redigierte Zeitschrift. In Krakau existiert eine philosophische Sektion der Kopernikus-Gesellschaft, und in Lemberg hat sich im Jahre 1904 eine selbständige philosophische Gesellschaft konstituiert. Zum Schluß mag noch hinzugefügt werden, daß das Interesse für philosophische Probleme jetzt unter den Polen sehr intensiv zu werden beginnt. Eine philosophische Unruhe, eine Sehnsucht nach neuen Idealen und Wahrheiten erfaßt die junge Generation. Die Produktivität auf dem Gebiete der sog. schönen Literatur ist von solchen Strömungen stark beeinflusst.*) Es fehlt jedoch noch an gehöriger kritisch-wissenschaftlicher Schulung und Durchbildung. In stürmischer Unruhe sucht man neue Wege, allein die Jungen sind noch zu dogmatisch, einerseits zu hochfahrend und zu verächtlich gesinnt gegen Andersdenkende, anderseits zu wenig selbständig auswärtigen Einflüssen gegenüber. Mit der Zeit werden hoffentlich auch diese Mängel überwunden werden.

*) Eine vorzügliche Darstellung der neuesten poetisch-literarischen Produktivität Polens auch unter Berücksichtigung der in ihr sich manifestierenden philosophischen Strömungen enthält das Werk von Wilhelm Feldman: *Współczesna literatura polská, 1880–1904*, 4 Bde., Warschau 1905.

Philosophie in Rußland.

§ 84. *) In Rußland fanden verschiedene philosophische Richtungen stets Anklang. Im 16. Jahrhundert ist die Scholastik in die kirchlichen Schulen des südwestlichen Rußlands und besonders in die geistliche Akademie zu Kijew eingedrungen. Diese scholastische Bildung wurde denjenigen Schulen zugrunde gelegt, die im 17. Jahrhundert hier und da in Moskowien von Zöglingen der Kijewer Akademie errichtet wurden. Von da ab bildet die Philosophie stets einen Teil des Unterrichts in allen geistlichen Schulen. 1755 wurde die erste Universität in Moskau eröffnet, und die wolffsche Philosophie hat unter den Universitätsprofessoren Verbreitung gefunden. Man bemerkt auch einige Spuren von Locke und Kant. Im Anfange des 19. Jahrhunderts bleibt der Wolffianismus nur in den geistlichen Akademien und Seminarien, indem alle gebildeten weltlichen Kreise sich für die neueren Richtungen der deutschen Philosophie stark interessieren. So verbreiteten sich die Lehren Schellings und Hegels, die besonders großen Einfluß auf die russische literarische Kritik und auf die Philosophie der Slavophilen hatten. In der Mitte des Jahrhunderts erhob sich die Stimme des Materialismus, der übrigens bald dem comteschen Positivismus den Platz räumte. Die siebziger Jahre huldigen besonders den soziologischen Problemen und dem englischen Positivismus. Später verbreiten sich die Lehren des historischen Materialismus und des Marxismus. Versuche zu einer selbständigen Philosophie machen Ławrow, Michailowskij, Cziczerin, Ssołowjow, Debolskij, Erzbischof Nikanor, Grot, Karinskij, Rosanow, Kudrjawzew, Koşów, Filippow u. a.

Über Philosophie in Rußland s. Koşubowski, S. 529—590 der russischen Übersetzung des 3. Bandes der 7. Auflage dieses Grundrisses. (Ins Deutsche übersetzt und erweitert, Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr., Bd. 104.) Von demselben: Filosojskij jeżegodnik (Philos. Jahrbuch), Jahrg. 1893, als Beilage zu den Woprosy Filosofii, Jahrg. 1894, Moskau 1896. Von demselben: Materialy dla istorii filotofii w Rossiji (Materialien zur Geschichte der Philosophie in Rußland, ebd. 1890—1892. H. Struwe, Wwiedenije w filosofiju (Einleitung in die Philosophie), Warsz. 1890. E. Radfow, Bericht über die Arbeiten auf dem Gebiete der Philos. in Rußland, Archiv f. Gesch. d. Philos., III, 675—692 (1890). W. Lutosławski, Ueber die Arbeiten auf dem Gebiet der alten Philosophie in Rußland im J. 1889 u. im J. 1890, in Bursians Jahresbericht über die Fortschritte der Alterthumswissenschaft, Jahrg. 1890—91. Marie Besobrasof, Handschriftliche Materialien zur Geschichte der Philosophie in Rußland, Bonn 1892. F. Lannes, Coup d'oeil sur l'histoire de la philosophie en Russie, Revue philos. 1891, juillet, u. 1892, décembre. M. Filippow, Ssudjby russkoj filosofii (Schicksale der russisch. Philosophie), in

*) Diesen Paragraph hat Herr Jakob Koşubowski in St. Petersburg verfaßt, derselbe, der den 3. Band der 7. Auflage dieses Grundrisses ins Russische übersetzt hat.

der Zeitschrift *Russkoje Bogatstwo*, 1894. A. Wwiedienskij, unter demselben Titel in *Woprosy Filos.* 1898; ders., *Russische Litteratur üb. Kant aus den Jahren 1893—95*, *Kantstud.* II, S. 349—353. E. Bobrow, *Filosofija w Rossiji* (Philosophie in Russland, Materialien, Untersuchungen und Notizen), Kasan 1899—1901.

Der erste russische Philosoph im echten Sinne dieses Wortes war Skowroda (1722—1794). Die pädagogische Tätigkeit in geistlichen Anstalten befriedigte ihn nicht. Er fand die Gelegenheit, mit dem Wanderstabe in der Hand und mit dem Quersack auf dem Rücken fast ganz Europa zu durchstreifen. In die Heimat zurückgekehrt, lebte er als Wanderphilosoph, besuchte seine Freunde und führte mit ihnen belehrende Gespräche. S. hatte einen heilsamen Einfluß auf seine Zeitgenossen in Süd-Rußland, indem er kühn gegen die Unwahrheit zu Felde zog. Seine Werke sind in roher Sprache geschrieben (die beste und vollständigste Ausgabe von Prof. D. Bagalej, Kharkow 1894) und zeigen ihn als einen pantheistischen Mystiker. Über ihn: Frau Jefimenko in *Woprosy* 1894 und in *Nedielja* (Die Woche) 1894 (Beilage); Prof. Selenogorskij in *Woprosy* 1894.

Der erste Verkündiger der Lehre Schellings war in Rußland Wellanskij (1774—1847). Zuerst war er Professor der Botanik, darauf der Anatomie und Physiologie an der medico-chirurgischen Akademie zu Petersburg, 1836 erblindete er und quittierte den Dienst. W. verfiel öfters in noch viel größere Extreme als selbst Schelling und wurde deshalb wiederholt verspottet. Doch ließ er sich in seinen Ansichten durch Oken leiten. Von seinen vielen Werken wollen wir erwähnen: *Dissertatio physico-medica de reformatione theoriae medicae et physicae auspicio philosophiae naturalis ineunte*, Petropoli 1807; *Obosrenije glawnych ssoderžanij filosoficzeskago jestestwoposnania* (Übersicht des Hauptinhaltes der philosophischen Naturerkenntniss), St. Petersburg. 1815.

Bedeutend gemäßigter war Galicz (1783—1848), von 1813 an Professor der Philosophie am pädagogischen Institut, darauf an der Petersburger Universität. Er schätzte das historische Studium der Philosophie sehr hoch. Zuzufolge seiner „*Istorija filosofskich sistem*“ (Geschichte der philosophischen Systeme), 2 Theile, St. Petersburg. 1818—1819, wurde er von dem damaligen Kurator des St. Petersburger Lehrbezirks der Gottlosigkeit und der Erschütterung der Grundpfeiler des Staates beschuldigt und seiner Professur enthoben. Andere bedeutende Werke: *Opyt nauki isjacznago* (Versuch einer Wissenschaft des Schönen), St. Petersburg. 1825; *Logik nach Klein*, ebd. 1831; *Kartina czelowieka* (Bild des Menschen), ebd. 1834.

Den Ansichten der Regierung wußte sich besser anzupassen der Professor der Moskauer Universität, darauf Akademiker, Dawydow (1794—1863), der vom Katheder aus die Jugend mit Schelling bekannt zu machen suchte, bald aber seine Vorlesungen einstellen mußte. *Naczalnyja osnovanija logiki* (Elemente der Logik), Mosk. 1821. Viel kühner war der Moskauer Professor der Landwirtschaft und Physik Pawlow (gest. 1840), O spossobach issledowanija prirody (Ueber die Methoden der Erforschung der Natur), 1824.

Hegel verdankt die russische Gedankenwelt die zwei lebendigsten und fruchtbarsten Strömungen — die westländische und die slavophile. Die größte Verehrung begleitete den Namen Hegels, und je mehr zur Zeit des Kaisers Nikolaus I. von außen Ketten angelegt wurden, desto reger war das geistige Leben. Der berühmte Kritiker Bjelinskij, der bekannte Agitator Bakunin und der einflußreichste Publizist und Emigrant Herzen — diese Westlinge gehen sämtlich von Hegel aus.

In philosophischen Aufsätzen Herzens (1812—1870), die er noch in Rußland in den vierziger Jahren geschrieben hat, sind die Spuren Feuerbachs zu

bemerken. Die umfangreiche publizistische Tätigkeit ließ ihm später keine Zeit für seine philosophischen Interessen. Bjelinskij (1810—1848) huldigte zuerst der Lehre Schellings, später aber, unter dem Einfluß seiner westländisch gesinnten Freunde, eignete er sich die Lehre Hegels an.

Auf demselben Boden sind die Slavophilen erwachsen. Sie wandten die hegelsche Lehre auf die Geschichte der Slaven, namentlich der Russen, an und arbeiteten eine eigentümliche Philosophie der Geschichte aus. J. Kirejewskij (1806—1856), Chomjakow (1804—1860), K. Aksakow (1817—1860) und Jurij Ssamarin (1819—1876) sind Begründer dieser Richtung, die in den fünfziger Jahren der Regierung verdächtig war. Sämtliche Werke dieser Schriftsteller sind in Gesamtausgaben erschienen. Unter den späteren Slavophilen sind die philosophischen Interessen sehr stark bei Danilewskij und besonders bei Strachow.

Der Biologe Danilewskij (1822—1885) hat in seinem Werke „Rossija i Jewropa“ (Russland und Europa), 1871 u. ö., die Lehre von den kulturhistorischen Typen in der Entwicklung des menschlichen Geschlechts dargelegt (nicht ohne Einfluß von Rückerts „Weltgeschichte in organischer Darstellung“, Lpz. 1857). In einem anderen, sehr umfangreichen Werke über den Darwinismus (St. Petersburg. 1885—1889) unterwirft er alle Grundsätze der darwinschen Lehre einer sehr umständlichen Kritik. Als Resultat dieser Untersuchung ergibt sich ein völlig negatives Urteil.

Der Philosoph und Kritiker Strachow (1828—1896) sieht in der formellen Seite der hegelschen Philosophie die Seele alles dessen, was man wissenschaftliche Bewegung nennen kann. Wichtig ist nicht sowohl der Reichtum an Kenntnissen, als die Aneignung des Prinzips einer jeden Wissenschaft, ihrer Grundbegriffe oder Kategorien. Wahrheit, Güte und freie Tätigkeit sind Begriffe, welche höher als die gewöhnlichen Formen der Erkenntnis stehen. Innerhalb des Rationalismus gibt es keinen Ausweg; um aus ihm herauszukommen, dazu bedarf es einer geistigen Tätigkeit höherer Ordnung. Wichtigere philosophische Werke: *Mir kak celoe* (Die Welt als Ganzes), St. Petersburg. 1872, 2. Aufl. 1892; *Osnownyja poniatija psichologii i fisiologii* (Grundbegriffe der Psychologie und Physiologie), ebd. 1886, 2. Aufl. 1894; *O wiecznych istinach* (Ewige Wahrheiten), ebd. 1887; *Filosofskie ocerki* (Philosophische Skizzen), ebd. 1895.

Zur Zahl der Hegelianer muß man auch den Kijewer Professor Gogozkij (1813—1889) rechnen, welcher auch in der Geschichte der russischen Pädagogik nicht die letzte Stelle einnimmt. Großen Einfluß hatte auf ihn Baader. In der Lehre Hegels sieht Gogozkij den Ausdruck der systematischen Form derjenigen Bewegung, durch welche sich die Neuzeit von der Richtung des Mittelalters unterscheidet. Die Aufgabe der Neuzeit ist, einen vernünftigen Raum der Persönlichkeit zu gewähren, das innere Leben mit dem äußeren in Harmonie zu bringen. Diesen Trieb hat Hegel bis zum äußersten in seinem System durchgeführt. Einige Werke: *Kritiezskij wsgliad na filosofiju Kanta* (Kritische Betrachtung der kantischen Philosophie), Kijew 1847; *Philosophisches Lexikon*, 4 Bde., ebd. 1857 bis 1873; *Obosrenije sistemy filosofii Hegelia* (Uebersicht des Systems der hegelschen Philosophie), ebd. 1860; *Wwedenije w istoriju filosofii* (Einleitung in die Geschichte der Philosophie), ebd. 1871.

Als der hervorragendste Hegelianer erscheint aber der ehemalige moskauer Professor des Staatsrechts B. Cziczewin (1828—1904), der in der Dialektik Hegels eine unsterbliche Errungenschaft des menschlichen Geistes sieht. Die Erfahrung muß mit der Spekulation Hand in Hand gehen, da die Erfahrungswissenschaften, die Erscheinungen zusammenfassend, stets zu spekulativen Grundsätzen führen. An Stelle der hegelschen Dreieit in der dialektischen Bewegung setzt C. eine

Vierheit: die ursprüngliche Einheit, welche in unmittelbarer Verschmelzung zwei einander entgegengesetzte Prinzipien in sich enthält, das allgemeine und das besondere, darauf die beiden Gegensätze in ihrer Abstraktion, d. h. das abstrakt allgemeine und das rein besondere, zuletzt — die höchste oder endliche Einheit beider. Demgemäß läuft auch der menschliche Gedanke viererlei Wege, von welchen die neuere Philosophie drei durchschritten hat. Also bleibt nur der letzte Weg, von der Materie zur Form oder von der Erscheinung zum Gesetz. Philosophische Werke: *Nauka i religija* (Wissenschaft und Religion), Moskau 1879; *Misticism w naukie* (Der Mysticismus in der Wissenschaft), ebd. 1880; *Ssobstwenost i gossudarstwo* (Eigenthum und Staat), 2 Bde., ebd. 1882—1883; *Sistema chimiczeskich elementow* (System der chemischen Elemente), 1888; *Položitelnaja filosofija i jedinstwo nauki* (Die positive Philosophie und die Einheit der Wissenschaft), Moskau 1892; *Osnowanija logiki i metafiziki* (Grundlagen der Logik und Metaphysik), ebd. 1894; *Filosofskie ocerki*, St. Petersburg. 1895 (B. Tschitscherin, Philosophische Forschungen. Aus dem Russischen übers. mit einem Vorwort des Verf.s, Heidelberg. 1899). *Filosofija prawa* (Philosophie des Rechts), Moskau 1901. *Woprosy politiki* (Fragen der Politik), ebd. 1903.

Die Zeit des Aufblühens und des siegreichen Zuges des Materialismus durch Deutschland mußte sich auch in Rußland widerspiegeln, um so mehr, als sie mit dem Beginn der bedeutungsvollen Epoche zusammenfiel, wo der schwere Druck der Zensur und der administrativen Maßnahmen, der auf den Gedanken gelastet hatte, von ihnen genommen wurde. Der einflußreichste Vertreter des Materialismus erscheint der Kritiker und Nationalökonom Czernyschewskij (1812—1889), der 1864 vom Kaiser Alexander II. nach Sibirien verbannt wurde und erst im Jahre 1884 einige Erleichterung seiner Lage erhielt. Philosophische Aufsätze: *Esteticeskija otnoschenija iskusstwa k diejstwitelnosti* (Aesthetische Beziehungen der Kunst zur Wirklichkeit), St. Petersburg 1855 u. ö.; *Antropologiceskij princip w filosofii* (Das anthropologische Princip in der Philosophie), 1860; *Proischozdenije teorii blagotwornosti borby sa zisn* (Der Ursprung der Theorie des Nutzens des Kampfes um das Leben), 1888. Siehe Plechanow, N. G. Tschernyschewsky, eine litterar-historische Studie, Stuttg. 1894. Ganz im Geiste Czernyschewskijs war M. Antonowicz (geb. 1835) tätig, s. seine Aufsätze in dem Blatte „Zeitgenosse“ („Ssowremennik“).

Bald aber löste den Materialismus der Positivismus ab. Er hatte bedeutend mehr Kraft und Einfluß. Der rein comtesche Positivismus ist jedoch jetzt ohne Vertreter.

Die Lehre P. Ławrows (1823—1900), eines ehemaligen Artillerieobersten und darauf Revolutionärs, kann man als Anthropologismus bezeichnen. Seine Vorläufer sind Protagoras, die alten Skeptiker, die neuen Erfahrungstheoretiker und Sensualisten, Kant und besonders Feuerbach, die Neukantianer und Alb. Lange. Man muß entschieden auf Erkenntnis des metaphysischen Wesens der Welt verzichten und sich bei philosophischer Konstruktion mit dem harmonischen Zusammenfassen der Welt der Erscheinungen begnügen. Im wissenschaftlichen System des Anthropologismus bildet das sich selbst verifizierende und im Gemeinleben entwickelte Ich den philosophischen Mittelpunkt als Produkt alles Denkbaren und zugleich als Erbauer alles Denkbaren in seinem Streben nach der denkbaren Wahrheit und nach einem besseren Leben des Individuums und der Gesellschaft in ihrer Wechselwirkung. Die Aufsätze Ł.s sind sehr zahlreich. Besonders wichtig sind: *Opyt istorii mysli novago wremeni* (Versuch einer Geschichte des Gedankens der Neuzeit), Genf 1886 ff.; *Istoriczeskija pisma* (Historische Briefe) St. Petersburg. 1870, 2. Aufl. 1905; *Sadaczi ponimanija istorii* (Aufgaben des Be-

greifens der Geschichte), St. Petersburg. 1899, 2. Aufl. 1903 (unter dem Pseudonym: S. Arnoldi).

Ziemlich eng schließt sich an Ławrow der bekannte Kritiker und Soziologe Michajlowskij (1843–1903) an. Der Positivismus hat die Berechtigung des menschlichen Standpunktes in den Naturerscheinungen festgestellt. Derselbe Standpunkt ist auch bei der Lösung praktischer Fragen beizubehalten. Dies hat der Positivismus nicht getan, denn sonst hätte er die subjektive Methode sogar bei der Feststellung rein theoretischer Fragen einführen müssen. Die wichtigsten Aufsätze M.s sind in 6 Bänden seiner Werke gesammelt.

Dem Empiriekritizismus huldigt Lessewicz (1837–1905): *Pisma o naucznoy filosofii* (Briefe über die wissenschaftliche Philosophie), St. Petersburg. 1878; *Czto takoje naucznaia filosofija?* (Was ist die wissenschaftliche Philosophie?), ebd. 1891.

Umfassende Studien aus dem Gebiete der Philosophie der Geschichte und Ethik hat der ehemalige Professor an der Universität St. Petersburg Karejew (geb. 1850) gemacht: *Osnownyje woprosy filosofii istorii* (Die Grundfragen der Philosophie der Geschichte), 3 Bde., Moskau und St. Petersburg. 1883–1890.

Ein konsequenter Anhänger des englischen Positivismus ist der Professor der Moskauer Universität Troizkij (1835–1899): *Niemezkaja psichologija* (Die deutsche Psychologie im laufenden Jahrhundert), Moskau 1867, 2. Aufl. 1883; *Nauka o duchie* (Die Wissenschaft vom Geiste), 2 Bde., ebd. 1882; *Uczebnik logiki* (Lehrbuch der Logik), 3 Bde., ebd. 1885–1888. Dem Evolutionismus huldigt in seinen zahlreichen Aufsätzen der Publizist Obolenskij (geb. 1845). *Istorija mysli* (Geschichte des Gedankens), St. Petersburg. 1901.

E. de Roberty (geb. 1843, s. ob. S. 402) teilt durchaus nicht die Theorie der „Enthaltsamkeit“ mit anderen Positivisten. Auf sogenannte metaphysische Fragen kann die wissenschaftliche Philosophie positive Antworten geben. Fast alle Werke de R.s sind auch französisch erschienen: *Sociologie*, Par. 1881; *L'Antienne et la Nouvelle Philosophie*, ebd. 1887; *L'inconnaissable, sa métaphysique, sa psychologie*, ebd. 1889; *La philosophie du siècle*, ebd. 1891; *Agnosticisme*, ebd. 1892.

Eine Art wissenschaftlicher Philosophie strebt der Professor der Kasaner geistlichen Akademie Miłosławskij (gest. 1884) an: *Typy ssowremionnoj filosofskoj mysli w Germaniji* (Typen des modernen philosophischen Gedankens in Deutschland), Kasan 1878; *Osnowanija filosofii kak specialnoj nauki* (Grundlagen der Philosophie als einer besonderen Wissenschaft), ebd. 1883.

Bei M. M. Filippow (1858–1903, Herausgeber der wissenschaftlichen Rundschau), „Die Philosophie der Wirklichkeit“, das heißt die organische Vereinigung der Natur- und Menschenkenntnisse, führt bei dem modernen Zustande der Wissenschaft zu zwei Hauptgrundsätzen: zu dem Gesetze der Evolution und zu der Theorie der Abhängigkeit der psychischen Erscheinungen von den materiellen Bedingungen des Daseins. Die materiellen Verhältnisse stellen veränderliche unabhängige Größen dar, mit denen die psychischen Erscheinungen, als abhängige Größen, verbunden sind. Dieses Gesetz, obwohl es keinen absoluten Charakter hat, bildet dennoch ein wichtiges methodologisches Prinzip, das im Gebiete der Biologie, der Psychologie und der Soziologie seine Anwendung findet. In der Biologie räumt es den Vitalismus hinweg und führt eine mechanische Teleologie ein. In der Psychologie führt es zum völligen Ausschluß des Dualismus. In dem sozialen Gebiete schließt es subjektivistisch-teleologische Theorien aus und führt zu der Lehre, die sich dem sogenannten ökonomischen Materialismus nähert. *Filosofija dejstwitelnosti* (Philosophie der Wirklichkeit), 2 Bde. St. Petersburg. 1895–1898.

Als Haupt der marxistischen Bewegung in Rußland erscheint der jetzige Herausgeber des radikalen Wochenblattes *Oswoboshdenije* (Die Befreiung), anfangs in

Stuttgart, jetzt in Paris, Peter Struve (geb. 1870). *Kriticzeskija sametki k woprosu ob ekonomiceskom raswitii Rossii* (Kritische Bemerkungen zur Frage von der ökonomischen Entwicklung Russlands), St. Petersburg. 1894.

Der bekannte Jurist Kawelin (1818—1885) versucht den Idealismus mit dem Realismus zu versöhnen, deren Zwiespalt ein Erbstück des scholastischen Dualismus sei. *Sadaczi psichologii* (Die Aufgaben der Psychologie), St. Petersburg. 1872; *Sadaczi etiki* (Die Aufgaben der Ethik), ebd. 1884.

In seiner philosophischen Entwicklung kam Nikolaus Grot (1852—1899) vom englischen Positivismus bis zur Anerkennung des selbständigen Wertes und der Möglichkeit der Metaphysik. Als Professor in Niezin, Odessa und zuletzt in Moskau, als Präsident der Moskauer psychologischen Gesellschaft und als Redakteur der von ihm gegründeten philosophischen Zeitschrift *Woprosy filosofii i psichologii* (Fragen der Philosophie und Psychologie) entwickelte G. eine äußerst fruchtbare Tätigkeit. Die erwähnte Zeitschrift erscheint seit 1889 vier- und bald darauf fünfmal jährlich und enthält viele Beiträge philosophischen Inhalts.

Der glänzende Schriftsteller Wl. Ssolowjow (1853—1900) entwickelte die mystische Lehre. Der konsequente Empirismus zerstört nicht nur die Philosophie, sondern auch die Wissenschaft in ihrer theoretischen Bedeutung. Ebenso gelangt auch der Rationalismus bei konsequenter Entwicklung seiner Grundsätze zur Verneinung des erkennenden Subjekts und des reinen Denkens, als eines Mittels zur Erkenntnis des Seienden. Deshalb ist es notwendig, zuzugeben, daß das wahrhaft Seiende eine eigene absolute Wirklichkeit hat, welche völlig unabhängig von der Realität der äußeren Welt der Materie und von unserem Denken ist, vielmehr dieser Welt Realität und unserem Denken Idealität verleiht. Das ist der Mystizismus, welcher, seinem absoluten Charakter gemäß, im Systeme des ganzen Wissens die vorherrschende Bedeutung hat, indem er das oberste Prinzip und den letzten Zweck des philosophischen Wissens bestimmt. S.s wichtigere Schriften sind: *Krisis sapadnoj filosofii* (Krisis der westlichen Philosophie), Moskau 1874; *Filosofskija naczala celnago snanija* (Philosophische Principien des einheitlichen Wissens), 1877; *Cztenija o bogoczeloweczestwie* (Vorlesungen über Gottmenschheit), 1878—1881; *Kritika otwleczonnych naczal* (Kritik der abstracten Principien), Moskau 1880; *Nacionalnyj wopros w Rossiji* (Die nationale Frage in Rußland), ebd. 1884; *Istorija i buduscznost teokratii* (Geschichte und Zukunft der Theokratie), Agram 1887; *L'idée Russe*, Par. 1888; *La Russie et l'Eglise Universelle*, ebd. 1889; *Oprawdanije dobra* (Die Berechtigung des Guten), St. Petersburg. 1897; *Prawo i nrawstwennost* (Das Recht und die Sittlichkeit), ebd. 1897. Eine Gesamtausgabe der Werke S.s erscheint von 1901 ab.

Nicht ohne Einfluß war Ssolowjow auf Łopatın (geb. 1855), *Połozitelnyja sadaczi filosofii* (Positive Aufgaben der Philosophie), 2 Bde., Moskau 1886—1891, und auf den Fürsten Trubezkoj, der durch seine Studien auf dem Gebiete der griechischen Philosophie bekannt ist.

Eine Philosophie des phänomenalen Formalismus konstruiert Debolskij (geb. 1842), von dessen zahlreichen Werken zu erwähnen sind: *Wwedenije w uczenije o posnanii* (Einleitung in die Erkenntnislehre), St. Petersburg. 1870; *O dialekticeskom metodie* (Ueber die dialektische Methode), ebd. 1872; *Filosofija budusczago* (Die Philosophie der Zukunft), ebd. 1882; *O wysschem blagie* (Ueber das höchste Gut), ebd. 1886; *Metaphysik*, ebd. 1892—1895.

Einen kritischen Individualismus, den er Panpsychismus nennt, nicht ohne Einfluß Teichmüllers, vertritt A. Kosłow (1831—1901), *Filosofskie etjudy* (Philosophische Studien), 1876—1880; *Filosofija diejstwitelnosti* (Die Philosophie der Wirklichkeit, Darstellung des Systems Dührings), Kijew 1878; *Genesis teorii*

prostranstwa i wremeni Kanta (Der Ursprung der kantschen Theorie des Raumes und der Zeit), ebd. 1884. Von ihm wurde die erste philosophische Zeitschrift in Kijew begründet: *Filosofskij trechmiessiacznik* (Philosophische Vierteljahrschrift) 1886.

Den Ansichten Leibnizens nähert sich Astafjew (1846—1893), *Wiera i snanije w jedinstwie mirowosrenija* (Glauben und Wissen in der Einheit der Weltanschauung, Versuch einer kritischen Monadologie), Moskau 1893.

Die höchste Bedeutung legt dem Erkenntnisprobleme bei der ehemalige Professor der St. Petersburger geistlichen Akademie Karinskij (geb. 1840), der die Erkenntnislehren Kants und Mills einer scharfen Kritik unterwirft. Ob istinach ssamooczewidnych (Ueber die selbstevidenten Wahrheiten), St. Petersburg., *Klassifikacija wywodow* (Classification der Schlüsse), ebd. 1880. Besonders wichtig sind auch die Monographien K.s zur Geschichte der griechischen Philosophie.

Ein eifriger Kantianer ist der Professor der Philosophie an der St. Petersburger Universität Alexander Wwedenskij (geb. 1856), *Opyt nowago postrojenija teorii materii na principach kriticzeskoj filosofii* (Versuch einer neuen Construction einer Theorie der Materie auf Grundlagen der kritischen Philosophie), St. Petersburg. 1888; *O predielach i prisanakach oduschewlenija* (Ueber die Grenzen und Merkmale der Beseelung), ebd. 1892; *O widach wiedy w jeja odnoszenijach k snaniju* (Ueber die Arten des Glaubens in seinen Beziehungen zum Wissen), Moskau 1894. W. ist Präsident der im Jahre 1897 in St. Petersburg gegründeten philosophischen Gesellschaft, die über 200 Mitglieder zählt.

Verschiedenen ethischen Fragen widmet seine zahlreichen Aufsätze der Publizist Rosanow (geb. 1856). *O ponimanii* (Ueber das Begreifen, Versuch einer Erforschung der Natur, der Grenzen und des inneren Baues der Wissenschaft, als ungetheilten Wissens), Moskau 1886. *Religija i kultura* (Religion und Kultur), St. Petersburg. 1899. *Literaturnyje ocerki* (Litterarische Skizzen), ebd. 1899. *Ssumerki proswieszczenija* (Die Dämmerung der Aufklärung), ebd. 1899.

Den streng theistischen Standpunkt vertreten folgende Schriftsteller, die fast alle auf den geistlichen Akademien als Professoren der Philosophie fungierten oder noch fungieren:

Gołubinskij (1797—1854), *Lekcii filosofii* (Philosophische Vorlesungen), Moskau 1884—1886. Sein Schüler Kudrjawzew (1828—1891), *Werke*, 3 Bde., Ssergijew Possad bei Moskau 1892—1894, predigt einen transzendentalen Monismus. G.s Anhänger ist Alexej Wwedenskij (geb. 1861), *Wiera w boga* (Der Glaube an Gott, sein Ursprung und Grund), Moskau 1891; *Sapadnaja diejstwitelnost i ruskije idealy* (Die westliche Wirklichkeit und die russischen Ideale), Ssergijew Possad 1894.

Jurkewicz (1827—1874), Antagonist Czernyschewskijs im Materialismusstreit, *Is nauki o czelowieczeskom duchie* (Aus der Wissenschaft vom menschlichen Geiste), 1860; *Rasum po uczeniju Platona i opyt po uczeniju Kanta* (Die Vernunft nach der Lehre Platos und die Erfahrung nach der Lehre Kants), 1866. Linizkij (geb. 1840), *Slawjanofilstwo i liberalism* (Slavophilenthum und Liberalismus), Kijew 1882; *Possobije k isuczeniju woprosow filosofii* (Handbuch zum Studium der philosophischen Fragen), Kharkow 1892. Erzbischof Nikanor (1827—1890), *Positiwnaja filosofija i swerchczuwstwannoje bytije* (Positive Philosophie und außersinnliches Sein), 3 Bde., St. Petersburg 1875—1888. Karpow (1798—1867), *Wwedenije w filosofiju* (Einleitung in die Philosophie), St. Petersburg. 1840; *Sistematizeskoje islozenije logiki* (Eine systematische Darstellung der Logik), ebd. 1856.

Ganz entgegengesetzte Stellung nimmt ein Graf Lew Tolstoj (geb. 1828), *Ueberweg-Heinze, Grundrifs IV. 10. Aufl.*

der in den religiösen Fragen dem reinen Rationalismus huldigt, in dem Gebiete der Philosophie aber sehr von Schopenhauer beeinflusst ist. Nicht sowohl die Gewalt der Logik als die Gewalt des Gefühls und der kunstvollen Rede T.s hat die großen Kreise zu den philosophischen Fragen gezogen. Man muß zum einfachen Leben zurückkehren, der physischen Arbeit sich ergeben, um dadurch das Glück zu erreichen. Man darf sich nicht dem Übel mit Gewalt widersetzen. Die bestehende Ordnung des menschlichen Gemeinwesens ist ganz faul. Die letzte Exkommunikation L. T.s seitens der orthodoxen Synode rief lebhafteste Sympathien für ihn selbst bei seinen Gegnern hervor. Hauptschriften Tolstojs (in viele Sprachen übersetzt): *Ma confession*, Par. 1885. *Ma religion*, Par. 1885, deutsch Lpz. 1885. *Quelle est ma vie?* Par. 1888. *De la vie*, Par. 1888, deutsch Berlin 1891. Kurze Auslegung des Evangeliums, deutsch von F. W. Ernst, Berl. 1891, auch Lpz. 1892. *Le salut est en vous*, Par. 1893. *Was ist Kunst?* Berl. 1898. Über Tolstoj s. O. Lourié, *La philosophie de T.*, Par. 1899; F. Zacharias, *T.s Moral*, Zür. 1899; Wilh. Bode, *Die Lehren T.s*. E. Gedankenauszug aus allen s. WW Weim. 1900; Raph. Löwenfeld, *Leo N. T. Sein Leben*, s. Werke, s. Weltanschauung, Lpz. 1901; Esther Luba Axelrod, *T.s Weltanschauung u. ihre Entwicklung*, Stuttg. 1902; u. a. S. auch G. Glogau, ob. S. 309.

Philosophie in Spanien und andern Ländern.

§ 85. *) In Spanien hat im 19. Jahrhundert noch immer die kirchlich-scholastische Philosophie die meisten Vertreter gehabt, worunter Balmes, Donoso Cortés, Zeferino Gonzalez, Orti y Lara, Urrabura hervorragen. Im Gegensatz zu diesen wirkten einerseits Materialisten, wie Pedro Mata, anderseits von Cousin angeregte Eklektiker, wie Garcia Luna, Anhänger Hamiltons, wie Martí Eixalá, Hegelianer, wie Fabié, und ganz besonders die von Sanz del Rio unter dem Einfluß von Krause gestiftete eigentümliche philosophische Schule, die noch gegenwärtig in dem Unterricht an Universitäten neben der kirchlichen Philosophie den größten Einfluß hat und zu ihren namhaftesten Vertretern die Professoren Federico de Castro, Nicolaus Salmerón, Giner de los Rios und Gonzalez Serrano zählt. An den zehn Universitäten Spaniens gibt es Lehrstühle der Metaphysik und der Rechts-

*) Den Bericht über die Philosophie in Spanien hat für die 8. Auflage des Grundrisses W. Lutosławski, der sich damals in Spanien aufhielt, geschrieben, auf Grund von handschriftlichen Aufzeichnungen der Professoren Federico de Castro, Jose de Caso, Urbano Gonzalez Serrano, Orti y Lara — und auf Grund mündlicher Mitteilungen der Professoren Francisco Giner de los Rios, Nicolas Salmerón, Marcelino Menendez y Pelayo. Für die 9. u. 10. Auflage ist nur wenig geändert.

Die zitierten Werke sind, wenn nicht anders angegeben, in Madrid erschienen.

philosophie; nur in Madrid ist ein Katheder für Geschichte der Philosophie und eins für Ästhetik außerdem vorhanden. In letzter Zeit haben sich auch der Positivismus und der Spiritismus verbreitet.

Über Philosophie in Spanien handeln: Padre Cuevas: *Historia philosophiae*, 1836 (1858). Patricio de Azcárate: *Veladas sobre la filosofía moderna*, 1854. *Exposición crítica de los sistemas filosóficos modernos*, 1861—1862. *La filosofía y la civilización moderna en España*, 1880. Luis Vidart: *La filosofía española*, 1866. Marcelino Menéndez y Pelayo: *La Ciencia española*, 1877 (1880, 1887). *Historia de las ideas estéticas en España*, 1882. *Historia de los heterodoxos españoles*, 1880. Fray Zeferino Gonzalez: *Historia de la filosofía*, 1879 (2. Aufl. 1886). Alfredo Calderón: *Movimiento novísimo de la filosofía natural en España*. M. B. Champsaur: *Nuestra filosofía contemporánea*, *Revista contemporánea* 1892, S. 449—465, vgl. J. M. Guardia, *La misère philosophique en Espagne*, *Rev. philos.* 36, 1893, S. 287—293. W. Lutosławski: *Kant in Spanien*, in *Kantstudien*, Bd. I, 1896, S. 217—231. S. auch Fr. Syndicus, *Div. Thomas*, VI, Fasc. 25 f. *Philosophisches* enthält vielfach die Zeitschrift: *Boletín de la Institución libre de enseñanza*, Madrid. — Zu erwähnen sind auch: Alb. Gom. Izquierdo, *Historia della Filosofia del Siglo XIX*, Zarag. 1904; E. Garcia y Barbara, *Hist. della pedagogia Española*, 1904.

Zu den kirchlichen Philosophen gehören: Francisco Alvarado (1754 bis 1814): *Cartas críticas del filósofo rancio*, 1811 (1824) gerichtet gegen den Liberalismus. *Cartas de Aristoteles* (gegen den Kartesianismus). Jaime Luciano Balmes (1810—1848) wandte sich von einem im ganzen scholastischen Standpunkt aus gegen den Empirismus Frankreichs und Englands, gegen den Skeptizismus Deutschlands, unter dem er die kantische Philosophie verstand, und gegen den Pantheismus namentlich Hegels und Krauses, suchte doch aber auf Grund seiner Bekanntschaft mit neuerer Philosophie nach einer freieren Auffassung des Ultramontanismus und zeigte hierbei, sowie in seiner nationalen Richtung, eine gewisse Selbständigkeit. Er fand auch außerhalb Spaniens Anhänger. Von ihm sind zu erwähnen: *El protestantismo comparado con el catolicismo*, 1844. *Filosofía fundamental*, 1846, 2. Aufl., 4 Bde., 1849, deutsch von Lorinser, 4 Bde., 2. Aufl., Regensb. 1861. *Curso de filosofía elemental*, 4 Bde., 1847, deutsch von Lorinser, 4 Bde., Regensb. 1852, 1853. *Vermischte Schriften*, deutsch von Borscht, 5 Bde., Regensb. 1855, 1856. *El critico*, 1857. Viele Beiträge für die Zeitschriften: *La Religion*, *La Sociedad*, *La Civilización*, *El Pensamiento de la Nación*, von denen er die beiden letzten selbst redigierte. Seine Geschichte der Philosophie s. Grundr. I, S. 13. Über ihn: Blanche-Raffin, Jacques B., Par. 1849. Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas (1809—1853), vertrat den strengen Katholizismus in: *Ensayo sobre el Catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, 1851. Seine übrigen Werke gesammelt: *Obras*, Madrid 1891 (verwandt mit de Maistre). Fray Zeferino Gonzalez (gest. 1895, war Kardinal-Erzbischof von Toledo): *Filosofía elemental*, 1881. *La Biblia y la Ciencia*, 1892. *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomas*, Manila 1864. *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales*. Orti y Lara (Prof. Univ. Madrid): *Krause y sus discípulos*. *Lógica*. *Lecciones sumarisimas de Metafisica*. *Principios de psicología*. *La Ciencia y la divina revelacion*. *Lecciones sobre la filosofía de Krause*. *El racionalismo y la humildad*, 1862. *Ensayo sobre el catolicismo*, 1864. Juan José Urrabura S. J.: *Institutiones philosophiae quas Romae tradiderat*, Valladolid 1890 (davon bisher 4 große Bände erschienen: *Lógica*, *Ontologia*, *Cosmologia*, *Psychologia*). Cosuellas y Chuet (gest. 1885): *Introducción á la Filosofía ó sea doctrina sobre la dirección al ideal de la ciencia*, Barcelona 1883. Gabriel Casanova: *Cursus philosophicus ad mentem D. Bona-*

venturæ et Scoti, Madrid 1894. P. Mendive S. J.: *Ontologia. Dereche natural*, Valladolid 1884. Noch immer als katholisch bekennen sich, obgleich im einzelnen weit von den kirchlichen Dogmen abweichend: Pedro Sala y Villaret: *Verbo de Dios*, 1890. *Materia, forma y fuerza*, Madrid 1891 (nähert sich dem Materialismus von Haeckel). Ramon de Campoamor, berühmter Dichter, nähert sich in seinen philosophischen Werken vom katholischen Standpunkt aus ganz bedenklich dem Skeptizismus: *El Personalismo*, 1856. *Polémicas*, 1862. *Lo Absoluto*, 1865.

Dem Sensualismus, Materialismus und Positivismus huldigten: José Marchena y Ruiz de Cueto (1768—1821): *Lecciones de filosofia moral*. José de Jesús Muñoz: *La Florida*, 1836 (im Anschl. an Condillac). Juan José Arbolí (Bischof von Cadix): *Compendio de lecciones de filosofia*, Cadix 1848. Pedro Mata (Professor der Medizin in Madrid): *Tratado de la razon humana*, 1855—1864. *De la libertad moral*, 1868. *Filosofia española*. Pedro Estasen: *Lecciones sobre el Positivismo*. Pompeyo Gener: *De la mort et le diable*, Paris 1880 (mit einem Vorwort von Littré). F. M. Tubino: *Estudios contemporáneos*, Sevilla 1865. Salvador Calderón y Arana: *Estudios de filosofia natural*, Madrid 1876. Meliton Martin: *La filosofia del sentido comun*. Vom Katheder wirkt in der gleichen Richtung L. Simarro, Prof. der physiolog. Psychologie am Museo Pedagógico. Von ihm: *Teorias modernas sobre la fisiologia del sistema nervioso*, 1878.

Vorwiegend unter dem Einfluß des französischen Spiritualismus stehen: Tomás Garcia Luna: *Lecciones de filosofia ecléctica*, 1843. Nicomedes Martin Mateos (Kartesianer): *Cartas al marqués de Valdegamas*, 1851. *El espiritualismo*, 1861. *Los místicos españoles*. Martí y Eixalá (vermittelt zwischen Hamilton und Vives, lehrte in Barcelona, wo unter seinen Schülern F. J. Llorens ihm nachfolgte): *Curso de filosofia*. Matias Nieto Serrano (Anhänger von Renouvier): *Bosquejo de la ciencia viviente*, 1867. *Filosofia de la naturaleza*, Madrid 1884. Neben diesem gilt als Kantianer Rey y Heredia, dessen „Logica“ und „Etica“ in vielen Auflagen seit 1843 erschienen, doch hauptsächlich auf französischen Quellen beruhen. Von ihm: *Tradado de cantidades imaginarias*, 1863. Indalecio Armesto (Anhänger von Vacherot): *Cuestiones metafisicas*.

Hegels Lehren verbreitete schon vor 1850 vom Katheder in Sevilla: José Contero y Ramirez, der nichts veröffentlichte, aber sehr viele Schüler bildete, worunter A. M. Fabié, der Hegels Logik, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes (aus dem Französischen von Vera) übersetzte und mit einem ausführlichen Kommentar versah. Er schrieb auch: *Examen del Materialismo*. Francisco Fernandez y Gonzalez (Prof. der Ästhetik in Madrid): *La idea de lo bello. Naturaleza, fantasia y arte*, 1873. Zu derselben Schule gehören: Benitz de Lugo, Huidobro, Ariza und Alvarez Corrales.

Den größten philosophischen Einfluß in Spanien erlangte Julian Sanz del Rio, der erste spanische Philosoph, der in Deutschland (Heidelberg und Prag, 1844—1850) studiert hatte. Er kam unter den Einfluß einiger Anhänger von Krause (Roeder und Leonhardi) und begeisterte sich für dessen Philosophie, die er in Spanien mit großem Erfolg einzuführen suchte. Er hatte das Katheder der Geschichte der Philosophie in Madrid bis zu seinem 1869 erfolgten Tode inne. Er vermachte seine Bibliothek und sein Vermögen der Universität Madrid, um einen neuen Lehrstuhl der systematischen Philosophie zu gründen, der jetzt von José de Caso bekleidet wird. Seine Hauptwerke sind: *Discurso inaugural de la universidad*, 1857. *Sistema de la filosofia, Analisis*, 1860. *El ideal de la humanidad para la vida*, 1860 (1871) (nach Krauses Urbild der Menschheit). *Doctrinal de Lógica*, 1863. *Lecciones sobre el sistema de la filosofia*, 1868. Außerdem übersetzte S. d. R. Webers Weltgeschichte ins Spanische (1853—1856) mit vielen eigenen

Ergänzungen über Gesch. der Philosophie und Philos. der Gesch. Nach seinem Tode herausgegeben: *Análisis del pensamiento racional*, 1877. *Cartas inéditas* (Briefe, gesammelt von Revilla). Die nachgebliebenen Handschriften von Sanz del Río werden in der Bibliothek von Ruiz de Quevedo aufbewahrt.

Seine Schüler sind sehr zahlreich und wirkten vielfach auf anderen Gebieten als auf dem der eigentlichen Philosophie, besonders als Juristen, Politiker, Publizisten, z. B. Alvaro Zafra, Rafael Joaquín de Lara, Ruperto Navarro Zamorano, Manuel Ruiz de Quevedo, Fernando de Castro, Manuel de la Revilla usw. Von den Schülern von Sanz del Río sind als Philosophen bekannt: Fr. Canalejas, *Del estado actual de la filosofía en las naciones latinas*, 1860. *Estudios críticos de filosofía, política y literatura*, Madrid 1872. *Introducción al estudio de la filosofía platónica*, 1875. N. Salmerón (Expräsident der spanischen Republik, jetzt Professor der Metaphysik an der Universität zu Madrid, Deputierter und Advokat) hat wenig geschrieben, aber übt durch seine Vorlesungen und Reden einen sehr großen Einfluß aus. Er hat sich allmählich unter französischen Einflüssen von Krauses Lehre entfernt und dem Positivismus genähert, den er als Monismus bezeichnet. Von ihm: *Las leyes de la historia*, 1864. *Concepto de la metafísica*, 1870. *Principios analíticos de la idea del tiempo*, 1873. Salmeróns Schüler ist Urbano González Serrano: *Estudios sobre los principios de la moral con relación a la doctrina positivista*, 1871. *Estudios de moral y de filosofía*, 1875. *La psicología contemporánea*, 1880. *Ensayos de crítica y filosofía*, 1881. *Manual de psicología lógica y ética*, 1883. *Cuestiones contemporáneas*, 1883. *La psicología fisiológica*, 1886. *Crítica y filosofía*, 1888. *Estudios psicológicos*, 1892. *En pro y en contra*, 1894. *Cartas pedagógicas*, 1895.

Am treuesten bewahrt die Richtung von Sanz del Río sein Schüler Federico de Castro (Prof. Univ. Sevilla): *El progreso interno de la razón*, Madrid 1861. *Resumen de las principales cuestiones de metafísica*, Sevilla 1866. *Cervantes y la filosofía española*, 1876. *Ensayo de un programa razonado de metafísica*, Sevilla 1879. *Metafísica*: 2 Bde., Sevilla 1888—1893. *La filosofía en Andalucía*, und zahlreiche Aufsätze über spanische Philosophie. Er hat viele Schüler gebildet, worunter Tomás Romero de Castilla: *Nuestro concepto de la razón y la doctrina de S. Tomás*, Badajoz 1883. *El Krausismo y la fé católica*, 1883. *Elementos de lógica*, 1886. *Ética. Psicología fisiológica*. Joaquín Sama y Vinagre: *Indicaciones de filosofía y de pedagogía*, 1893. José de Castro: *Psicología de la célula*, Sev. 1889. *Resumen de Metafísica*, Sev. 1892.

Neben de Castro ist der bedeutendste und einflußreichste Schüler von Sanz del Río der begabte Pädagog Francisco Giner de los Ríos, der nicht so viel durch seine Schriften als durch seinen Unterricht an der Madrider Universität und in der von ihm geleiteten *Institución libre de enseñanza* zur Verbreitung einer echt philosophischen Bildung in Spanien beigetragen hat und eine in ihrer Art einzige Verehrung von seinen zahlreichen Schülern genießt. Er schrieb: *Filosofía del derecho*, 1871. *Programa de las lecciones de doctrina general de la ciencia*, 1873. *Principios de derecho natural* (mit s. Schüler A. Calderón), 1873. *Lecciones de Psicología* (mit s. Schülern E. Soler und A. Calderón), 1873 (1877). *Estudios filosóficos*, 1876. *Resumen de filosofía de derecho* (mit A. Calderón), 1886 ff.

Zur Schule von Sanz del Río werden ferner gerechnet: Tomás Tapia, *Ensayo sobre la filosofía fundamental de Balmes*. Augusto G. de Linares: *Ensayo de una introducción al estudio de la historia natural*, 1874, und andere naturwissenschaftliche Werke, worin sich philosophische Tendenzen kundgeben. Manuel Sales y Ferré: *Filosofía de la muerte*, Sev. 1877. *Tratado de sociología*, 3 Bde., 1889 bis

1895 (im positivist. Sinn). Mariano Arés: *Sobre la legitimidad y caracter de la metafísica*, Salamanca 1880. Gumersindo de Azcárate: *Estudios filosóficos y políticos*, 1877. Joaquín Arnau é Ibañez: *Ensayo de filosofía fundamental*, Valencia 1889. R. Alvarez Espino: *Sumario de Psicología*, 1886. Hermenegildo Giner: *Filosofía y Arte*, 1878. *Elementos de filosofía moral* (nach Tiberghien). *Biología y ética* (teils nach Tiberghien). — Genannt zu werden verdient: Z. Martínez Nunez, *Ciencia y filosofía*, Madr. 1898.

Zum Spiritismus neigen sich: Vizconde de Torre Solanot: *Cristianismo antes de Cristo*. Antonio Navarrete: *Fé del siglo XX*.

Über zwei spanische Philosophen von Cuba: Felix Varéla und José de la Luz y Caballero, berichtet J. M. Guardia in *Rev. philos.* 33, 1892, S. 56–66, 164–183. Der erste, geb. 1788 in Habana, war zuerst Eklektiker, dann wurde er im Laufe seines Studiums mehr und mehr Sensualist und verwarf alle reine Metaphysik. Er veröffentlichte eine Reihe von Werken, darunter: Unterricht in der Philosophie, das 5 Auflagen erlebte. Der zweite, geb. 1800 in Habana, gest. ebd. 1862, hat keine großen Werke geschrieben, hat aber durch seine Vorträge bedeutend gewirkt. Auch er war ein Feind der Metaphysik, sah den Gottesbegriff als relativ und sekundär an und hielt Psychologie ohne Physiologie und Pathologie für unmöglich.

Aus Portugal sind keine bedeutenden Leistungen zu verzeichnen. Die sensualistische Richtung vertrat Silvestre Pinheiro Ferreira (1769–1846), s. üb. ihn: J. J. L. de Magelhaes, S. P. F., sein Leben und seine Philosophie, mit einer Einleit. über die wichtigsten portugies. Philosophen vor ihm, I.-D., Bonn 1881. Vgl. sonst über portugiesische Philosophie, die freilich durchaus scholastisch war, Lopez Praça, *Historia da philos. em Port.*, Coimbra 1868. Ferreira-Deusdado, *La philos. Thomiste en Portugal*, *Rev.-Néoscolast.* 1898. Neuerdings war die Lehre Krauses mit einem „Pantitheismus“ vertreten von J. M. da Cunha Seixas, dessen nachgelassenes Werk: „*Principios geraes de Philosophia*“ Ferreira-Deusdado, Lissab. 1898, herausgab, mit einer Einleitung über die portugiesische Philosophie im 19. Jahrh. Auch der Positivismus fand seine Verehrer, so daß in Porto 1878 eine Zeitschrift gegründet worden ist: *O Positivismo*, *Revista de philosophia*, p. Th. Braga et J. de Mattos. In den letzten Jahrzehnten hat sich sogar der Neukantianismus Anhänger verschafft, zu denen Sousa Lobo, Jayme Moniz und des letzteren Schüler Ferreira-Deusdado mit seinen *Ensayos de philosophia actual*, Lisb. 1888, gehören (Kantst. III, S. 479 f.).

Als rumänischer Denker ist zu erwähnen: Basilius Conta, geb. 1846 in einem Dorfe der Moldau, gest. 1882 in Bukarest, längere Jahre Prof. in Bukarest, nachdem er sich in Belgien gebildet und besonders von Spencer, Darwin, wohl auch von Büchner Einfluß erfahren hatte. Seine ersten philosophischen Schriften wurden in den Convorbiri literare veröffentlicht, *Teoria Fatalismului* 1875 u. 1876, von ihm selbst französisch herausgegeben unter dem Titel: *Théorie du Fatalisme*. *Essai de philosophie matérialiste*, Brux. et Par. 1877. *Teoria Ondulatiunei universale*, 1876, 1877, ins Französische übersetzt von Rosetti Tescanu, nebst Bruchstücken aus einem Werk über die Metaphysik, unter dem Titel: *Théorie de l'ondulation universelle*. *Essais sur l'évolution*, Par. 1895. Eine Einleitung in die Metaphysik erschien auch in den Convorbiri und wurde von Conta selbst in französischer Übersetzung herausgegeben: *Philosophie matérialiste*. * Introduction à la Métaphysique, Brux. et Par. 1880. Aus dem unvollendeten Manuskript über Metaphysik wurde von Tescanu übersetzt: *Les fondements de la Métaphysique*, Par. 1890. — Wenn Conta auch Positivist, Evolutionist, ja modifizierter Materialist ist,

so weist er doch der Metaphysik einen Platz in dem System der Wissenschaften an. Zwar kann das Absolute nicht erkannt werden, aber mit dem bloß positiven Wissen gibt sich der Mensch nicht zufrieden: er verschafft sich eine Art höheres Wissen: En portant ses investigations dans le domaine des quasi-connaissances, la métaphysique devient donc une espèce de poésie scientifique, qui crée autant de quasi-vérités qu'en exige la constitution intellectuelle du penseur. L'imagination peut aller bien loin dans cette direction. (Les fondem. de la Métaph., p. 37 f.) Es zeigt sich hier entschiedene Ähnlichkeit mit Frdr. Alb. Lange. Vgl. über Conta: Ludw. Büchner, Ueb. Ursprung und Gesch. der Religion, in: Aus Natur und Wissensch., 2. Bd., Lpz. 1884; Jon A. Radolescu-Pogoneanu, Ueb. das Leben und die Philosophie Contas, Diss., Lpz. 1901. — Über den Dichterphilosophen M. Eminescu, geb. 1849 im Dorfe Dumbraveni, gest. in einem Irrenhaus zu Bukarest 1889, der mehrfach abhängig ist von Schopenhauer, s. J. Scurtu, M. Em.s Leben u. Prosaschriften, Diss., Lpz. 1903, J. Patrascoiu, M. Em.s pessimist. Weltanschauung —, Diss., Lpz. 1905.

Von neugriechischen Schriften verdienen namentlich Erwähnung: *Θεωρητικῆς καὶ πρακτικῆς φιλοσοφίας στοιχεῖα, ὑπὸ Βραῦλα Ἀρμένη, καθηγητοῦ τῆς φιλοσοφίας ἐν τῇ Ἰονίῳ ἀκαδημίᾳ* (damals Staatssekretär der ionischen Inseln), ἐν Κερκύρα 1863, und *Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ὑπὸ Ν. Κοτζίᾳ, ἐν Ἀθήναις* 1870 bis 1878. Der Verfasser des letzteren Werkes schloß sich in seinen eigenen Ansichten an Schelling an. Die Philosophie Herbarts vertritt im ganzen Chrestos Papadopulos, Professor der Philosophie und Pädagogik in Athen, der eine Logik veröffentlicht hat, 2. Auflage Athen 1896. Die Psychologie von Lindner ist übersetzt die von D. Olympios. Manche auf die alte Philosophie sich beziehende Arbeiten, z. B. die von Renieris, Evangelidis, D. Olympios, Barelax, Chr. Andrextos, s. Grundr. I. Zu erwähnen ist noch die in deutscher Sprache geschriebene Arbeit von Theoph. Boreas, Das weltbildende Princip in der Platonischen Philosophie, Lpz. 1899. Von dems. *Ἀνδρῶν ἐπιφανῶν μίμησις, λόγος, ἐν Ἀθῆν.* 1903. Eine tiefer gehende und gelehrte erkenntnistheoretische Untersuchung finden wir in dem Werke P. A. Hagiosophites: *Τὸ Ἐγὼ ἐκτὸς πάσης ἀμέσου ἀποκαλύψεως φιλοσοφοῦν περὶ τοῦ Οὐκ ἐγὼ σχετικοῦ τε καὶ ἀπολύτου. Μέρος πρῶτον, ἐν Ἀθήναις* 1901.



Nachträge und Berichtigungen.

- S. 3, Z. 15 v. u. s. h.: von dem ersten Teil (Busse, Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit) 2. Aufl. 1905.
- Ebd., Z. 10 v. u. s. h.: Ist in 2. Aufl. 1905 erschienen (Dessoir u. Menzer, Philos. Lesebuch).
- S. 9, Z. 12 v. u. s. h.: Léon, Fichte contra Schelling, R. de Mét. et de Mor., 12. 1904; Maria Raich, Fichte, s. Eth. u. s. Stell. zum Problem des Individualism., Tüb. 1905. Eug. Kühnemann, F.s Reden an d. d. Nation, Rede, Posen 1906.
- S. 26, Z. 16 v. o. s. h.: Franc. Mangé, La liberté dans l'idéal. transcend. de Schelling, A. f. G. d. Ph., 14, 1901, S. 361—383, 517—535.
- S. 68, Z. 19 v. u. s. h.: v. Leonhardi K. Chr. Fr. Krause als philos. Denker gewürdigt, 1903.
- S. 80, Z. 24 v. u. s. h.: Jul. Richter, D. Prinzip der Individualität in der Moralphilos. Schleiermachers, Gütersloh 1901. Stosch, D. Gliederung der Gesellsch. b. Schleierm., Vierteljahrssch. f. w. Ph., 29, 1905.
- S. 84, Z. 19 v. u. s. h.: Wilh. Purpus, Die Dialektik der sinnlichen Gewißheit b. Hegel, dargest. in ihr. Zusammenh. m. d. Logik u. d. antik. Dialektik, Pr., Nürnberg 1905. M. Rubinstein, D. logischen Grundlagen des Hegelschen Systems u. das Ende der Geschichte, Kant-St. XI, 1906, S. 40—108. W. Dilthey, D. Jugendgeschichte H.s, Abh. d. Ak. in Berlin, 1905.
- S. 90, Z. 14 v. u. s. h.: Marie Joachimi, D. Weltansch. der deutsch. Romantiker, Jena 1905.
- Ebd., Z. 1 v. u. s. h.: Frdr. Schlegels Fragmente u. Ideen, hrsg. v. Frz. Deibel, Münch. 1805.
- S. 91, Z. 7 v. o.: Novalis Fragmente, ausgew. v. Hnr. Simon, Münch. 1905.
- Ebd., Z. 10 v. o. s. h.: E. Fridell, Novalis als Philosoph, Münch. 1904. W. Olshausen, Fr. v. Hardenbergs (Novalis) Beziehung. zur Naturwissenschaft seiner Zeit, Diss., Lpz. 1905. H. Simon, D. theoret. Grundlagen des magisch. Idealism. v. N., Diss., Frb. 1905. W. Dilthey, Nov. in: Das Erlebnis u. d. Dichtung, Lpz. 1906.
- Ebd., Z. 9 v. u. s. h. Über Hölderlin s. W. Dilthey ebd.
- S. 97, Z. 5 v. o. s. h.: Schopenh.s sämtl. WW. in 5 Bdn., hrsg. v. Ed. Grisebach (Großherz. Wilh. Ernst Ausg.), 1. u. 2. Bd., Lpz. 1905.
- S. 100, Z. 14 v. o. s. h.: Hans Richert, Schopenhauer, s. Persönlichk., s. Lehre, s. Bedeutung, 6 Vorträge, Lpz. 1905. Herm. Schreiber, Sch.s Urteile üb. Aristoteles, Bresl. 1905. Karl Schewe, Sch.s Stellung zu der Naturwissenschaft., Berl. 1905. E. Grisebach, Sch. Neue Beiträge zur Gesch. seines Lebens, Berl. 1905 (S. 59—190 eine Schopenhauer-Bibliographie). O. Weide, Die Materie b. Sch., Diss., Gießen. Walt. Ramm, Zur L. v. d. Ideen in Sch.s Ästhetik, Berl. 1905. P. Wapler, Die geschichtl. Grundlagen der Weltanschauung Sch.s, A. f. G. d. Ph., 18, 1905. Carl Töwe, D. Schopenhauerporträts, Ztschr. f. Ph., u. K. 124, 1904, S. 200—208. A. Bossert, Sch. als Mensch u. Philos., deutsche Bearbeitung. von Frdr. Norden. Dresden 1905. Gius. Melli, La filosofia di Sch., Fir. 1905. v. Brockdorff, Sch. u. d. wissensch. Philosophie, Vierteljahrsschr., 28, 1904.

- S. 117, Z. 13 v. o. s. h.: Ernst Seydel, Zu Herbarts prakt. Ph., Jahrb. f. Ph. u. sp. Th., XVI, 1901, S. 129—154.
- S. 149, Z. 4 v. o. s. h.: 3. verb. Aufl. (Külpe, D. Philos. der Gegenwart), Lpz. 1905.
- S. 157, Z. 18 v. o. s. h.: Kahle, Ad. Lassons Syst. der Rechtsphilos., Halle 1883.
- S. 188, Z. 23 v. ob. s. h.: Hugo Renner, Karl Steffensen u. s. Geschichtsphilosophie, A. f. G. d. Ph. 18, 1904, S. 35—64. Steff. hat im Grundriß seine Stellung neben Schellingianern Beckers u. a. (gegen Renner) mit Recht erhalten.
- S. 196, Z. 27 v. u. s. h.: 4. Aufl. 1906.
- Ebd., Z. 19 v. u. s. h.: (Flügel) Die Religionsphilosophie in Einzeldarstellungen, Langens. 1904, 5.
- S. 219, Z. 26 v. u. s. h.: (Hagemanns Psychologie), 7. Aufl., teilw. neu bearbeitet u. vermehrt v. Ad. Dyroff, Frb. i. B. 1905.
- S. 223, Z. 20 v. o. l.: Palagyi statt Palagy.
- Ebd. s. h.: L. Jacob, Üb. d. Grundbegriffe der Wissenschaftsl. Bolzanos, Diss., Erl. 1902.
- S. 227, Z. 10 v. o. s. h.: 2. u. 3. H., 1905, 6.
- S. 236, Z. 2 v. u. s. h. hinter 1896: 2. Aufl., [Münch. 1906 (Volkelts Ästhetik des Tragischen).
- S. 240, Z. 22 v. o. s. h.: (Lorm) Bekenntnisblätter. Verstreute u. hinterlassene Aufzeichnung. e. Dichterphilosophen. Berl. 1905.
- S. 262, Z. 22 v. u. s. h.: (Neuestes Werk von Mach) Erkenntnis u. Irrtümer. Skizzen zur Psychologie der Forschg., Lpz. 1905.
- S. 267, Z. 14 v. o. s. h.: 2. Aufl. 1905 (Eucken, Wahrheitsgehalt).
- S. 276, Z. 4 v. o. s. h.: P. Friedmann, Darstell. u. Krit. der naturalist. Weltansch. Herm. Czolbes, Bern 1905.
- S. 277, Z. 19 v. u. s. h.: (Dührings Wissenschaftslehre) 2. durchgearbeitete u. vermehrte Auflage, Lpz. 1905.
- Ebd., S. 14 v. u. s. h.: 3. umgearb. Aufl., Lpz. 1906.
- S. 284, Z. 11 v. u. l. statt Naturteile: Natururteile.
- Ebd., Z. 10 s. h.: Der Vitalismus als Geschichte u. als Lehre, Lpz. 1905.
- S. 285, Z. 1 v. o. s. h. hinter 1881: Volksausgabe, 1.—5. Taus., 1905.
- S. 286, Z. 23 v. o. s. h.: (S. üb. ihn: Karl Post, Johannes Müllers philos. Anschauungen, Halle 1905).
- S. 288, Z. 26 v. o. s. h.: Frdr. Wolfg. Adler, Bemerkung. üb. d. Metaph. in der Ostwaldschen Energetik, V. J. Schr. f. wissensch. Ph. usw., 1905, II.
- S. 295, Z. 29 v. o.: Leo Baerwald, D. Entwicklung der Lotzeschen Psychologie, Breslau 1905. Edm. Neuendorff, Anmerk. zu L. Weltanschauung, Ztschr. f. Ph., 1903, S. 36—70.
- S. 305, Z. 20 v. u. s. h.: Gust. Glogau, sein Leben u. s. Briefwechsel mit H. Steinthal (hrsg. v. Maria Glogau), Kiel 1906.
- S. 312, Z. 12 v. u. s. h. hinter 1905: 14. Aufl. 1906 (Paulsen, Einleit. in d. Ph.).
- S. 316, Z. 10 v. o. s. h.: 2., durch einen Nachtrag vermehrte Ausgabe. (Drews, Ed. v. Hartmanns philos. Syst.), Heidelb. 1906.
- S. 322, Z. 22 v. o. s. h.: (Drews) Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes. Untersuch. üb. d. Wesen der Religion, Jena 1906.
- S. 323 Z. 10 v. u. einf.: D. Ethik W. Wundts i. ihr. Verh. z. Eudämonism., Halle 1906, v. O. Conrad.
- S. 323, Z. 6 v. u. s. h.: (Wundt) II. Bd. Mythos u. Relig., 1. T., Lpz. 1905.
- S. 324, Z. 19 v. u. s. h.: Vasil Szczurat, Wundts Apperzeptionstheorie, Brody 1903. Lipot Lichtig, Darstell. u. Kritik der Grundprinzipien der Ethik Wundts, Neuhausl 1904.
- S. 335, Z. 11 v. u. s. h.: 2. umgearbeitete u. erweiterte Aufl., Lpz. 1905.
- S. 336, Z. 4 v. o. s. h.: Psychologische Untersuchungen, herausg. v. Th. Lipps, 1. u. 2. H., Lpz. 1905; ders., Inhalt u. Gegenstand; Psychologie u. Logik, Sitzungsbd. d. bayer. Ak. d. W., 1905, S. 511—669.
- S. 363, Z. 34 v. u. l. Meysenbug statt: Meysenburg.
- S. 365, Z. 19 v. o. s. h.: Nic. Axentieff, Kulturethisches Ideal N.s. Darstell. u. Kritik, Halle 1905.
- S. 374, Z. 14 v. o. s. h.: (Eisler) Kritische Einleitung in d. Philosophie, Berl. 1905, gut orientierend.
- S. 377, Z. 6 v. o. s. h.: Von Wentscher ist auch eine Ethik in 2 Bdn. erschienen, Lpz. 1905.
- S. 379, Z. 5 v. u. s. h.: Wilh. Börner, Die ethische Gesellsch. in Wien im i. Dezennium ihres Bestehens, Wien 1905.

- S. 380, Z. 25 v. o. s. h.: Von Barth ist noch ganz kürzlich erschienen: D. Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre, Lpz. 1906.
- S. 381, Z. 24 v. o. s. h.: 2 Bd. 1905 (Berolzheimer, System usw.).
- S. 382, Z. 26 v. u. s. h.: (Spizer) Apollinische u. dionysische Kunst, in Ztschr. f. Aesthet. u. s. w.
- Ebd., Z. 16 v. u. s. h.: Dessoir gibt s. 1906, Stuttg., heraus: Ztschr. f. Aesthetik u. allgem. Kunstwissensch. Von Dessoir ganz neuerdings erschienen (Stuttg. 1906) Aesthetik u. allgemeine Kunstwissenschaft.
- S. 384, Z. 3 v. o. s. h.: Auf verschiedene Disziplinen der Philosophie geht die wissenschaftliche Beilage zu den Jahresberichten der philos. Gesellsch. an d. Universität zu Wien, die seit 18 Jahren besteht, Lpz.
- S. 588, Z. 16 v. u. s. h.: Andere Schriften von Salvadori s. ob. S. 482. Neuerdings (Lpz. 1905) hat er veröffentlicht: Das Naturrecht u. d. Entwicklungsgedanke. Einleit. z. ein. positiv. Begründ. der Rechtsphilosophie.
- S. 595, Z. 1 v. u. l. statt solcher: Solger.



Register.*)

A.

- Aall, Anathon 381 608 *616.
 Aars, Kr. Birch-Reichenwald 374 *616.
 Abbott, E. A. 503.
 Abbott, T. K. 514.
 Åberg, L. H. 605.
 Abrahamsz, E. D. D. 624.
 Abramowski, E. 650.
 Achelis, Th. 147 148 198 199 294 307
 315 324 363.
 Acquisto, D' *564 569.
 Adalbert de Brudzewo 641.
 Adam, Ch. 385 391 397 402.
 Adam, P. L. 42.
 Adam Tobolski 641.
 Adamson, R. 3 8 445 464 474 499 523
 524 *531 535 f.
 Adeodatus 218.
 Adickes, E. 141 *227 281 *378 445.
 Adler, F. 379 491 665.
 Aelius, Aristides 134.
 Aesticampianus 641.
 Agassiz, L. 550.
 Agnostizismus 146, in Frankreich
 417 ff., Ursprung des Namens 443
 445, in England 493.
 Ahrens, H. 8 67 *74 415 629.
 Aiguiléra, M. 3 381.
 Aikins, H. A. 553.
 Ajello, G. B. 573.
 Aksakow, Alex. *289 291.
 Aksakow, K. 653.
 Alaux, J. E. 399.
 Albee, E. 461 465 474 555.
 Albert d. Gr. 222.
 Albert, H. 363.
 Albini 558.
 Alemanni 573 585.
 Alengry, F. 402.
 Alexander, A. 554.
 Alexander, B. *625 626 628 630 632.
 Alexander, P. 464 465.
 Alexander, S. 53 *477 482 *501.
 Alfani 565.
 Algorithmus 373 451.
 Allcott, A. B. *546.
 Allen, A. V. G. 542 554.
 Allen, G. *498.
 Allier, R. 421.
 Allievo, G. 53 482 *563 568 572.
 Allihn, F. H. T. 115 134 *193.
 Alrutz, S. 606.
 Altmeyer 75.
 Altruismus 374, bei Comte 406, bei
 Spencer 489.
 Alvarado, E. 659.
 Alviella, D' 480.
 Amati, A. 558.
 Ambrosi, L. 465 565 *571.
 Amerling, C. S. 632 *634.
 Ameseder, R. 339 341.
 Ampère, A. M. 389 *394 396 f.
 Ampère, J. J. 396.
 Anaximander 549.
 Andler 586.
 Andreas-Salomé, L. 363.
 v. Andreae 67.
 Angelini, A. 591.
 Angell, J. R. 552.
 Angiulli, A. *557 584 588.
 Anhuth, R. v. 184 315.
 Animismus 497.
 Annalen der Naturphilosophie 287.
 Annales de philosophie Chrétienne 409.
 Annales des sciences psychiques 409.
 L'année philosophique, herausgegeben
 zuerst von Renouvier, dann von
 Pillon 408.
 L'année psychologique 409.
 Année sociologique 409.
 Anschauung, intellektuelle, bei Schelling
 28 34 42.
 Anselm von Canterbury 48.
 Antal, G. v. 617 631.
 Antonietti, E. 572.

) Dieses Register enthält die Namen der Philosophen und der Historiker der Philosophie und Literatoren, sowie die Titel der philosophischen Zeitschriften; auch viele der jetzt gebrauchten philosophischen Termini sind aufgenommen. Bei den Philosophen sind die Hauptstellen mit einem Sternchen () bezeichnet.

Antonowicz, M. 654.
 Apáczs, J. C. 626.
 Apelt, E. F. 226 242.
 Apelt, O. 382.
 Apperzeption, reine, bei Wundt und innerer Wille 328.
 Aranca 626.
 Arbolí, J. J. 660.
 Archiv für die gesamte Psychologie 372.
 Archiv für Philosophie 147.
 Archiv für pragmatische Philosophie von Beneke 137.
 Archiv für systematische Philosophie 147.
 Archiv, Philosophisches, ungarisch 632.
 Arcy, C. F. d' 516.
 Ardigò, R. 147 482 *557 575 583 584 588 f.
 Ardito 574.
 Arés, Mariana 662.
 Argyll, Duke of 478.
 Aristoteles 2 65 120 132 *214 220 247 270 384 413 496.
 Aristotelian Society for the systematic study of Philosophy 445.
 Aristoteliker 214 f. 217 f., in Ungarn 626 s. auch Aristoteles.
 Ariza 660.
 Arleth, E. 334.
 Armesto, J. 660.
 Armstrong, A. C. 445.
 Armstrong, R. A. 504 509 541 554 555.
 Arnau é Ibañez, Joaquin 662.
 Arndt, E. M. 595.
 Arnold, M. *518.
 Arnoldt, Em. 227.
 Arréat, L. 409.
 Ascher, M. 436.
 Ascherson, F. 146.
 Asher, Dav. 96 97 98.
 Askenasy *284.
 Assoziationsphilosophie und -psychologie 370 374 458 460.
 Ast, Geo. Ant. Friedr. *40 42.
 Astafjew 657.
 Ästhetik 371 381 f.
 Astié, J. F. 225.
 Asturaro, A. 585 *589.
 Athenäum, herausgegeben von Frohschammer 47 346.
 Athenäum, Organ der romantischen Schule 92.
 Athenäum, ungarische Zeitschrift 632.
 Atkinson, H. G. 491.
 Atomistik des Willens 348 f.
 Atomistiker 65.
 Atzensberger, Alb. 346.
 Atterbom, P. D. A. *599.
 Auberlen, C. A. 78.
 Audisio 593.
 Auersperger 639.
 Aulard, A. 210 399.
 Austin, J. *463.
 Austin S. 463.
 Avenarius, Rich. 255 *257 258 262 650.

Axelrod, Esther Luba 658.
 Axentieff, N. 665.
 Azcárate, Gumersindo de 662.
 Azcárate, Patricio de 659.
 Azeglio, d' s. Taparelli 591 593.

B.

Baader, Franz von 38 *41 *46 ff. 49 186 187.
 Baarwald 665.
 Bachmann, C. F. 52 79.
 Baemeister 211.
 Bacon von Verulam, Francis 216 541 543 561.
 Badini 572 573.
 Baer, K. E. 96 222 *285.
 Baeumker 218 *222.
 Bagalej, D. 652.
 Bagehot, W. 479.
 Bager-Sjögren, J. 606.
 Bahnsen, Jul. *208 315.
 Bähr, C. G. 97.
 Baillie, J. B. 516 524.
 Bain, Alex. 444 445 458 f. 463 470 ff. 474 476 481 489 498 528 539 556.
 Bain, Mrs. 471.
 Bakewell, C. M. 546 548.
 Bakker, J. A. 618.
 Bakkerdorf 619.
 Bakunin 652.
 Balche, A. de 97.
 Baldinotti 559 *561 577.
 Baldwin, J. M. 479 *540 550 551 f.
 Balfour, A. J. 456 457 491 515 518.
 Balicki 650.
 Ball, W. Platt 478.
 Ball, Sidney 516.
 Ballantine, W. G. 553.
 Ballauf, Ludw. 116 *194.
 Balmes 217 658 *659.
 Balogh, P. 626.
 Balogh, S. 626 628.
 Bamberger, H. 99.
 Bampton Lectures 455.
 Banister, J. 543.
 Bánoczi 626 632.
 Barach, Karl Sigm. 352.
 Barath, F. 628 *630.
 Barelax 663.
 Bärenbach, Friedrich von 628 s. auch Medveczky 629.
 Barnard 552.
 Barratt, A. *494.
 Barth, P. 53 151 258 380 402 482 483.
 Barthélemy St. Hilaire 396 399.
 Bärthold, A. 608 610.
 Bartholomäi, F. 115.
 Bartolomei 558 585.

- Bartram, J. 543.
 Barzellotti, G. 98 225 245 247 402 420
 481 556 565 *575 580.
 Bascom, J. 554 555.
 Bastian, A. *284 375.
 Bastian, H. C. 478.
 Bateson, W. 478.
 Batteux 91.
 Battin, B. F. 9 26.
 Batz 209.
 Bauch, A. 100.
 Bauch, B. 148 225.
 Baudrillart, H. 399.
 Bauer, Bruno 52 55 *150 152 169 360.
 Bauer, Edgar *152.
 Baumann, Jul. 47 149 262 281 293 *298
 302 f. 324 381 403 445.
 Baumeister 167.
 Baumgarten, M. 79.
 Baur, Aug. 79 147 165 416.
 Baur, Christian Ferd. *152 f.
 Bautain, L. *415.
 Bavinck, H. 623 624.
 Bax, E. Belfort 515.
 Baxmann, Rud. 78.
 Baynes, T. S. *452.
 Bayrhammer, Karl Theod. *153.
 Bazaillas 411.
 Bazard *400.
 Beard, C. 480.
 Beardsley, E. E. 543.
 Beaunis *409 424.
 Beaussire, Emil 399 481.
 Beccaria, Cesare 461 *555 558 559 f. 587.
 Becelaere, L. van, 541.
 Beck, Carl 79.
 Becker, J. A. 96.
 Becker, J. K. 96 *209.
 Becker, K. F. 211.
 Beckers, Hub. 8 25 178 *188.
 Beer, Th. 262.
 Beesly, E. S. *491.
 Beesly, S. H. 491 492.
 Behm, R. 99.
 Behyna, J. 626.
 Bejahung des Willens bei Schopenhauer
 112.
 Beiträge zur Ästhetik, herausgegeben
 von Lipps und Weber 382.
 Beiträge zur Akustik und Musikwissen-
 schaft, herausgegeben von Stumpf
 335.
 Bélart, H. 281 365.
 Belot, G. 403 442 482.
 Bender H. *216.
 Bender, Wilh. 79 *245 249 251 f. 256.
 Bendixen 612 613.
 Benecke, Hnr. 164.
 Beneke, Friedr. Ed. 89 97 107 115
 133 *134 bis 145; Literatur, Schrif-
 ten B.s 135 bis 137; Leben, Stellung
 zu Herbart 137 ff. 204; Psychologie
 Grundlage aller Philosophie 138;
 Psychische Grundprozesse 139 bis
 142; Ethik 144; Religion 144 164;
 Anhänger B.s 194 204 206 bis 214
 216 461.
 Benekeaner 204 211 bis 214.
 Benfey, R. 79.
 Benlavyon, G. 445.
 Benn, A. W. 479 492.
 Benson, C. R. 530.
 Bentham, G. 452.
 Bentham, Jerem. 136 *460 ff. 470.
 Benussi, V. 341.
 Benzoni, R. 562 566 *571 576 582 592.
 Benzow, O. 9.
 Beöthy, L. 631.
 Beöthy, Z. 630.
 Berendt, M. 211.
 Bergbohm 381.
 Bergemann, P. 378.
 Berger von, Joh. Erich *41 46.
 Berger, M. 272.
 Bergmann, Jul. 115 146 152 *264 f.
 Bergson 411 412 425 *440 ff.
 Berkeley, George 106 212 240 252 253
 256 540 542 543 544.
 Bernard, C. 387 *425.
 Bernard, E. 436.
 Bernard, J. H. 514.
 Bernardi, J. 557 561.
 Bernheim, E. 383.
 Bernouilli, Daniel 311.
 Bernstein, E. 158 *234.
 Berolzheimer, F. 381 665.
 Berr, H. 409.
 Bersot, E. 399.
 Berthelot, R. 483.
 Berti, Domenico 564 590.
 Bertinaria, 565 *571.
 Bertini, G. M. 563 564 566 *572 590.
 Bertrand, A. 388 389 397.
 Beskow, B. E. 598.
 Besobrasof, M. 651.
 Better, K. M. *153.
 Beth, K. 80.
 Bettelheim 99.
 Betz, H. J. *622.
 Beurier 436.
 Beurleur 156.
 St.-Beuve s. Saint-B.
 Beyer, C. 172.
 Beyschlag, W. 78.
 Beysens 624.
 Biberg, N. F. 594 *596 ff. 602.
 Biedermann, A. E. *150 *153.
 Biedermann, Friedr. Karl 8 79 *378 383.
 Biedermann, Gust. 53 *153 241.
 Biegański, W. 649.
 Bielinski 645 652 *653, auch Bjelinskij.
 Bierens de Haan, J. D. 622.
 Bierling, E. R. 381.
 Biernacki, E. 649.
 Biese, Franz *154.
 Bigelow, J. 543.

- Bigge, L. A. Selby 461.
 Bihari, P. 628 630.
 Bilharz, A. *209 f.
 Billewicz, J. v. 184.
 Billia, M. L. 562 563 *568.
 Billroth, Joh. Gust. Friedr. *184.
 Binault, L. 392 394.
 Binet 409 424.
 Bing, J. 91.
 Björnson, B. 608.
 Biran, E. 389.
 de Biran, s. Maine.
 Birch-Reichenwald Aars, K. 374.
 Birks, T. R. 464 481.
 Bixby, J. T. 481.
 Blachford, Lord 464.
 Blackie, J. S. 464.
 Blaize, A. 392.
 Blakey, Robert 385.
 Blanc, E. 416.
 Blanche-Raffin 659.
 Blasche, Bernh. Heinr. *40 43.
 Blavatsky, H. T. 292.
 Blondel, M. 411.
 Bluntschli, J. C. 350 351.
 Bobba, R. 481 558 559 590 591.
 Bobertag 78.
 Bobrik, Ed. *194.
 Bobrow, E. 652.
 Bobrzyński, M. 640.
 Bobtschew, N. 3.
 Bode, W. 658.
 Bodnár, S. 631.
 Boeckh, Aug. 25 *206.
 Boek, A. F. 54.
 Boëthius, D., in Upsala *595.
 Boglietti 558.
 Böhm *625 628.
 Böhme, Jacob 24 37 38 41 46 47 182.
 Böhner, August Nathanael *273.
 Boirac, E. 444.
 du Bois-Reymond s. Dubois-Reymond.
 Bokor, J. 628.
 Boletín de la Institución libre de enseñanza spanische Zeitschrift 659.
 Bolin, W. 163 171 172 175 362 607.
 Bolland 52 54 155 156 315 316 617 619 621.
 Bolle *283.
 Bülsche 281.
 Bolton, M. P. 447.
 Boltzmann 553.
 Bolzano, Bernh. *223 373.
 Bon, Fred 375.
 de Bonald, L. G. A. Vicomte 384 *390 391 415.
 Bonald, V. d. 391.
 Bonar, J. 459 461 465 530.
 Bonatelli, Francesco 315 557 564 565 *571.
 Bonaventura, Pseudonym für Schelling.
 Verf. der Nachtwachen 25.
 Bonavino *591 592 s. Franchi.
 Bonghi, Ruggiero 563 *568.
 Bonitz, Herm. *192 194 215.
 Bonola, G. 563.
 Boole, G. *452.
 Booth, A. T. 400.
 Bordage, O. 394.
 Bordas-Demoulin *410 411 f.
 Boreas, T. 663.
 Borelius 147 148 409 *604.
 Borelli, P. *559 561 577.
 Born, F. G. 577.
 Börner, Otto *212 665.
 Borries, G. 211.
 Borscht 659.
 Bosanquet, B. 54 147 444 445 514 515 516 518 519 524 526 f. 528.
 Bösch, J. M. 229 482.
 Bossert, A. 664.
 Boström, C. J. 99 594 598 600 ff. 604.
 Botta, V. 557.
 Böttger, R. 99.
 Bouchitté 75.
 Bouglé, C. *380 423 426.
 Bouillerie, de la 416.
 Bouillier, Francisque *410 411.
 Boumann, Ludw. 52.
 Bourdeau, J. 409 420 421.
 Bourdillet, F. 452.
 Bourges 147.
 Bourne, H. R. Fox 464.
 Boutroux 222 403 *408 411 412 414 *437 439.
 Bouvy, E. 558.
 Bovio *584 587.
 Bowen, F. *545.
 Bower, G. S. 459.
 Bowne, Borden P. *545.
 Bowring, John 460 461.
 Boyd 489.
 Braasch, A. H. 281.
 Braasch, E. F. 79.
 Bradley, A. C. 518 530.
 Bradley, F. H. 459 474 511 *524 ff.
 Braga 662.
 Braig, M. 211 *217 223 315.
 Brailas 663.
 Brain, Zeitschrift 444.
 Braining, A. 621.
 Brand, F. B. 135.
 Brandes, Geo. Morris Cohen 90 363 608 611.
 Brandis, Chr. Aug. 8 25 77 78 *204.
 Brandis, K. G. 118.
 Braniss, Chr. Jul. 47 78 204 *205.
 Brash, Mor. 74 79 97 148 183 187 196 201 212 213 214 307 379.
 Brassai 625 628.
 Bratuschek, E. 79 206 215.
 Braubach *273 283.
 Braun, H. 229.
 Bremiker 98.
 Brentano, Franz *332 ff. 338 372 444.
 Brentazzoli 564.
 Le Bret 54.
 Breuer, Joh. Wilh. 78.

Breysig, K. 364.
 Bridel, Ph. 409.
 Bridge 402.
 Bridgmann, L. 356.
 Bridges, J. H. 491 492 502.
 Brinton, D. 549.
 British Journal of Psychology 444.
 Brochard, V. 147 399 409.
 Brockdorff, C. v. 99 664.
 Brodrick, G. C. 492.
 Bröchner, H. 611.
 Brofferio *585 589.
 Brogialdi, A. 481.
 Bronn 280.
 Brooke, S. A. 504 516.
 Brooks, W. K. 478 549.
 Brown, F. 9.
 Brown, Thom. 397 458 544 561.
 Browne, B. P. 481.
 Browning, R. 518.
 Brownson, H. F. 546.
 Bruce, A. B. 510.
 Brückner, A. 640 644 645.
 Bruin, P. B. 624.
 Bruve, Alex. B. 592.
 Brunetière 394 420 421.
 Brunn, A. H. 116.
 Brunner, S. 98.
 Bruno, Giordano 24 34.
 Brunschwick 421.
 Brütt, M. 147 402.
 Bryant, S. 452.
 Bryce, J. 541.
 Bryce, M. A. L. 456.
 Brzoska, H. G. *194.
 Brzozowski, St. 649.
 Buccola *587 588.
 Buchholtz, G. 215.
 Buchner, E. F. 551.
 Büchner, Louis *269 271 f. 587 663.
 Buckle *540 574.
 Budai, F. 626 628.
 Bufalini *559 561.
 Buffon 384.
 Buhle, Joh. Gottl. 577.
 Bukaty, H. W. 645 647.
 Bulgarini, G. B. 562 *568 591.
 Bulkley, J. E. 116.
 Bullaty, Em 375.
 Bulletin des travaux du laboratoire de
 psychologie physiologique de la Sor-
 bonne 409.
 Bullinger, A. 53 54 148.
 Bulova, J. 638.
 Bülow, E. v. 91.
 Bunge, G. *275.
 Buonacorsi, Ph. 641.
 Burckhardt, J. 363.
 Burdach, Ernst 44.
 Burdach, Karl Friedr. *41 44 *178.
 Burger 115 619.
 Burmann, E. O. 9 *605.
 Buroni *568.

Burski, A. 641.
 Burt, B. C. 554.
 Burton, J. H. 461.
 Busch, O. 98.
 Buschbell, G. 391.
 Busse, Fr. Gottlieb 8.
 Busse 146 482.
 Busse, L. 3 178 *298 301 664.
 Bussy, I. J. de 623.
 Butler, S. 478.
 Bütschli, O. 275.
 Buys, L. 68.
 Byington, E. H. 541.

C (vergl. auch K).

Cabanis *386 387.
 Cabot, J. E. 546.
 Cada, F. 633 *637 639.
 Caird, E. 53 402 443 457 479 491 515
 517 518 *523 524 528.
 Caird, J. 493 *523 f.
 Cairnes 402 464.
 Cajus s. Allihn.
 Caldecott, A. 445 554.
 Calderón, Alfr. 659 *661.
 Calderón y Arana, Salv. 660.
 Calderwood, Henry 445 *447 455 474 478
 481 494 518.
 Calderwood 455.
 Caldwell, W. 98 99 315 316 511 515 552.
 Calkins, W. 9 54 552.
 Calvin 540.
 Calzi, C. 562 566.
 Camerer, Th. 80.
 Camp, M. du 401.
 Campoamor, Ramon de 660.
 Canalejas, Fr. 661.
 Cannegieter, F. 623.
 Canonico, T. 645.
 Cantecor, G. 403.
 Cantoni 556 557 564 565 566 *575 *579 584.
 Cantù 558.
 Capello 566.
 Capesius, J. 116.
 Capitaine, W. 218.
 Caporali, E. 565 589.
 Capozza, F. *591 593.
 de Careil, Graf A. Foucher s. Foucher.
 Carlebach, E. 431.
 Carlile, W. 465.
 Carlowsky, S. 626.
 Carlson, J. S. 541.
 Carlyle, T. *516 f.
 Carneri, B. *284 315.
 Caro, E. 211 385 391 396 409 *410 411
 418 420 421.
 Carové, Friedr. Wilh. *154.
 Carpenter, J. E. 504.
 Carpenter, W. B. *503 f. 508.

- Carr, H. W. 524 529 532.
 Carrau, Lud. 386 445 464 489.
 Carriere, Mor. 8 9 *184 f. 188 275.
 Carstanjen, F. 257 258 *262.
 Carter, M. H. 479.
 Cartesianer 103.
 Cartesius s. Descartes.
 Cartuyvels *416.
 Carus, Carl Gust. *41 45 *178.
 Carus, J. V. 279 280 478 480.
 Carus, P. 482 492 *552 f.
 Casanova, Gabr. 659.
 Casara, Seb. 562 568.
 Case, T. H. 445 *457 f.
 Caso, José de 558 660.
 Caspari, Otto 280 294 308 *354.
 Castilla, T. Romero de 661.
 Castro, D. T. de 245.
 Castro, Federico de 658 *661.
 Castro, Fernando de 661.
 Castro, José de 661.
 Catenazzi 559.
 Cathrein, V. *221 481.
 Cattaneo, G. *583 584 586.
 Cavour, G. 562 563 *568.
 Cecchi, 565.
 Cecil, H. M. 457.
 Centofanti, Silvestre *565 571.
 Centralbibliothek für Literatur, Statistik
 und Geschichte der Pädagogik und
 des Unterrichts 194.
 Ceretti, P. *572 574.
 Cesare, R. 562.
 Cesca, G. 9 262 281 288 324 481 *556
 *576 582 *585 589.
 Česca, Mysl, böhmische Zeitschrift 639.
 Chabot, C. 387.
 Chaignet, A. *410.
 Chalmers, P. 478.
 Chalybäus, Hein. Mor. 6 115 *177 185.
 Chamberlein, H. S. 3 207 382.
 Chambers, R. 477.
 Champsaur, M. B. 659.
 Chandler, 447 543.
 Channing, W. E. 546.
 Charléty, S. 401.
 Charpentier, P. 426.
 Châteaubriand *389 f. 648.
 Chauffard 74.
 Chelius, F. 295.
 Chevalier, L. 98.
 Chevalier, Mich. 400.
 Chiappelli 225 *556 557 *576 580 591.
 Chimera, Zeitschrift 650.
 Chlebig, Franz *154.
 Chmielowski, P. 644 645 648.
 Choloniewski 647.
 Chomjakow 653.
 Christ, P. 211.
 Christ, W. v. 161.
 Christea, C. 402.
 Christiernin 595.
 Christliche Ph. 415.
 Christophe, Ch. 431.
 Chubb, P. 519.
 Chuseau, H. 316.
 Cicchitti-Suriani 575.
 Cicognara *559 561.
 v. Cieszkowski, August *154 645 647
 648.
 Civiltà Cattolica, Zeitschrift 563 593.
 Claassen 47.
 Claeson, K. *603.
 Claparède, E. 409.
 Claparède, H. 203.
 Clarke, I. F. 554.
 Clarke, R. F. 538.
 Clasen, H. 304 305.
 Class, G. *298 300.
 Classen, A. 243.
 Clémenceau 402.
 Clemens, E. 99.
 Clemens, F. J. *191 219.
 Clerici, L. 9.
 Cless, A. 68.
 Clifford, W. K. *477 *494 f. 496.
 Clodd, E. 498.
 Cobbe, Fr. P. 479 *503 504 *509.
 Coconier 409.
 Coe, C. C. 478.
 Cogitanten 272.
 Coit, S. 379.
 Cohen, Herm. *225 227 228 *229 ff.
 235 243.
 Cohn, J. 54 381.
 Coit 379 535.
 Coke 544.
 Colajanni *584 587.
 Colden, C. 543.
 Colecchi 575 578.
 Coleridge 516 547.
 Colini, E. 564.
 Coll 461.
 Collard, Royer s. Royer.
 Collier 480 483.
 Collin, 482.
 Collingwood 517.
 Collins, F. Howard 482 632.
 Collyns-Simon, Th. s. Simon.
 Colvin, S. S. 99.
 Commer, E. *217 218 221.
 Comte, Auguste 244 246 250 277 *385
 399 f. 401 ff. 417 ff. 420 422 490
 492 553 587 625.
 Concreter Monismus v. Hartmanns 313 f.
 319.
 Concretismus in Ungarn 627 f.
 Condillac 384 388 389 394 395 396 555
 560 561 578 643.
 Condorcet 436.
 Congreve, R. 402 *491 492.
 Conrad, O. 665.
 Conradi, Kasimir *150 154.
 Conrat, Fr. 243.
 Constant 558.
 Constantin, F. 257.

Construktive Bewegung Trendelenburgs 214.

Conta, B. 662.
 Contero y Ramirez, J. 660.
 Conti, Auguste 557 565 571.
 Conway, M. D. 492.
 Conybeare, F. C. 494.
 Cooke, E. 546.
 Cope, E. D. 478 549 552.
 Corleo, Simone *565 571.
 Cornelio, A. M. 562.
 Cornelius, Carl Seb. 133 *194 f.
 Cornelius, H. 374 *376.
 Cornill, Ad. 97.
 Cornoldi, G. M. 562 591 593.
 Corrales, Alvarez 660.
 Cortés, Donoso 658 659.
 Cosh, J. M'. 44 47 48 55 64 478 481 541
 544 545.
 Cossa, L. 558.
 Cossmann, P. N. 275.
 Costa *559 561.
 Coste, A. 482.
 Cosuellas y Cluet 659.
 Coupland, W. C. 515.
 Cournot, A. 425 f.
 Courtney 464 465 515.
 Cousin, Victor 384 387 388 389 *394 395
 396 ff. 438 f. 448 545 547 560 578.
 Couture 416.
 Cracken, J. H. Mac 542.
 Crämer, O. 99.
 Credaro, L. 196 201 555 *556 557 558
 575 576 581 591.
 Creighton, J. E. 295 515 541 553.
 Critica sociale 587.
 Critique philosophique 408.
 Croce, B. 583 590.
 Croll, J. *496.
 Cross, J. W. 489.
 Crozier, J. B. 482.
 Csere v. Apáczsa 626.
 Cuevas 659.
 Culman, Theod. 47.
 Cunha Seixas, da, J. M. 662.
 Cunningham, J. T. 478.
 Čupr. Franz *195 635.
 Curtis, G. 550.
 Curtis, Mattoon Monroe 540 541 542.
 Cutler, C. 554.
 Cuvier 405.
 Cyankiewicz 643.
 Cyon, E. V. 213.
 Cyples, W. 534.
 Cýriax, B. *291.
 Czernyschewskij 654.
 Cziezerin, B. N. 651 *653.
 Czolbe, Heinr. 214 *270 276 f.

D.

Dacqué, E. 285.
 D'Acquisto *564 569.
 Dadson 479.
 Dahn, F. 350 371.
 Dale, R. W. 504.
 Damiron, Ph. 385 395 399 *410.
 Damm, O. 99.
 Dandolo *585 589.
 Danilewskij 653.
 Dannegger, P. 210.
 Dantec, Le, F. 478.
 Danzel, Theod. Wilh. 52.
 Danzig, S. 365.
 Dariex 409.
 Darlu 430 436.
 Darmsteter, M. T. 421.
 Darwin, Charles und Darwinismus 2
 *278 ff. 366 407 *476 ff. 480 549 574.
 Darwin, E. 477.
 Darwin, F. 279 477 478 587.
 Darwinianer 280 ff. s. auch Darwin.
 Dastich, J. 632 *634.
 Daszyńska-Golińska 650.
 Daub, Karl *150 154 f.
 Daumer, G. F. 175.
 Dauriac, E. 207 408 409 411 412 430
 431 436 439 532.
 David, F. 135.
 Davids, Rhys 476 480.
 Davidson, T. 548 562.
 Davidson, W. L. 471 473 509.
 Davis, N. K. 553 554.
 Dawson, S. W. 550.
 Dawydow, J. Z. 652.
 Debolskij 651 656.
 De Bonald 384 *390 391 415.
 Debrit, Marc. 557.
 Decrescenzo 591 593.
 Dedekind 288.
 Degerando 577.
 Deike, W. 215.
 Dekker, E. D. 623.
 Delacroix, A. 257.
 Delboeuf, Joseph 132 308 *424.
 Delbos, V. 26 442.
 Delbrück, B. 383.
 Deleurans, V. 608.
 Delezenne 311.
 Delff, Hugo *352.
 Dellden 597.
 Dellingshausen, U. *155.
 Delzio 573.
 De Marinis, E. s. Marinis.
 Demokrit 493.
 Denes, L. 630.
 Dennert, E. 281 308.
 Deontologie Bentham's 462.
 Dereux, H. 116.
 Desanctis 574.
 Descartes, René 191 247 266 426 561 625
 626 637.

- Desjardins, Alb. 558.
 Dessoir, M. 3 *289 292 372 375 376 382
 664 665.
 Destutt de Tracy *386 f. 388 578.
 Deter 357.
 Deubler, K. 172.
 Deussen, P. *204 *207 f. 305 364.
 Deuttinger, Mart. 3 191 f.
 Deutschthümmler, W. 99.
 Devantier 215.
 Dewaule, L. 444.
 Dewey, J. 445 479 483 515 519 547 548 552.
 Dewing, A. G. 541 554
 Dexter 552.
 Dialektik Schleiermachers 85.
 Dialektische Methode Hegels 49 58 ff.
 Dickstein, S. 645 649.
 Diehl, K. 362.
 Diesterweg 137.
 Dieterich, Konr. 169 *354.
 Diez, M. 165 167.
 Digby, E. 54.
 Dilles, L. 353.
 Dilthey, Wilh. 78 79 80 91 147 165 *342
 bis 344 517 664.
 Diman, J. L. 554.
 Dimitroff, A. 9.
 Dinger, H. 207.
 Dippe, A. 383.
 Dippel, Joseph 211 291.
 Disintegration bei Spencer 485.
 Dissolution bei Spencer 485.
 Dittenberger 155.
 Dittes, Friedr. 116 *211 212 235.
 Dittrich, O. 383.
 Dodel-Port 172.
 Dodge, R. 376.
 Doedes 623.
 Döll, E. 100 277.
 Doergens *155.
 Döring, A. *377-379.
 Dolson, G. N. 364.
 Domanovszky, A. 631.
 Domet d. Vorges 416.
 Dominanten Reinkes 286.
 Dominicis, S. F. De 562 *584 588 591.
 D'ondes s. Reggio 591 593.
 Donnisthorpe 488.
 Dorneck, O. 8.
 Dorner 25 78 315.
 Dorner, Aug. *352 610.
 Dotzer, W. J. 98.
 Doudan 399.
 Douglas, C. 465.
 Dowery, R. 364.
 Dowgird, A. 646.
 Drachmann, A. B. 608.
 Dragonetti, G. 558.
 Draper, John William *549.
 Drbal, Matthias Amos *195.
 Drechsler, Ad. 8.
 Dreher, E. *275 284.
 Dressel, P. *221.
 Dressler, Joh. Gottlieb 135 136 *211.
 Dressler, O. 211.
 Drews 3 26 207 225 286 315 316 *322
 365 665.
 Drey, S. 218.
 Dreydorff, Georg 79.
 Driesch, H. 284.
 Drobisch, Mor. Wilh. 115 132 *192 195 f.
 Drossbach, Max *216 273.
 Drtina, F. 633 636 f. 639.
 Drummond, H. 479.
 Drummond, J. 504 509.
 Druskowitz, H. 277.
 Dualismus Günthers 190.
 Dualismus Lauries 511.
 Dualismus Martineaus 503.
 Duboc, J. 211 291 *355 362.
 Dubois, A. de Villerabel 392.
 Dubois, J. 482.
 Dubois, P. F. 386 399.
 Dubois-Reymond, E. 191 *274 f. 282 284.
 du Bois Reymond, Paul 374.
 Ducros, L. 98.
 Dugas 402.
 Duhamel, J. *425.
 Dühring, Eugen 3 *270 277 f. 286.
 Dumas, G. 401 402 403 409.
 Dumdey, G. 116.
 Dumont, Etienne 136 461.
 Dumont, L. 420.
 Duncan 480 514.
 Duncker, L. 79.
 Dunin-Borkowski, St. 645.
 Dunkmann, K. 148.
 Dunlop, F. W. 54.
 Dupont-White 418.
 Duprat *75 558.
 Dupré, G. 565.
 Duproix, J. 414.
 Duproix, P. 9.
 Durand de Gros 407 420 425 *426 ff.
 Durdík, Jos. 193 *196 216 632 633 634 f.
 638.
 Durkheim 148 423 492.
 Duval 293.
 Dvořák, R. 639.
 Dwight, S. E. 541.
 Dyde, S. W. 53 54 503 514 515 524.
 Dyroff, A. 664.
 Dzieduszycki 649.
 Dziewicki, M. H. 538.

E.

- Eastwood, A. 294 457 515.
 Ebbinghaus 315 375.
 Ebel, W. 100.
 Ebeling 8.
 Eberhard, J. Aug. 618.
 Eberty, Felix *206.

- Ebrard, A. 315.
 Echtermeyer 151 162.
 Eck, S. 54 80 169.
 Eckardt, L. 184.
 Ecker, A. 43.
 Eckhardt, L. 8.
 Eckstein, E. 265.
 Edfeldt 594 600 *604.
 Edgeworth, F. G. *473 500.
 Education 552.
 Educational Review 552.
 Edwards, J. *541 ff. 546 549 552.
 Eeuw, Onze, holländische Zeitschrift 624.
 Eggertz 98.
 Ehrenfels, Chr. v. 275 *338 341 f.
 Ehrenfeuchter 25.
 Ehrenhauss, M. 53.
 Ehrenswärd, K. A. *595.
 Eichthal, E. d' 465.
 Eimer 478.
 Eiselen, J. F. G. *155.
 Eisenlohr, Th. 79.
 Eisler, M. 3.
 Eisler, R. 324 364 374 665.
 Eisner, K. 363.
 Eitle, J. 357.
 Eixalá, Mart. 658 660.
 Ejectiv, Weltejectiv bei Clifford und Romanes 494 f.
 Ekedahl, W. 482.
 Eleaten 65 108 194.
 Eleutheropulos, A. 177 359 f. 380.
 Eleutherus, T. 572.
 Elgot 641.
 Eliot, G. 492.
 Elissen, A. 229.
 Ellefsen, Olaf *616.
 Ellend, J. 626.
 Ellis, A. J. 452.
 Ellis, G. E. 541.
 Elsas, A. 308.
 Elsenhans, T. 375.
 Elsmann 79.
 Elvenich, P. J. *191.
 Emerson, Edul. W. 546.
 Emerson, R. W. *545 546 f. 549.
 Eminescu, M. 663.
 Empiriokritizismus (Avenarius) 257 bis 263.
 Energetische Weltanschauung Ostwalds 287.
 Enfantin *400.
 Engel, G. *155.
 Engels, F. 172 175 *176 277.
 Enoch, W. 333.
 Entleutner, A. 189.
 Entwicklungslehre s. Evolutionismus.
 Eötvös, v. 631.
 d'Ercole 160 566 *572 573 574 584.
 Ercei, D. 626.
 Erdélyi, J. 625 *627 629.
 Erdmann, Benno 3 99 147 148 155 227 243 288 bis 372 376.
 Erdmann, E. T. 650.
 Erdmann, Joh. Ed. 3 6 8 25 34 38 51 52 97 148 *150 151 155 184.
 Erfahrung, reine (Avenarius) 257 ff.
 Erhaltung der Energie, Prinzip von der 279, 287.
 Erhardt, F. *239 324.
 Ernesti, K. 218.
 Ernst, F. W. 658.
 Eschenmayer, Adam Karl Aug. 37 *40 44.
 von Esenbeck, Nees *40 43.
 Espinas 423.
 Espino, R. Alvarez *662.
 Esselborn, F. W. 80.
 Esser 191 218 451.
 Esslinger 241.
 Estasen, Pedro 660.
 Esterhazy, A. 629.
 Ethische Gesellschaft in Wien 379 665.
 Ethische Kultur, Gesellschaft für 379 444.
 Ethische Kultur, Wochenschrift für sozial-ethische Reformen 379.
 Eucken, R. 68 147 163 179 188 212 215 218 222 264 *265 ff. 402 665.
 Euklid 424.
 Euler 311.
 Evangelidis 663.
 Evans, H. 524.
 Evans, M. 171.
 Everett, Ch. C. 8 492 548.
 Evolution bei Spencer 485.
 Evolutionismus 2 145, in Deutschland 278 279, bei Wundt 322 f. 330 370, in Frankreich bei Lammenais 394, 407 426 ff., in England bei Darwin 476 ff., bei Spencer 485 ff., bei Galton u. a. 498 ff., bei Green 513, bei Edward Caird 523 f., in Amerika 549 f., bei Masci 580 f., bei Brofferio 589, auch sonst häufig berührt.
 Ewald, O. 90 258 364.
 Exner, Friedr. 52 *192 194 *632.
 Experimentelle Psychologie 331 370 f. 375 f. 550 581.
 Eysinga, H. W. Th. v. d. Berg, v. 622.

F.

- Fabbri, A. G. B. 593.
 Fabié, A. M. 658 660.
 Fabri, Friedr. *273.
 Faggi, A. 307 315 *556 576 581.
 Faguet, E. 385 386 391 394 402 420 421.
 Fährmann, J. 291.
 Fairbairn, A. M. 457 479 481 482 504 530.
 Fairbrother, W. H. 519.
 Falekenberg, R. 3 146 147 178 265 267 293 294 295 *302.

- Falkenheim, H. 156.
 Fanciulli, G. 577.
 Färber, F. 9.
 Farges, A. 416.
 Fargues, P. 414.
 Farrer 502.
 Fasting, G. 616.
 Faust, K. 172.
 Favre, C. 389.
 Fechner, Gust. Theod. 115 *306—312
 313 324 325 620.
 Feilberg, F. 613.
 Feilgenhauer 291.
 Feldegg, F. v. *350.
 Feldman, W. 650.
 Feldner *217 218 221.
 Felkin, H. M. u. E. 116.
 Felméry, L. 629.
 Felsch 116 324.
 Fenizia, C. 585.
 Fényes, D. 628.
 Fergusson 479.
 Fermat 426.
 Fernandez y Gonzalez, Francisco 660.
 Ferneck, A. Hold v. 381.
 Ferrari, A. 576.
 Ferrari, Giuseppe 183 558 572 576 *582
 583 *584 586 588 591.
 Ferraz 385 391.
 Ferré, P. M. 563 *568.
 Ferreira, S. P. 662.
 Ferreira-Deusdado 661.
 Ferri, E. 455 557 558 584 587.
 Ferri, F. 465.
 Ferri, Luigi 556 557 564 *565 567 *570
 572 584 591 592.
 Ferrier, J. F. 447 517 *518.
 Ferroni, P. 558.
 Fesl, M. J. 223.
 Fetkenheuer, A. 207.
 Feuchtersleben 90.
 Feuerbach, Friedr. 172.
 Feuerbach, Ludw. *150 158 161 *169
 171—175 199, Werke und Literatur
 171, Leben ebd., Entwicklung
 171 f., Wesen des Christentums,
 Stellung zum Atheismus 173 f.,
 Wesen der Religion, Stellung zum
 Naturalismus, zum Spiritualismus
 173 f., Einfluß F.s 206 241 250 269
 277 360 654, F. in Dänemark 607
 610 652.
 Feuerlein, Emil 53 *155.
 Fichte, E. 8.
 Fichte, Imm. Herm. 7 8 13 25 97 146
 *177—180 182 185 206 272 321.
 Fichte, Joh. Gottl. 2 3 5 *6—23, Lite-
 ratur 8 f., Leben und Charakter 8
 bis 12, Hauptschriften 12—14, Ich-
 bewußtsein, sein Inhalt 14 f., Wesen
 der kritischen Philosophie 16 f.,
 intellektuelle Anschauung 17, Grund-
 lage des theoretischen Wissens 17 f.,
 Grundsatz der praktischen Wissen-
 schaftslehre 18 f., Naturrecht und
 Moral 18 f., Kritik aller Offen-
 barung, Grund unseres Glaubens
 an eine göttliche Weltregierung
 20 f., Anweisung zum seligen Leben,
 Grundzüge des gegenw. Zeitalters
 20 f., Reden an die deutsche Nation
 22, spätere Lehre F.s im Verhält-
 nis zur früheren 22 23 28 29 30 34
 45 46 57 61 66 72 75 83 89 90 92
 93 100 105 106 112 145 161 185 f.,
 225 317 347, Einwirkung F.s auf
 neuere Lehren 264—269 317 347
 361 514 596, F. in Amerika 548,
 F. in Ungarn 626, F. in Polen
 646.
 Fichteaneer 23 f.
 Fick, A. *243.
 Fickler, W. 54.
 Fiedler 478.
 Filangeri, Gaetano 558 559.
 Filippow, M. 651 *655.
 Filosofia delle scuole Italiane, Zeitschrift
 570.
 Filosofskij trechniessiacznik, Russische
 Philosophische Vierteljahrsschrift
 657.
 Finek, F. N. 383.
 Findlater, A. 459.
 Fiorentino Francesco *557 564 *572 574
 575.
 Figueiredo 397 547.
 Fischer 481.
 Fischer, E. L. *224 315 364.
 Fischer, J. C. 272 315.
 Fischer, Karl Philipp 3 47 *178 186
 273.
 Fischer, Kuno 6 8 25 99 138 *155 f.
 227.
 Fischer, M. 80.
 Fisher, G. P. 542 554.
 Fiske, J. 478 549.
 Fitch, F. M. 295 308.
 Fite, Warner 459 554.
 Flade, W. 206.
 Flashar 135.
 Flebbe 79.
 Flegel, J. 189.
 Fleisch, A. 154 241.
 Fleischer, R. 149 216.
 Fleischl, E. 494.
 Fleischmann, A. 285.
 Fletcher 461.
 Flint 386 401 436 459 503 *508.
 Florenzi-Waddington, M. 564 573 574.
 Florian, Bochwic 647.
 Flournoy, Th. 409.
 Flügel, O. 116 117 149 *192 193 194
 *196 203 206 240 241 274 324 517
 664.
 Focke, R. 8.
 Folnesics 626.

Foltz 116.
 Fonsegrive 294.
 Fontana, G. 147 557 559 564 593.
 Forberg, Friedr. Karl 10 21 23.
 Forgues, E. 392.
 Fornari, *564 569.
 Fornelli 402 *556 581 585 *589.
 Förster, Astronom 379.
 Förster, F. W. 379.
 Förster, Friedr. 52.
 Förster-Nietzsche, Elisabeth 363 364.
 Forsyth, P. T. 459 504.
 Fortlage, Karl 91 97 *204 211 *212 264.
 Foss *196.
 Foster, M. 492.
 Foston, H. M. 479.
 Foucher de Carell, Graf A. 6 52 97.
 Fouillée, A. 147 407 409 414 420 423
 *426 ff. 431 436 439 440 478.
 Fourier *399 400.
 Foustka, B. 636.
 Fowler, T. *472.
 Franchi, Ausonio *591 592 s. Bonavino.
 Franck, Ad. 147 399 409 *410 412
 430.
 Francken, Wynaends 621.
 Franke, J. 294.
 Frankfurter, S. 194.
 Frankl, W. 341.
 Franklin, B. 541 543 f. 549 552.
 Franklin, C. L. 465 554.
 Franklin, F. 465.
 Frantz, Constantin 25 *188.
 Frantz, J. 52.
 Frantz, Th. 211.
 Franzenburg, E. 80.
 Franzoni, A. 591.
 Frapan, I. 165.
 Fraser, A. C. 447 448 510.
 Frati, S. 568.
 Frauenstädt, Jul. 26 96 97 98 112 *204
 207 273.
 Frazer, J. G. 479.
 Fredbärj, J. 311.
 Frederichs, F. 26.
 Free, H. 116.
 Free religious association 379.
 Frege, G. 373.
 Freidenker, Der, Organ des Cogitanten-
 bundes 272.
 Freimuth, E. W. 135.
 Fremling, 595.
 Friend, S. 382.
 Fresenius, F. C. 103.
 Freudenreich, H. 308.
 Freund, O. 294.
 Freytag, W. 382.
 Frick, C. 222.
 Fricke 79 240.
 Fricke, W. 98.
 Friedenwald, H. 544.
 Friedländer, J. 211.
 Friedländer, S. 100.

Friedmann, J. 6.
 Friedmann, P. 664.
 Friedrich 364.
 Friedrich, Ernst Ferd. 156.
 Friedrich, J. 135, 346.
 Friedrich, K. 364.
 Fries, Jacob Friedrich 25 120 134 226
 627.
 Friso, L. 585 589.
 Fritsch, Th. 118.
 Fröbel, F. 75.
 Frohne, A. 79.
 Frohschammer, J. 47 98 116 218 273
 284 *344 346 347 f.
 Frommann 97.
 Frothingham, O. B. 546.
 Frycz-Modrzewski 642.
 Fuchs, E. 9 26 80 399.
 Fullerton, G. 548.
 Funke, H. 99.
 Funktion, organische und intellektuelle
 bei Schleiermacher 75 f. 85 f.
 Fuss, B. J. 218.

G.

Gabelli, A. *584 588.
 Gabler, Geo. Andreas *150 156 207.
 Gabryl, F. 648.
 Galasso, A. 53 464.
 Galicz 652.
 Galilei 561.
 Galloway, G. 445.
 Galluppi, Pasquale *555 561 *566 570
 573 575 577 578 590.
 Gallwitz 364.
 Galton, F. *498 502.
 Gans, Ed. 52 *157.
 Gaquoin 98 247 481.
 Garbowski, T. 650.
 Garcia, E. 659.
 Gardeil, A. 222.
 Gardiner, H. M. 542.
 Garelli, Vinc. 563 *568.
 Gargioli, C. 557.
 Garlanda, F. 585.
 Garmo, de, C. 116.
 Garnier 395 423.
 Garzilli *564 569.
 Gass, J. Chr. 78.
 Gass, W. 78 211.
 Gast, H. 464.
 Gast, P. s. Köselitz.
 Gaudenzi, T. 593.
 Gaultier, J. de 364.
 Gaupp, T. O. 482.
 Gauss *288.
 Gebel 25.
 Gedanke, Der, Organ der Philos. Ge-
 sellschaft in Berlin 151 152.

- Geddes, P. 478.
 Gehrich 623.
 Gehring, J. 46.
 Geiger, L. 353.
 Geijer, E. G. 594 *599.
 Geijer, H. R. 53 294 594 598 *605.
 Geissler, K. 288.
 Gelli, A. 565.
 Gener, Pompeyo 660.
 Genovesi, Ant. *555 558 f.
 Gentile, G. 556 557 558 561 562 564
 572 *583 591.
 Genz, W. 482.
 Geoffroy, A. 564.
 George, Leop. 8 77 78 79 *204 205.
 Saint George, Zeitschrift für Pflege der
 Lehren Ruskins 517.
 Gérard, de Montpellier 387 389.
 Gerber, G. *344 349.
 Gercken 294.
 Gerdil, Sigism. *559 561.
 Gerini 563.
 Gerland, G. 202.
 Germain, S. 401.
 Geschichtsphilosophie 370 382 f. 581.
 Gesellschaftslehre s. Soziologie.
 Geulincx, Arnold 616.
 Geyer, August *196
 Geyer, O. 79.
 Geyser, J. 377.
 Ghert, van 619.
 Ghisleri, A. 584.
 Giacinto, P. 593.
 Gibson, W. R. Boyce 510 511 527.
 Giddings, F. H. 549.
 Gille 53.
 Gierke, O. 342.
 Gildea, W. L. 538.
 Gilvary, E. B. Mc 54 515 519.
 Gimkiewicz, B. 116.
 Giner, Hermenegildo 658 661 662.
 Ginneken, J. 624.
 Gioberti, Vincenzo *556 561 562 563
 564 *568 ff. 573.
 Gioele, Solari 577.
 Gioja, Melchior *555 558 560 561
 577.
 Giordano, V. 557 558.
 Giornale napoletano di filosofia, lettere
 e scienze morali e politiche, hrsg.
 von Fiorentino 572.
 Giovanni, Di *564 569.
 Giraud, V. 420.
 Giuliani, G. 559.
 Gjuri, D. 248.
 Giussani, C. 591.
 Giustiniani, L. 558.
 Giżicki, G. v. 98 *250 *284 *379 465.
 Glaser, J. C. 25.
 Gleiss 610.
 Glogau, G. 199 *299 *304 f. 658 665.
 Glogau-Gesellschaft 305.
 Glogau, M. 665.
 Glossner 147 148 *217 218 220 222 284
 515.
 Glücklich, J. 633.
 Gobineau 3.
 Gödeke, K. 97.
 Goerwitz, J. 514.
 Goethe 90 92 290 419 617.
 Goetz, L. K. 217.
 Goetz, Martius 375.
 Gogozkij, S. S. 653.
 Gokolowsky 616.
 Goldfriedrich, J. 383.
 Goldscheid, R. 147 380.
 Goldschmidt, A. 308.
 Goldschmidt, L. 240 243.
 Goldstein 364.
 Golgi 587.
 Golther, L. v. 211.
 Golubinskij 657.
 Goluchowski, J. 645 *646 647.
 Gompertz, E. 402.
 Gompertz, Theodor 194 464.
 Gomperz, H. 263 465.
 Gonzalez, Zeferino 217 658 659.
 Gordon, K. 482.
 Gore, G. 479.
 Göring, C. *245 258.
 Göring, H. *291 401.
 Görres, Jos. *41.
 Górski 641.
 Göschel, Karl Friedrich *150 157.
 Gosiewski, W. 650.
 Gottschall, Rud. 8.
 Grabski 650.
 Graham, W. 461.
 Gramzow, O. 3 115 135 355 364.
 Grand-Etre bei Comte 406.
 Grant, A. 517.
 Grant-Duff, M. E. 497.
 Grassi 585 587.
 Grassmann, R. *353.
 Gratry *416.
 Gray, A. 479.
 Grazia, De *575 578.
 Graziani, A. 563.
 Gredt, J. 222.
 Greef, de G 481.
 Green, J. H. 516.
 Green, Th. H. *443 448 465 474 481
 489 504 511 *518 ff. 524 527 530.
 Gregor von Sanok 641.
 Gregory, S. 464.
 Greguss 629.
 Greve, C. J. 163.
 Gribble, F. 483.
 Griepenkerl, F. E. *197.
 Grieve, A. 519.
 Grigg 547.
 Grimm, E. 364.
 Grimm, H. 546.
 Grisebach, Eduard 96 99 664.
 Groenewegen, H. Y. 619.
 Gronemann, Ruever, S. A. J. 618.

- Groos, K. 25 148 381.
 Groot, J. V. de 218.
 Groppali *585 589
 Gros, Durand de s. Durand.
 Gross, Th. 286.
 Grosse, E. 482 518.
 Grot, N. J. 651 *656
 Grote, George 459 463 464.
 Grote, H. 461 463.
 Grote, J. 441 464 517.
 Grotenfeld, A. 383 607.
 Ground 481.
 Grubbe, S. 594 597 f. 602.
 Grube, K. 147.
 Gruber, H. 147 245 402.
 Grün, K. 147 172.
 Grünbaum, H. 148
 Grüneisen, E. 180.
 Gruiker, E. 618.
 Grundprozesse der Seele bei Beneke
 134 139 ff.
 Gruppe, O. F. *216
 Guardia, 402 659 662.
 Guastella, C. 465 *556 563 576 582.
 Guasti, C. 559 565.
 Guerrini, O. 533 559
 Gühloff, O. 8.
 Gulliver, J. H. 554.
 Gumpłowicz, L. *380.
 Gumposch, Victor Phil. 43.
 Gunning, J. H. 622.
 Gunter, S. 234.
 Günther, Anton 98 *177; Literatur 189;
 Leben 189; Schüler Günthers 191
 192 349.
 Günther, H. 96 116.
 Güntherianer 191.
 Günthert, E. v. 165.
 Gurenwitsch, A. 442.
 Gurney, E. 494 499.
 Gutberlet, C. 148 *217 218 219 324.
 Guthrie, M. 481 504.
 Güttler, C. 43 148 239.
 Guyau *407 *426 f. 430 f. 445.
 Gwinner, Wilh. 97.
- H.**
- Haacke, F. 98.
 Haan, Biersens d. 622.
 Haccius, H. F. *197
 Häckel 3 273 275 *277 281 ff. 313 380
 492 587.
 Hacks, ff. 244
 Haddon, C. 535.
 Haeger, A. 294.
 Haffner 189 217 *221.
 Hagemann, Georg *219.
 Hagenbach 79.
 Hägerström, A. *605.
 Hagiosophites. P. A. 663.
 Hajós, L. 630.
 Halberg, F. 613.
 Haldane, E. S. 52 54 515 517.
 Haldane, R. B. 514 515 530.
 Haldar, H. 515 519.
 Halem, G. A. v. 117.
 Halévy, E. 461 465.
 Hall, G. Stanley 541 *550 f.
 Halleux, J. 245 482 483.
 Halpern, J. 78 80.
 Halvorsen, G. 616.
 Hamann 187 610.
 Hamberger 25 46 47
 Hamelin 436.
 Hamerling *344 348 f.
 Hamilton, E. 293 448 489 515.
 Hamilton, W. 397 413 420 442 *446 ff.
 483 541 545 660.
 Hammarsköld, L. 599.
 Hammer, B. 607.
 Hammond, W. A. 552.
 Hanisch, R. 248.
 Hankiewicz 640 645.
 Hanne, J. R. 300 623.
 Hanne, J. W. *187.
 Hansemann 315.
 Hansen, H. C. 616.
 Hansson, O. 363.
 Hanuš, J. 632 *633.
 Hanusch, L. J. *157.
 Happel, J. 315.
 v. Hardenberg, Friedrich (Novalis) *90
 91 *93 f.
 Haring, G. H. 53.
 Harling, O. von 615.
 Harmonistische Philosophie in Ungarn
 627.
 Harms, F. 8 53 97 *185 f. *264.
 Harper, T. *537 538.
 Harpf, A. 98.
 Harrach, J. 628.
 Harris, G. 554.
 Harris, S. 554.
 Harris, W. 545 546.
 Harris, W. T. 481 *547 550 552.
 Harrison, F. 457 465 481 482 483 489
 491 492.
 Hart, H. 292.
 Hart, J. 292.
 Hartenstein, Gustav 78 114 115 116 117
 *192 *197.
 Hartley, David 442 458 460.
 v. Hartmann, E. 3 25 26 53 68 98 147
 148 149 154 165 184 192 207 209
 210 229 237 242 255 275 284 288
 291 294 306 308 310 *313—322 324
 361 363 371 381 478 515 621 628.
 Hartmann, F. 292.
 Hartsen, F. A. v. *204.
 Hartung 274 294 315.
 Hasbach 98.
 Hase, Karl 8 21.

- Hastie, W. 514.
 Hatch 480.
 Hauff, E. 365.
 Hauff, W. 100.
 Hauffe, G. 136.
 Hauréau *410.
 Hausdorff, F. 369.
 Hausegger, F. von 98 206.
 Hausrath, A. 169.
 Hayd, D. 189.
 Haym, R. 34 51 52 55 90 91 92 97 227 315.
 Hayward, F. H. 117 474.
 Hazard, C. 542.
 Hazard, G. 464 542.
 Headley, J. W. 478.
 Hebler, C. 8 99 377.
 Hecker M. F. 99.
 Hedge, F. H. 547.
 Heegard, Sophus 612.
 Hegel, Geo. Wilh. Friedr. 4 6 12 24 27 34 39 41 43 46; Werke und Literatur 49 ff.; Leben 51 54 ff.; Verhältnis zu Schelling 56 f.; Phänomenologie des Geistes 56 f.; System der Philosophie, Methoden 58 f.; Logik 58 ff.; Naturphilosophie 61; Philosophie des Geistes 64 ff.; Staat 63 f.; Kunst 64 f.; Religion 65; Philosophie 65 f. 87 89 91 100 101 132 134 138 149 157 158 169 170 215 237 264 313 317 318 320; Anhänger Hegels in Deutschland 149 ff. 204 206 247 299; Radikalismus, der aus der hegelschen Schule hervorgeht 168 bis 176; Gegner Hegels, die spekulativen Theisten, Trendelenburg 177 bis 192.
 Hegel in Dänemark 608.
 Hegel in England 443 501 514 ff.
 Hegel in Frankreich 394 398 412 415 419 420.
 Hegel in Italien 557 573 574.
 Hegel in den Niederlanden 621.
 Hegel in Nordamerika 545 547 548.
 Hegel in Norwegen 608.
 Hegel in Polen 648.
 Hegel in Russland 652 f.
 Hegel in Schweden 594 596.
 Hegel in Spanien 659 f.
 Hegel in Ungarn *625 629.
 Hegel, Karl 52.
 Hegelianer in Deutschland 149—168.
 Heiberg, J. L. 608 609.
 Heilborn, E. 91.
 Heilmann, K. 377.
 Heim, K. 288.
 Heinemann, E. 80.
 Heinrich, R. 79.
 Heinrich, W. 372 650.
 Heinze, M. 42 155 164 182 196 197 201 205 206 207 227 229 258 280 346 381 618.
 Heisler, O. 100.
 Helfferich, Ad 8 *205.
 Hellen, E. v. d. 363.
 Hellenbach *208 289 290.
 Hellpach, W. 377.
 Hellwald, v. 380.
 Helm, G. *287.
 Helmes 25.
 Helmholtz, H. 240 *242 f. 286 288 335 373 492.
 Hemann 223 315.
 Hemert, P. van 618 619.
 Hemsterhuys, Franz 93 *616 f.
 Henderson 397 489.
 Hendewerk, Karl Ludwig *197.
 Hengstenberg 164.
 Henke, Ernst Ludwig Theodor 79.
 Henne a. Rhyn 364.
 Hennig, G. A. 115.
 Hennig, M. 154.
 v. Henning, Leop. 52 151 *157.
 Henri, V. 376.
 Henry, C. S. 547.
 Hensel 8 378 517.
 Hepp 381.
 Heraklit 58 65 158.
 Herbart, Joh. Friedr. 4 6 89 97 103 112—133; Literatur 114—118; Hauptsächliche Schriften 117—118; Leben 118; Definition der Philosophie 119; Hauptteile der Philosophie 119 f.; Logik 119 f.; Aufstellung der metaphysischen Probleme, Widersprüche 121—124; Metaphysik und Naturphilosophie 124; Psychologie 127—131; Ästhetik, Ethik 131; Religiöser Glaube 131 134 136 138 153 192 215 227 232 247 274 306; Anhänger Herbarts 192—204 274 306; Herbart in Italien 557 571 590; in England 539; in Ungarn 638; in Böhmen 638; in Griechenland 663.
 Herbartianer 192—204.
 Herbert, T. M. 444.
 Herberz, W. 295.
 Herder 419 595.
 Hering 53 79 308 *312 553.
 Hermann, Conr. 148 *187.
 Hermann, E. 98.
 Hermann, Wilh. 155.
 Hermes *191 618.
 Hermesianismus 46.
 Herrig, H. 99.
 Herrlin, A. *606.
 Herrmann, R. 254.
 Herrmann, W. *242.
 Herschel, John 463.
 Hertling, G. Freih. v. *222 274.
 Hertslet, C. 98.
 Hertz, H. *240 243 504.
 Heryng 650.
 Herzen, A. 587 652.

- Hess, M. 412.
 Hesse, A. 380.
 Hessenberg, G. 227.
 Hetényi, J. 627.
 Heterogonie der Zwecke bei Wundt 327
 332.
 Hettner, Herm. 91 *175 382.
 Heubach, A. 80 608.
 Heumann, G. 294.
 van Heusde, Phil. Wilh. *616 618.
 Heussler, H. 25.
 Heyder, Karl 8 *215.
 Heyfelder, E. 165 243.
 Heymans, G. 624.
 Heymons, E. 314.
 Heyse, K. W. L. 45.
 Hibben, J. G. 54 493 553 554.
 Hibbert Journal 445.
 Hickmann, E. 541.
 Hickok, P. *545.
 Hicks, G. Dawes 442 445 489 492 502
 516 535 539.
 Hicks, L. E. 554.
 Hickson, J. W. A. 3 286.
 Hiele, R. 292.
 Hilgenfeld 152 164.
 Hillebrand, F. 334.
 Hillert 52.
 Hilreth, R. 461.
 Himmler, M. 99.
 Hincks 504.
 Hinrichs, Herm. Friedr. Wilh. *150 157.
 Hintz, R. 117.
 Hinton, J. 492 *535.
 Hirn, Y. 607.
 Historische Vernunft, Kritik der (Dilthey)
 342 ff.
 History of Education 552.
 Hlavatý, V. 639.
 Hobbes, Thomas 498.
 Hobhouse, L. T. 479 511 *530 540.
 Hobson, J. A. 517.
 Hock, C. v. *191.
 Hodder, A. 524.
 Hodgson, S. H. 436 444 481 489 492
 *530 ff. 535.
 Hodi, T. T. 645.
 Hoekstra 622.
 Hoene-Wroński 644 646.
 Hoenigswald, R. 262 281.
 Hoermann, E. 117.
 Hoernlé, R. F. A. 511.
 Hoeven, Amoré van der 621.
 Hofe, J. v. 9.
 Hoffbauer 120.
 Höfding 148 258 267 294 324 365 444
 551 594 *605 *608 612 f.
 Hoffmann, D. F. 552.
 Hoffmann, E. 215.
 Hoffmann, Franz 8 *46 47 48 115 *178.
 Hoffmann, Herm. 284.
 Hoffmann, Theod. 25.
 Höfler 288 *338 341.
 Hofstede de Groot *623.
 Hogdson, S. H. 436.
 Hohlfeld, P. 67 68 75 116.
 Höijer, Benjamin *594 595 596 597.
 Hold v. Ferneck, A. 381.
 Hölder, A. 235.
 Hölderlin 30 *90 91.
 Holland, T. E. 461.
 Hollard, R. 417.
 Hollenberg, Wilh. *299.
 Hollensteiner, K. 211.
 Hollitscher, Jak. 177 365.
 Holtzmann 116 151 193 206.
 Holzen, O. 424.
 Hommay 420.
 Hönes, C. 315.
 Hontheim, J. 373.
 Hopkins, M. 545.
 Hoppe, Th. 25 188 *212.
 Horn, E. F. B. 661.
 Horneffer, A. 363.
 Horneffer, E. 363 364
 Horváth 626 *627.
 Horwicz, A. *375.
 Hossbach, Th. 79.
 Hostinský, O. 116 *197 632 *635.
 Hotho, Heinr. Gust. 52 *157.
 Hough, W. S. 555.
 Howison 148 548.
 Hoyer, H. 649.
 Huber, Joh. N. 80 169 179 *188 211
 *284 315.
 Huch, R. 90.
 Hudson, W. H. 482.
 Hübbe-Schleiden 208 *291 292.
 Hübener, J. 116 294.
 Hülsmann 79.
 Hüniger, H. 68.
 Huet, F. in Gent 412.
 Huet, L'Ange 412 *620.
 Hufeland 12.
 Hugenholtz 623.
 Hughlings, J. P. 452.
 Hugouin 416.
 Huidobro 660.
 Humanus 204.
 v. Humboldt, Alex. 286.
 v. Humboldt, Wilh. 384.
 Hume, David 145 225 237 240 244 246
 252 257 263 374 397 442 458 f. 466
 492 493 544 572 637.
 Husserl 147 338 372 f.
 Hutcheson, Francis 461.
 Hutchinson, W. 478.
 Hutton, H. D. 491.
 Hutton, R. H. 444 445 448 492 504 518.
 Huxley, L. 492.
 Huxley, T. H. 402 429 *443 445 457 478
 479 491 492 *493.
 Hyna, K. F. 634.
 Hyslop, J. H. 243 553 554.

I. J.

- Jack, Wilh. 504.
 Jacks, L. P. 445.
 Jackson, A. W. 504.
 Jacob, L. H. 387 444 665.
 Jacobi, Friedr. Heinr. 37 38 92 134 136 204 219 596 f. 617.
 Jacobowski 315.
 Jacobs, D. 99.
 Jacobson, J. 288.
 Jacobsson, H. 79.
 Jacobus de Paradiso 641.
 Jacobowicz, M. 315 647.
 Jaekel, Jos. 205.
 Jäger, Gust. 280 *283.
 Jahn, F. 382.
 Jahn, M. 377.
 Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik, hrsg. von Ziller 202.
 Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, hrsg. von Commer 217.
 Jahrbuch, Philosophisches, hrsg. von Gutberlet 218.
 Jahrbücher der Gegenwart, hrsg. von Schwegler 152.
 Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft 37.
 Jahrbücher, deutsche, Ztschr. der hegelischen Linken 152.
 Jahrbücher, Deutsch-französische, hrsg. von Marx und Ruge 176.
 Jahrbücher für spekulative Philosophie, hrsg. von Noack 152 160.
 Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Hegelsche 57.
 Jahrbücher, Hallische, für deutsche Wissenschaft und Kunst, red. von Ruge u. Echtermeyer 167.
 Jahrbücher, Tübinger 167.
 Jaia *573 *574.
 Jakob, L. H. 387.
 Jakob Górski 641.
 James, G. F. 519.
 James, W. 53 481 492 511 515 550 552.
 Jan Ostroróg 641.
 Jandelli 566 *571.
 Janet, Paul 52 272 384 385 389 391 394 399 401 402 409 410 414 415 418 420 421 425 430 436 439 440.
 Jankowski, E. 645.
 Jánosi, B. 630.
 Jansen 617.
 Janssens 436.
 Jaroński, F. 645.
 Jastrow, J. 480 552.
 Jászi, O. 630 631 632.
 Jaurès 234.
 Ibsen 608 616.
 Idealismus, absoluter, Hegels 49 ff.
 Idealismus, objektiver, Schellings 5 23 ff., Rosminis 561 568.
 Idealismus, rationeller, Boströms 594 601 ff.
 Idealismus, subjektiver, Fichtes 5 ff.
 Ideal-Realismus, Schleiermachers 75, Ueberwegs 213, Trendelenburgs 214 f., Struves 644 ff.
 Idée-force bei Fouillée 427 428.
 Ideenlehre, platonische, bei Mamiani 561 570.
 Identitätssystem, Schellings 23 ff., von Hegel kritisch umgestaltet und fortgebildet 57 ff.
 Ideologie bei Destutt de Tracy und Cabanis 386.
 Idiopsychologische Ethik Martineaus 506.
 Jeans, W. T. 493.
 Jefferson 387.
 Jefimenko 652.
 Jelgersma, G. 624.
 Jellinek 98 210.
 Jenks, E. 465.
 Jentzsch, C. 383.
 Jerémias, S. 626.
 Jeringhaus, W. 364.
 Jerusalem, W. 334 356 f. 374.
 Jeske-Choiński, T. 645.
 Jessen *157.
 Jesús Muñoz, José de 660.
 Jevons, F. B. 478.
 Jevons, H. A. 452.
 Jevons, Stanley *452 464.
 Ihering 220 380.
 Illingworth 509.
 Imbriani, P. E. 572.
 Imelmann 445.
 Immanente Philosophie 252—256 376.
 Immer, A. 78.
 Imre, G. 626.
 Ingleby, C. M. 452.
 Integration bei Spencer 485.
 International, The, Journal of Ethics, Zeitschrift 444 554.
 Jodl 9 147 *245 249 250 355 379 445 541.
 Jodl, F. 171 172.
 Joël, K. 362 365.
 Johannes Elgot 641.
 Johannes de Glogovia 641.
 Johannes Sacranus 641.
 Johannes de Stobnitza 641.
 Johannes Ursinus 641.
 Johnson, Eduard 276.
 Johnson, S. 543 546 552.
 Johnson, W. E. 452.
 Jonas, E. 147 604.
 Jonas, Ludw. 77 78.
 Jones, A. L. 541.
 Jones, C. 293.
 Jones, E. E. C. 452 474 502 515 527 528 540.
 Jones, H. 294 504 511 516 518 524 527 535.
 Jordan, W. 464.
 Joseph, H. W. B. 511.

- Joseph, Max 99.
 Jotejko, S. 650.
 Jouffroy, Theodore Simon *394 395 f. 461.
 Joule *286.
 Journal, American, of Psychology 551.
 Journal, American, of Education 552.
 Journal, Berlinisches, für Aufklärung 30.
 Journal, Kritisches der Philosophie, hrsg. von Schelling und Hegel '34 56.
 Journal of Ethics 499.
 Journal of Pedagogy 552.
 Journal of Sociology 549.
 Journal of speculative Philosophy 547.
 Joyau, E. 386.
 Ipsen, K. 608.
 Ireland, A. 546.
 Ironie, ironisches Verhalten bei Frdr. Schlegel 92 f.
 Irons, D. 479.
 Judd, C. H. 323 545.
 Juhász, L. 631.
 Jung, Alex. 47.
 Jung, Arth. 98.
 Junghegelianer 149 f. 611.
 Jungmann 223.
 Jurkewicz 657.
 Just, K. S. 115.
 Juvalta, E. 483 557 577 *580.
 Ivanoff, P. 9 199.
 Iverach, J. 445 479 483 492.
 Izquierdo, A. G. 659.
- K.** (vergl. auch C).
- Kaatz, H. 363.
 Kabbala 49.
 Kabitz, W. 9.
 Kachnik, J. 633 *639.
 Kadeřávek, E. 639.
 Kádner, O. 639.
 Kaftan 115 *242 364.
 Kahle 664.
 Kahnis, K. T. A. 79.
 Kaines, J. 491.
 Kaiser, K. 227.
 Kalina, P. E. 364.
 Kallenbach, J. 645.
 Kallimach 641.
 Kalthoff 79 80 364.
 Kalweit, P. 295.
 Kämmer 211.
 Kamp, A. H. 79.
 Kannegiesser, K. L. 45.
 Kant, Immanuel 1 2 5, Dualismus bei K., Fichtes Verhältnis zu K. 11 13 14 16 17 22, K. bei Schelling 20 28 29 f. 41 48, K. bei Hegel 60 61 66 68 72, bei Schleiermacher 75 82 83 85 86 92, bei Schopenhauer 94 f. 104 f. 107, bei Herbart 119 120 122 124 130 131 133, bei Beneke 134 136 140 144, K. auch für die neueste Philosophie von größter Bedeutung 145 150 160 164 166 200 208 213 216 222, Rückgang auf Kant in neuer Zeit 224—244 247 251 252 290 299 300 312 325 327 342 346 347 366 381 387 389 396 398.
 Kant in Dänemark 613.
 Kant in England 453 514, Neu-Kantianismus 513 ff., Hodgson, Einwendungen gegen K. 530 532 535.
 Kant in Frankreich 408 412 420, K. bei Renouvier 431 ff., Lachelier Schüler Kants 437 450.
 Kant in Holland 619 ff.
 Kant in Italien 556 557 566 572 573 *575 ff.
 Kant in Nordamerika 545.
 Kant in Norwegen 614.
 Kant in Polen 646.
 Kant in Rußland 651 654.
 Kant in Schweden 594 595 597 601 602.
 Kant in Spanien 659 660.
 Kant in Ungarn 625 ff. 637.
 Kantianer, Neukantianer 224—240 s. auch Kant in den verschiedenen Ländern.
 Kantstudien, hrsg. von Vaihinger 225 f.
 Kapossy, L. 628.
 Kapp, Alexander *157.
 Kapp, Aug. 158.
 Kapp, Christian *157 f.
 Kapp, Ernst *158.
 Kapp, Friedrich *158.
 Kapras, J. 636.
 Karejew 655.
 Karinskij, M. J. 651 *657.
 Kármán 629.
 Karpow, W. N. 657.
 Kastil, A. 334.
 Kastner, Lorenz 189 192.
 Kaszewski, K. 645.
 Katzer, E. 116 225.
 Kauffmann, M. R. 253 *256.
 Kaulich, Wilh. 191.
 Kawelin, D. 656.
 Kayserlingk, H. v. 197.
 Kedney 53.
 Keferstein, H. 79.
 Kehrbach, K. 13 115 227.
 Keibel, M. 256 379.
 Keindl, S. O. 165.
 Keller, J. 353.
 Kellgren, J. H. 594.
 Keltz, A. 630.
 Kemp, J. 514.
 Kemsies, F. 375.
 Kent, C. 53.
 Kent, G. 616.
 Kerkápolyi, K. 627.
 Kern, Herm. *197.
 Kerry, B. 246.
 Kesselmeyer 354.

- Ketels 610.
 Keussler, G. v. 382.
 Keutel, Otto 99.
 Keynes, J. N. 452 540.
 Keyser, G. J. 600.
 Khéres, J. 639.
 Kidd, B. 479 *502.
 Kiehl 619 621.
 Kierkegaard, Sören 608 609 ff.
 Kieser, H. 79.
 Kiesewetter *291.
 Killick, A. H. 464.
 King, J. H. 479 511.
 Kinkel, Walt. 117.
 Kinker, J. 387 577 618.
 Kirchhoff 288.
 Kirchliche Blätter, hrsg. von Edgar
 Bauer und Koopmann 152.
 v. Kirchmann, J. H. 12 315 *345 351 402.
 Kirchner, A. 9.
 Kirchner, Friedr. 346 *348.
 Kirchner, Karl Herm. 6.
 Kirejewskij, J. W. 653.
 Kirkmann 481.
 Kirn, Otto 79 91.
 Kiss 632.
 v. Kittlitz, Rich. 79.
 Kiy, Victor 97.
 Klácel, F. 633.
 Klaeber, H. 277.
 Klaiber, J. 25 53 91.
 Klaschka, F. 116.
 Klee, H. 98.
 Klein, Geo. Michael *40 41.
 Klein, M. 189 294.
 Kleinpeter, H. 241 243 262.
 Klepl, G. 80 364.
 Kletke, C. A. 205.
 Kleutgen, R. P. *217 219.
 Knapp, L. 175.
 Knauer, Gust. 315.
 Knauer, Vinc. *191 349.
 Knight, W. 445 465 504 509.
 Knoodt, P. 189 *191.
 Knox, H. V. 519 525.
 Knutzen 372.
 Kobylecki, St. 650.
 Koch, A. 189 *354.
 Koch, Emil 257 337 381.
 Koch, M. 98.
 Kociok, A. 117.
 Kodisowa, J. 650.
 Koeber 25 97 98 281 315.
 Kögel, F. 294 363.
 Kohler, J. 381.
 Koigen, D. 176.
 Kolb, C. 464.
 Kölliker, A. 284.
 Kollontaj, H. 643.
 Kolubowsky 651.
 Konarski, St. 642.
 König, A. 375.
 König, E. 142 148 324 385 412 444.
 König, L. G. 389.
 Königsberger, L. 243.
 Konkretismus 627.
 Koopmann 152.
 Koorders 620.
 Kopernik, N. 641.
 Koppelman 294.
 Köppen, Friedr. 25.
 Körber, F. 244 471.
 Köselitz, H. 363.
 Kosłow 651 656.
 Kosmos, Ztschr. für einheitliche Welt-
 anschauung 280.
 Kössler, Karl 308.
 Köteles, S. 626 *627.
 Korodi, Ludw. 212.
 Korten, H. L. 97.
 Kossuth, H. 281.
 Koster, W. 624.
 Köstlin, A. 164.
 Köstlin, Ch. Reinh. 53 381.
 Köstlin, Karl 8 152 *158 164 167.
 Kothe, A. 42.
 Kotzias, N. 663.
 Kovács 629.
 Kovář, E. 639.
 Kowalewski, A. 211 223.
 Kozáry 402 632.
 Kozłow 300.
 Kozłowski, F. 647 649.
 Kozłowski, W. M. 644 649.
 Kradolfer 153.
 Kraepelin, E. 376.
 Krafft-Ebing 381.
 Kramář, U. *197 377 633 *638.
 Kramer, P. *284.
 Kramsztyk, St. 649.
 Krantz, E. 210.
 Krasiński, S. 645 648.
 Kraus, F. X. 562.
 Kraus, O. 334 461.
 Krause, A. 227 *235.
 Krause, Christ. Friedr. 6 9 41 66—75,
 Literatur 66 f., Leben 68 f., Stand-
 punkt Kr.s 68, aufsteigender Lehr-
 gang 69, absteigender ebd, einzelne
 philos. Wissenschaften 69 f., Reli-
 gionswissenschaft 71, Sittenlehre 71,
 Rechtslehre und Kunstwissenschaft
 72, Geschichtswissenschaft 73 f.,
 Terminologie Kr.s 74, Schüler 74 f.,
 602 618.
 Krause in Belgien 74 415.
 Krause in Holland 618 619.
 Krause in Portugal 662.
 Krause in Spanien 658 659 660.
 Krause, E. 280.
 Krause, K. 6.
 Krauseaner 74 f.
 Krauss, F. W. D. 116 381.
 Krauss, S. 424.
 Krauth, C. P. 543.
 Krauz, K. 650.

- Krebs, Otto 258 294.
 Krecar, A. 633.
 Krejčí, F. 633 634 *637 638 639.
 Kreibig, J. C. 362 364.
 Kremer, J. 645 *647 648.
 Krestoff, K. 294.
 Kretzer, E. 363.
 Kritik der reinen Erfahrung bei Avenarius 257 ff.
 Kritische Metaphysik von Neukantianern 236.
 Kritischer Idealismus in England 513 f.
 Kritizismus in Frankreich 408 431 ff.,
 Kritizismus in anderen Ländern s. bei Kant.
 Kroell, H. 376.
 Kröger, A. E. 8 514.
 Krohn 147 178.
 Kroker, P. 79
 Królikowski 647.
 Kroman, Krist. 608 612.
 Kronenberg, M. 172 229 294 362 364 379 399.
 Krueger, F. 234 372 376.
 Krug, Wilh. Traug. 119 120 451 627.
 Krüger, O. 116.
 Krumbholz, F. 80.
 Krumme 198.
 Krupiński, F. 640 *644.
 Krzywicki, L. 650.
 Kudrjawzew, W. D. 651 *657.
 Kuenen, Abr. 480 623.
 Kugelgen, C. W. v. 80 241.
 Kuhl, J. 285.
 Kuhn, A. 198 217 *218 f.
 Kühn, T. 135.
 Kühn, V. 116.
 Kühnemann, E. 664.
 Kührtmann, A. 389.
 Kulczycki, L. 650.
 Külle, O. 147 149 *262 308 *357 f. 376 554 664.
 Kunis, K. W. *272.
 Künkler, H. 169.
 Kuntze, J. E. 307.
 Kunz, E. 629.
 Kunze, G. 546
 Kurella, H. 375 444.
 Kurt, N. 315.
 Küssner, G. 211.
 Kuttner 623.
 Kvet, Franz L. *197.
 Kybal, V. 645.
 Kym, A. L. 8 52 156 *216.
 Labanca, B. 564 565 566 *571.
 Labriola, A. *557 584 586 *590.
 Labriola, T. 586 590
 Lachelier, H. 255 324 346 407 *408 *437 ff.
 Lacordaire *217 394.
 Ladd, G. *550 552.
 Laffitte *417 418
 Lagerlöf, Erland 606.
 Łagowski, S. 644.
 Lair, A. 395
 Laistner, Ludw. 381.
 Lallebasque, P. 561.
 Lamarek 549.
 Lamers, G. H. 623.
 Lami 395.
 de Lamménais *384 390 392 ff.
 Lampertico 558.
 Lamprecht, K. 382
 v. Lancizolle, L. 77.
 Land J. P. N. 617 *622.
 Landerl 115.
 Landesmann s. Lorm.
 Landsberg 364.
 Lang, A. 364 389 479 639.
 Lang, E. 79.
 Langbein 198.
 Lange, A. 202
 Lange, C. 613.
 Lange, F. Alb. 115 133 214 225 *228 f. 249 252 *270 274 464 663.
 Lange, H. O. 608.
 Lange, K. 382
 Lange, P. 294.
 L'Ange, Huet 402.
 Langenbeck, Herm. 115 *299.
 Langer 308 *312.
 Lankester, E. R. 478 492.
 Lannes, F. 651.
 Laplace 311.
 Lara, R. J. de 661.
 La Roche, J. 305.
 Laroche 461.
 Laromiguière *394 f.
 Larsson, H. 606.
 Lasch, G. 80.
 Lask, E. 9 148.
 Lassalle, Ferd. 8 *150 158.
 Lasson, Adolf 8 93 *158 161 206 214 237 315 351 409.
 Lassota, W. 650.
 Lasswitz, K. 235 274 307.
 Last, E. 98 235.
 Lastrucci 561.
 Latta, R. 516 535.
 Laurentius 363.
 Lauret, H. 465.
 Laurie, H. 445 447 465.
 Laurie, Sim. S. 482 493 511 f. 519.
 Lauterbach, P. 360.
 Lantier, Gust. Andreas *159.
 Lavarino, F. 564.
 Laveille, A. 392.
 Laveleye 465.

L.

Laas, E. 229 236 238 243 *245 f. 252 256 300 402.
 Laban, F. 97.

- Lavoisier 405.
 Lawrow 651 *654 f.
 Lazarus, M. 115 *192 193 *197 f. 199 590.
 Leander, P. J. H. 115 *604.
 Lechalas, G. 440.
 Lechner 630.
 Lecky, W. E. H. 540.
 Leclair, A. v. *253 255..
 Leclère, 415.
 Le Conte, J. 479.
 Leconte, J. 549.
 Le Dantec, J. s. Dantec
 Lehmann, Alfr. 613.
 Lehmann, E. 98.
 Lehmann, R. 99.
 Lehmen, A. 222.
 Lehrgang, aufsteigender und absteigender bei Krause 69.
 Leibniz 2 145 200 *214 247 280 325 387 413 415 559 581 600 617.
 Leibnizianer 216.
 Leicht, A. 198.
 Leighton, J. A. 54 515 554.
 Leist, F. 25.
 Lengyel, G. 626.
 M'Lennan s. M.
 Leo XIII. 222 416 592.
 Leo, P. 79.
 Léon 9 264 408 664.
 Leonard 481.
 Leonhard, H. 99.
 v. Leonhardi, Herm., Frhr. 67 68 73 *75 660 664.
 Leopardi, G. *210 566.
 Leopold, K. G. af 594 595.
 Lequier, J. 432.
 Lermnier 385 394 399.
 Leroux Pierre *385 399 *401.
 Leroy 557.
 Lescure, M. de 391.
 Leser, H. 364.
 Lessewicz, W. W. 655.
 Lessing, Gotthold Ephraim 38.
 Lessing, Th. 204.
 Leufvén 596.
 Leutbecher, J. 67.
 Levi, A. 577.
 Levi, G. 53 573.
 Levêque, Ch. 98 399.
 Lévy, A. 172.
 Levy, J. H. 465.
 Lévy-Brühl 402 465.
 Lewels, M. 465.
 Lewes, George Henry 402 489 f. 491.
 Leyen, F. v. d. 90.
 L'Herbette 401.
 Liard, Louis 426 445.
 Libelt, Karol 645 *647.
 Liberatore, Matth. *217 591 593.
 Lichtenberger, H. 207 364.
 Lichtenstein, A. 295 324.
 Lickel, Jaques 78.
 Liebe, R. 308.
 Liebermann, B. 215.
 von Liebig, Justus *270.
 Liebmann, O. 97 107 225 227 235 f. 289 308.
 Liel, W. v. 341.
 Liernur, J. G. 624.
 Lietz, H. 402.
 Lilienfeld, P. v. *380.
 Liljeqvist, E. 339 *606.
 Lilla, Vinc. 562.
 Lilly, W. L. 482.
 Linares, Augusto G. de 661.
 Linberg 397 547.
 Lind, v. S. P. 185 290.
 Lindau, H. 9 323 324.
 van der Linde, Antonius 622.
 Lindemann, H. S. 68 *75.
 Lindheimer, F. 231.
 Lindner, E. O., der Schopenhauerianer 96 97.
 Lindner, Gust. Ad., der Herbartianer *198 636 663.
 Lindner, Th. 383.
 Lindsay, J. 445.
 Lindsay, T. M. 294 386 445 515.
 Ling, P. H. 599.
 Lingard, J. T. 504.
 Lingle, T. W. 492.
 Linizkij 657.
 Linsenmann, F. X. 219.
 Lioy 573.
 Lippmann, E. O. v. 286.
 Lipps 115 147 307 324 *332 335 f. 381 382 665.
 Lipsius, F. R. 381.
 Lipsius, R. A. 79 212 *240 242.
 Lischewski, H. 183.
 Lisco, H. 25.
 Littré, E. 397 402 408 *417 418 464 587.
 Littrow 463.
 Livi 587.
 Llorens, F. J. 660.
 Lobo, Sousa 662.
 Löchen, A. 615 *616
 Locke, John 138 212 252 517 542 543 544 559 561 594 637 651.
 Lockhardt 562.
 Loeb, J. 552.
 Loewig, W. 295.
 Logicalcalcül 373
 Lombroso *557 584 587.
 Lommatzsch, C. 77 78.
 Longoni 563.
 Loofs, F. 281.
 Łopatın 656.
 Lorentz, E. 608.
 Lorenz, H. 312.
 Lorenz, Ottom 176.
 Lorenz, Thdr. 99.
 Loria, St. 650.
 Lorinser 659.
 Lorm, H. 211 *240 665.
 Lory, C. 365.

- Lotmar, P. 381.
 Lotsy 622.
 Lott, Friedr. 8 *198.
 Lotze, Herm. 115 241 271 276 292 bis 298; Schriften u. Literatur 293 f.; Leben 295 f.; Mechanismus u. Teleologie 296; Geistigkeit alles Realen 296; das Gute 297; Begriff Gottes 298; Schüler 299 504 515 545 581 629.
 Louis, R. 207 209.
 Lourié, O. 658.
 Loveday, T. 539.
 Löwe, C. 99.
 Löwe, John Heinr. 8 21 189 191.
 Löwenberg, A. F. 135.
 Löwenfeld 375 658.
 Löwenthal, Ed. 97 *272 *284.
 Lubbock 479 *497.
 Lubrich, 632.
 Luca, De 574.
 Lucchesi, M. J. P. 362.
 Lucia, De 573.
 Luciani, P. 564 569 587.
 Lucka, E. 262.
 Lueretius 84.
 Lück, R. 207.
 Lugo, Benitez de 660.
 Lülmann, C. 9.
 Luna, Garcia 558 660.
 Lushington 517.
 Lütgenau, F. 383.
 Luthardt, Ch. E. 147.
 Lutoslawski, W. 294 645 649 651 658 659.
 Lutterbeck, J. A. B. 47.
 Luz, José de la 662.
 Lyceum der schönen Künste, herausg. v. Reichardt 92.
 Lydia, Organ des Güntherianismus, herausg. v. Günther u. Veit 189.
 Lyell, Charles 272.
 Lyng *615.
 Macmillan, M. 474.
 Mc. Taggart 53 515.
 Mc. Vannel s. Vannel.
 Mackay, J. H. 360 362.
 Mackenzie, J. L. 54 516 524 530 532.
 Mackintire, s. Salter.
 Mackintosh, James. 445 460.
 Mackintosh, R. 54 502.
 Macpherson 482.
 Maeterlinck 94.
 Magelhaes, J. J. L. de 662.
 Mager, C. 198.
 Maghenti, C. 627.
 Magill, R. 474.
 Magugliani 558.
 Mahaffy 464 514.
 Maher, M. 538.
 Mahrburg, A. 649.
 Maier, E. 77.
 Maier, F. 291.
 Maimon, Salomon 30.
 Main, A. 492 531.
 Maine, H. 497.
 Maine de Biran *386 387 ff. 396 413 570.
 Mainländer, Phil. *209.
 Major, J. B. 444.
 de Maistre, Graf Jos. 384 *390 391 f. 415.
 Maitland, F. 481.
 Malcolm s. Guthrie.
 Malebranche, Nic. 408 412 416 542 561 569.
 Mallock, W. H. 491 494.
 Mallozel, G. 425.
 Mally, E. 339 341.
 Mamiani, Terenzio 409 *556 557 561 564 *569 f. 575 579 585 591 592.
 Manchot, C. 622.
 Mancino, Salv. 566 572.
 Mandl, S. 294.
 Mangé 664.
 Manno, R. 243.
 Mansel, H. L. *447 f. 453 ff. 483 484.
 Mantegazza 587.
 Mantovani 576 577 *581.
 Manuals, The, of Catholic Philosophy 538.
 Manz, A. 563.
 Manzoni 563 *568.
 Marbach, G. O. *159.
 Marbe 376.
 Marchena y Ruiz de Cueto, José 660.
 Marchesini 483 *585 588 589.
 Du Marchie van Voorthuysen 619 *622.
 Marcus, A. 315.
 Maréchal, Chr. 392.
 Märcker, Friedr. Aug. *159.
 Marek, A. 634.
 Mareš, F. 633 *637 f.
 Maret, H. *415.
 Maret, R. R. 510.
 Margerie, A. de 392 420 430.
 Marghieri 74.
 Marheineke, Phil. 25 52 *150 155 159.
 Mariano, Raphael 557 572 *574.

M.

- Maack, F. 292.
 Maass 618.
 Macaulay 459.
 Macchi 564.
 Macchia 471.
 Mc. Coll, H. 452.
 Macdonald, J. M. 479.
 Macdonell, J. 461 463.
 Mach *240 255 257 258 *262 f. 553 624 665.
 Machiavelli, N. 641.
 M'Cosh, J. 444 *447 448 455 464 478 481 541 544 545.
 M'Lennan 479 *497 525.

- Marilier, L. 389.
 Marinis, E. de 558 584 587.
 Marino, L. 585.
 Mario, A. 584.
 Marion, H. 422.
 Marquardsen, H. 480.
 Marschner 8 255.
 Marselli, N. 573.
 Marsh, J. 546.
 Marshall, H. R. 479 552.
 Marshall, Newton W. 445.
 Martensen 609 611.
 Martin, B. 68.
 de St. Martin, Louis Claude 38 46.
 Martin, Meliton 660.
 Martin, R. 115.
 Martin, Th. 410.
 Martinak, Edu. 338 340.
 Martinazzoli 430 557 558 563.
 Martineau, E. 503.
 Martineau, G. 503.
 Martineau, J. *443 448 457 164 471 474
 481 491 492 493 500 *502 ff. 517 518.
 Martineau, Miss Harriet 402 491 492.
 Martinetti 556 *576.
 Martius, Goetz 375.
 Marton, St. 626.
 Marty, A. *334.
 Marvin, W. T. 554.
 Marx, K. F. H. 162 175 *176 232 234
 362.
 Masaryk, T. 176 633 *636.
 Masci, F. 300 556 563 *575 *580.
 Masi, E. 584.
 Massari, G. 563.
 Masson, Dav. 444.
 Masson, G. 411.
 Massonius, A. 649.
 Masterman, C. F. G. 474.
 Mata, Pedro 658 660.
 Matagrín, A. 295.
 Mateos, Mart. 660.
 Materialismus, geschichtlicher 176 186;
 Labriolas 584, 590.
 Materialismus in Rußland 654, in Spanien
 660.
 Materialisten, deutsche, des 19. Jahrh.
 269 ff.
 Mathaeus de Cracovia 641.
 Mather, C. 543.
 Mather, J. 543.
 Matthew, P. 477.
 Matthies, St. 159.
 Mattos, J. de 662.
 Maturi *573 574.
 Matzat 380.
 Mätzner, E. 594.
 Maudsley, H. 479 *540.
 Maugeri *565 571.
 Maumus, V. 409 415 420.
 Maupertuis 262.
 Maurer, G. L. 497.
 Maurice, F. D. 448 517.
 Mauthner, F. 383.
 Mauxion 116.
 Maxi 363.
 Maximilian II. v. Bayern 25.
 Maximisation der Glückseligkeit bei
 Bentham 461.
 Maxwell *493.
 Mayer, A. 274.
 Mayer, Ed. v. 99.
 Mayer, Jul. R. 286.
 Mayer, L. 414.
 Mayer, Ph. 284.
 Mayer, R. 277.
 Mayer, T. *221.
 Mayor 464 517.
 Mayr, R. 383.
 Mazoyer 402.
 Mazzarella, B. 566 *572.
 Means, D. M. G. 481.
 Mechau, M. 80.
 Medicus, F. 222 244 264 383.
 Medvezky 628 s. auch v. Bärenbach.
 Megariker 108.
 Mehmel, G. E. A. 23.
 Mehring, E. 234.
 Meier, H. 226.
 Meinecke 351.
 Meinong, A. *338 ff.
 Meinsma 622.
 Meis, Cam. de *573 574.
 Meissner, A. 633.
 Meissner, C. 91.
 Melanchthon 625.
 Mellin 240.
 Mellone, S. H. 445 491 504 511 524 528.
 Meltzer, E. 8 180 *189 191.
 Meltzl, H. v. 626.
 Mendive 660.
 Menendez, Marcellino 658 659.
 Menger, A. 379.
 Menschheitsbund Krauses 66 73.
 Menzer, P. 3.
 Menzi, T. 281.
 Mercier 218 371 465 481 482.
 Merriam, C. E. 544 545.
 Merten, J. *191.
 Merten, Oscar 389.
 Merz, J. T. 386 445.
 Messer, A. 267.
 Metageometrie 289.
 Metamathematik 288.
 Metaphysical Society 445.
 Metcalf, M. M. 549.
 Meumann, E. 372 376.
 Meyboom, L. S. P. 617 618.
 Meyer, B. 379.
 Meyer, Eug. 618.
 Meyer, Jürgen Bona 8 97 147 149 210
 213 225 *226 f. 273 284 315 399.
 Meyer, R. M. 172 364.
 Meyer, Raph. 608.
 Meyer, W. 622.
 Meyer-Benfey, H. 80.

- Meysenbug 363.
 Mezes, S. E. 549.
 Mezzera, G. 562.
 Miaskowski 402.
 Michaëlis de Bystrzykowo 641.
 Michaëlis de Vratislavia 641.
 Michaelis, C. 380 465.
 Michałowski 651 655.
 Michalcescu, J. 417.
 Michel, H. 386 409 417 436.
 Michelet, Karl Ludw. 6 25 34 52 79
 97 *150 152 *159 f. 481.
 Micheli 563.
 Michelis, H. 100 *191 223 *273.
 Michelitsch, A. 281.
 Michelsen 609.
 Mickiewicz 645 647.
 Miéville, H. 436.
 Mignet 25 387 396 399.
 Mikhaïlowsky, N. 482.
 Miklosich *334.
 Milanese, G. 559.
 Milhaud, G. 402 426.
 Milieux, Théorie des, bei Taine 419.
 Mill, James *442 443 458 ff. 504 513.
 Mill, John Stuart 246 250 407 418 419
 420 447 448 458 ff. *465 ff. 487 544
 556.
 Miller, E. D. 482.
 Miller, Fenwick 491.
 Millioud, M. 421.
 Milman, H. 461.
 Miłosławskij 655.
 Milsand, J. 444.
 Milton 544.
 Mind, Zeitschrift 444 445.
 Minghetti 563 *568.
 Minor, J. 90.
 Minto, W. 464.
 Miquel, E. W. *198.
 Miraglia 53.
 Misch, 245.
 Mitchell, O. C. 554.
 Mitchell, P. Chalmers 478.
 Mitchell, W. 479.
 Mitrovics, J. 625.
 Mitteilungen der deutschen Gesellschaft
 für ethische Kultur 379.
 Mitzler de Kolof 643.
 Mivart 478 481.
 Möbius, P. J. 99 312 364.
 Möller, P. 609.
 Mönnich 75.
 Moglia 563 *568.
 Mohilewer 324.
 Moleschott, Jac. *175 *269 270 f. 587.
 Molicki, A. 645.
 Molitor 49.
 Mollat, G. 9 52 67.
 Mollet 395.
 Momigliano, F. 483.
 Mondolfo, R. 591.
 Mongré, P. 369.
 Monismus, dynamischer Ferris 570.
 Monismus, konkreter Hartmanns 313.
 Monismus, materialistischer Büchners
 272, Häckels 281.
 Monismus Noirés 353.
 Monismus, positiver Ratzenhofers 355.
 Monismus Romanes' 477.
 Monist, amerikanische Zeitschrift 553.
 Moniz, Jayme 662.
 Monk, W. H. S. 444 448 465.
 Monrad, M. J. 8 147 608 *611 *614 f.
 Mont, E. du 98.
 Montague, J. C. 461.
 Montefiore 480.
 Montesquieu 384 559.
 Montgomery, E. 552.
 Montpellier, G. de 387 389.
 Mook 619.
 Moore 295.
 Moore, A. L. 479 504.
 Moore, G. E. 445 459 465 474 515 516
 524 *537.
 Moosher, T. 116 154.
 Morawski, M. 640 648.
 Morell, J. D. 385.
 Morgan, A. De 452 *540.
 Morgan, C. L. 479 *540.
 Morgan, L. H. 497 549 553 554.
 Morgott 557.
 Morison, J. C. 492.
 Morley, John 459 464 491 546.
 Morris 53 444 542 547 555.
 Morselli *583 584 587 588.
 Moscitzi, N. 641.
 Mosso 587.
 Mouw, J. A. Der 622.
 Mucke, R. 67.
 Mühry, Ad. *288.
 Muirhead, J. H. 515 528 530.
 Müller, Ad. 281 295 300.
 Müller, Ferd. *160.
 Müller, Ferd. Aug. 308.
 Müller, Georg Elias 308.
 Müller, Johannes *286.
 Müller, Jos. 223.
 Müller, Jul. 178.
 Müller, Max 384 480 *503 *509 f.
 Müllner 189.
 Multatuli, s. Dekker 624.
 Mundt, Th. *160.
 Muñoz, José de Jesús 660.
 Munro, C. J. 464.
 Münsterberg, H. *268 f. 552.
 Münz, Bernh. 198 346 *348.
 Murray, J. C. 552 554.
 Musgrave, A. 464.
 Müsselmann, J. 149.
 Mussmann, Joh. Georg *160.
 Myers, C. S. 529.
 Myers, J. W. H. 499.
 Mynster 609 611.
 Mystizismus in Polen 649.

N.

Nagel 97.
 Nagy, F. 631.
 Nahlowsky, Jos. W. *198.
 Napier, M. 448.
 Narbutt, K. 643.
 Natanson, W. 650.
 Nath, M. 294.
 Natorp, P. 146 147 225 *231 f. 233 247
 254 316 352.
 Naumann, Alex. 481.
 Naumann, G. 365.
 Navarrete, Ant. *662.
 Naville, Erneste 388 389 *411.
 Neander, A. *178.
 Nedich, L. 452.
 Neeb, J. 517.
 Nees s. Esenbeck *40 43.
 Nelson, L. 227.
 Nerrlich, P. 163.
 Netter, O. 381.
 Nettleship 448 465 481 518 530.
 Neuberg 517.
 Neubert-Drobisch, W. 196.
 Neudecker, G. *192.
 Neue Schule, Schweden 599.
 Neuendorf, E. 294 665.
 Neugeboren, Heinrich *212.
 Neukantianer in Deutschland 224
 bis 240, in Frankreich 413 ff., in
 England 513 ff., in den Nieder-
 landen 619, in Italien 556 ff.
 Neukritizismus s. Neukantianer.
 Neumann, A. 241.
 Neumann, E. 288.
 Neumann, R. 9.
 Neumark, D. 99.
 Neumeister, R. 275.
 Neuplatoniker 24 37 65.
 Neuvitalismus Bunes 275.
 Neuwirth, S. 99.
 Newman, J. H. *537.
 Newman, F. W. *509.
 Newton, Isaak 403.
 Nicolas, A. 389.
 Nicolaus, Cusanus 280.
 Nicoli, F. 584.
 Nielsen, Rasmus 609 *611.
 Niemeyer, Ed. 135.
 Niethammer, Friedr. Immanuel *23.
 Nietzsche, Friedrich 98 *362 ff. 418
 610 624.
 Nieuwenhuis 430 *618.
 Nikanor, Erzbischof 657.
 Nikolaus de Gelczewo 641.
 Nikolaus de Gorzkowo 641.
 Nikoltshoff, W. 9.
 Nippold 206.
 Nitschmann, H. 644.
 Nitzsch, Fried. 79 178.
 Niven, W. D. 494.

Noack, Ludwig 8 25 48 90 135 152
 *160 184 187.
 Nobel, N. A. 99.
 Noël, G. 54 439.
 Noiré, L. *345 352 f.
 Nolen, D. 147 148.
 Nordau, B. 208 363.
 Norström, V. *605.
 Noth 80.
 Novalis s. Hardenberg.
 Novelli 574.
 Nuckowski 648.
 Nunez, Martinez 662.
 Nussbaum 649.
 Nya Skolan 599.
 Nybläus 594 596 598 *603.
 Nyiri, St. 626.

O.

Objektivatıon des Willens bei Schopen-
 hauer 95 105 ff.
 Obolenskij 655.
 Ochrowicz, J. *648.
 Odhner, C. T. *604.
 Oehler, R. 365.
 Oelzelt Newin, A. 338 341.
 Oersted, Hans Christian *41 45 *609.
 v. Oettingen, A. 636.
 Ohse, J. 294 299.
 Oischinger, J. N. P. *191 223.
 Oken, Lorenz *40 43 652.
 Okkultismus 291.
 Olawsky, Ed. *198.
 Ollé-Laprune 396 415.
 Olympios, D. 663.
 Oman, J. 77.
 Ontologismus, französischer 415 f.,
 Giobertis 561 569.
 Onze Eeuw, Zeitschrift, gegründet von
 van der Wyck 624.
 Oosterzee 622 623.
 Open Court, The, f. eth. Cultur 553.
 Opitz *345 355.
 Oppenheim, Heinr. Bernh. *160.
 Oppermann 75.
 Opzoomer, C. W. *616 619 f. 622.
 Orano, P. 483 586 590.
 Öreg 629.
 Orestano, F. 364 372 577 *582.
 Ormond, A. T. 545.
 Orphal, H. 215.
 Orr 478.
 Orti y Lara 658 659.
 Orzechowski, St. 642.
 Osborn, H. 549.
 v. Osten-Sacken, Fr. 46 47.
 Ostermann, F. L. *198.
 Ostermann, W. 116.
 Ostwald, W. 274 279 *287 f. 374 624.

Otezipka, H. 99.
 Ott, A. 6 52.
 Ott, E. 54.
 Otto 633
 Otto, C. 295.

P.

Pabst, J. H. 189 *191.
 Pace, E. 482.
 Pädagogische Revue, begründet von
 Mager 198.
 Pädagogisches Archiv 198.
 Paganell 394.
 Paganini, P. 563 *568.
 Pagano 558 559 561 587.
 Painter, G. S. 482.
 Palacký, F. 633.
 Palagy 223
 Palágyi, M. 373 *625 630.
 Pallen, C. B. 562.
 Palmblad, W. F. *599.
 Palmer, G. H. 554.
 Palmieri *591 593.
 Panentheismus Krauses 66 ff.
 Panizza *585 589
 Pantheismus 132, transzendentaler Pan-
 theismus Fortlages 212.
 Paoli, A. 98 115 464 563 582.
 Paoli, F. 562 *568.
 Papa, V. 563 568.
 Papadopoulos, Chrestos *663.
 Pape, Georg 294.
 Papirnik, A. 635.
 Parmenides 132 208.
 Parodi 426 428 519.
 Parton 543
 Pascal, Blaise 392.
 Pasmanik, D. 430.
 Passaglia 566 *572.
 Passamonti 570.
 Passow, W. A. 8.
 Pastor, W. 308 312
 Patrascoin 663.
 Pattison, A. S. Pringle 483 504.
 Pattison, M. 491.
 Pauer, E. 629 631 632.
 Paul, H. 383.
 Pauler, A. 630.
 Pauler, Th. 629.
 Paulhan, F. 392 430.
 Paulsen, Fr. 9 98 99 211 222 *239 f.
 281 301 307 *312 f. 554 665.
 Paulus 11.
 Paulus, Heinr Eberh Gottl. 26.
 Paulus, Vladimiri 641.
 Pawlicki, Stephan 97 421 430 645 *648.
 Pawlow 652.
 Pearson, K. 478 494 502.
 Pearson, N. 479.

Pedagogical Seminary 552.
 Pederzoli, G. 568.
 Pedrotti, M. A. 568.
 Peile, J. 474.
 Peillaube, E. 408.
 Peip, Alb. *187.
 Peipers, Ed. Ph. *160 205.
 Peirces, C. 373 *553 f.
 Peisse 387.
 Pekár 630 631.
 Pellarin, Ch. 402
 Pemberton, H. 549.
 Penjon 293 294 532
 Pensiero italiano, Zeitschrift 588.
 Penzias, A. 177
 Penzig, R. 98 379.
 Pepere, F. 566.
 Pergoli, B. 558
 Perseus, Zeitschrift für spekulative
 Philosophie, herausg. von Heiberg
 609.
 Persico 574
 Personalwelt Euckens 266
 Pertusati 562.
 Perty *179 187.
 Pesch, Chr. 221.
 Pesch, H. 226.
 Pesch, T. *217 221.
 Peschier 353.
 Pessimismus Schopenhauers 96 111,
 bei v. Hartmann mit Optimismus
 verbunden 313 317, P. Leopardis
 210, Literatur über den Pessimismus
 210 f 621.
 Pestalozza 563 *568.
 Pestalozzi 22 75 *118 232.
 Péterfy 630.
 Peters, C. 98 207 210.
 Petersen 79 381.
 Peterson, J. B. 465.
 Pethes 629.
 Petöcz, Michael *216.
 Petri, G. 568.
 Petrini, E. 605.
 Petrone 577 *582.
 Petronievics, B. 375.
 Petrus de Cracovia 641.
 Petrycy, S. 641.
 Petzoldt, J. 257 *262 637.
 Peyretti 563 *568.
 Peyron 563.
 Pfaff, Fr. *284.
 Pfänder, A. 377.
 Pfannkuche, E. 517.
 Pfeifer, F. X. *221.
 Pfennigsdorf, E. 241.
 Pfister, O. 154 377.
 Pflaum, Chr. 149.
 Pfeleiderer, Edm. 294 *298 302 623.
 Pfeleiderer, O. 8 25 *150 154 *160 f. 240
 241 445 479 480 504.
 Pflüger, W. 274.
 Phänomenalismus 49 56.

- Phalansterianismus, Fouriers 400.
 Phantasie als Weltprinzip bei Frohschammer 346 347.
 Philips s. Durand d. Gros.
 Philipson, R. 3.
 Philosophen, außerdeutsche, des 19. Jahrhunderts 384.
 Philosophen, belgische, des 19. Jahrhunderts 415 424.
 Philosophen, böhmische, des 19. Jahrhunderts 632—639.
 Philosophen, dänische, des 19. Jahrhunderts 607—616.
 Philosophen, englische, des 19. Jahrhunderts 442—540.
 Philosophen, finnische 607.
 Philosophen, französische, des 19. Jahrhunderts 384—442.
 Philosophen, holländische, des 19. Jahrhunderts 616—624.
 Philosophen, italienische, des 19. Jahrhunderts 555—593.
 Philosophen, neugriechische, des 19. Jahrhunderts 663.
 Philosophen, nordamerikanische 540 bis 555.
 Philosophen, norwegische 608 ff.
 Philosophen, polnische 639—650.
 Philosophen, portugiesische 662.
 Philosophen, russische 651—658.
 Philosophen, schwedische 594—607.
 Philosophen, spanische, des 19. Jahrhunderts 658—662.
 Philosophen, ungarische 625—632.
 Philosophical Review 147 548.
 Philosophie der Geschichte bei Schelling 32, bei Hegel 63 f., bei Krause 73, neuere Philosophie der Geschichte 382 f. 581.
 Philosophie des Gegebenen 252—256.
 Philosophie des Unbewußten, Hartmanns 313 f.
 Philosophie positive, positivistische Zeitschrift 408.
 Philosophische Monatshefte 146.
 Philosophische Studien, herausg. von Wundt 324.
 Philosophische Vierteljahrsschrift, russisch 657.
 Philosophische Zeitschrift, ungarisch-thomistisch. 632.
 Philosophisches Archiv 632.
 Philosophisches Journal, herausg. von Niethammer, dann von diesem mit Fichte zusammen 10 23 28.
 Phosphoristen 599.
 Phosphorus, schwedische Zeitschrift 599.
 Physiologische Psychologie 323 331 370 624.
 Picavet 148 218 385 389 416.
 Picton, J. A. 499.
 Pierce, A. H. 552.
 Pierson, Allard 620.
 Pietrobono 562.
 Pietropaolo, F. 561 584.
 Pigou 518.
 Pikler, J. *625 629.
 Pilon, F. 408 414 436.
 Pillsbury, W. B. 554.
 Pilo, A. 558.
 Pini, Erm. *559.
 Pirro Lallebasque s. Borelli.
 Pisanelli, G. 564.
 Pitra 634.
 Pittre, F. 481.
 Planck, Adolf 25.
 Planck, Herm. 167.
 Planck, K. Chr. 160 161 *167 f. 284.
 Planck, M. 287.
 Plassmann 217.
 Plate 283.
 Platner, E. 45.
 Platon 2 24 27 30 34 35 65 81 89 95 108 132 202 208 232 248 266 267 304 393 413 416 569 597 617.
 Platz, C. 77 78 632.
 Platzhoff, E. 414 421.
 Plechanow, G. 175 234 654.
 Plitt, G. L. 25.
 Plotin 208.
 Plöttner 98.
 Plouquet, Gottfried 372.
 Plumacher (Plümacher, Olga) 207 211 315.
 Podlaha, A. 639.
 Poëy, A. 418.
 Pohle, J. 218.
 Pöhlmann, H. 267 294.
 Poincaré 426.
 Pol, F. 295.
 Polak, M. S. 624.
 Poli *566 572 590.
 Pollock, F. 479 494 497 503.
 Pommer, O. 100.
 Pompa 557.
 Popiel, P. 645.
 Porter, Noah 444 *456 464 541 542 545 546.
 Portig, G. *183 f.
 Posch, E. 630.
 Positive Philosophie Brassais 628.
 Positive Philosophie Schellings 24 39.
 Positiver Rationalismus Boströms 602.
 Positivism, O, portugies. Zeitschr. 662.
 Positivismus 146, Comte 399 403, deutscher von Laas u. a. 244 bis 252, in Italien von Siciliani, Ardigò u. a. 557 583—590, in England von St. Mill 465 ff., Lewes, Congreve u. a. 489 ff., in Holland 620, in Polen 654 657, in Rumänien 662, in Russland 651 f., in Böhmen 632 ff., in Ungarn 628, in Spanien 658 ff., in Portugal 662.
 Positivist Review, The 492.
 Poske, F. 382.

Pospíšil, J. 639.
 Post, A. H. 381 665.
 Potocki, J. K. 650.
 Potonié, H. 281.
 Poulton 478.
 Powers, J. H. 294
 Poynting, J. H. 529.
 Pozzo, E. d. P. di Mombello 587.
 Praça, L. 662.
 Prades, L. 563.
 Pragmatismus 552
 Prantl, K. *161 215.
 Preiss 164 *198.
 du Prel, Karl Freiherr 208 244 283
 *289 ff. 315
 Presber, R. 99
 Presentationismus 446.
 Prever, G. 576.
 Preyer, W. 307.
 Price, O. 504.
 Prince, M. 552.
 Prinsterer, Groen van 618.
 Prisco, G. 53 564.
 Procházka, F. X. 633 639.
 Prohászka, O. 632.
 Proksch, A. 68
 Prölss *374.
 Prot, L. 432.
 Protagoras 246 654.
 Proudhon, P. J. 362.
 Przeczytański, P. 646.
 Przybyszewski 363 650
 Psyche, Zeitschrift von Noack 160.
 Psychological Review 551.
 Psychologie, expérimentelle 331 370 f.
 375 f. 550 581.
 Psychologie, physiologische 323 331 370
 624
 Psychologische Studien 372.
 Psychologismus Brentanos u. a.
 332 ff.
 Psychologismus, Ideologischer Rosminis
 561 568.
 Psychophysik 307 311.
 Puccinotti *565 571.
 Puglia, F. 558.
 Pulszky 629 631.
 Pünjer 77 240 381 402 445.
 Purgstaller, J. 631.
 Purinton, D. B. 554.
 Purkyně, J. 634.
 Pusey, E. B. 537.
 Putelli, G. 558.
 Putz, A. 626
 Pyrrhoneer 392.

Q.

Quäbicker, Rich. 79 115 162.
 Quantifikation des Prädikats bei Hamil-
 ton 451.

Quenzel, K. 171.
 Quevedo, Ruiz de 661.
 Quick, R. H. 481.
 Quietiv des Willens bei Schopenhauer
 112.

R.

Rabus, Leonh. 3 42 148 *373.
 Raciborski 649.
 Rackwitz, M. 53.
 Rácz, L. 625 626 631.
 Rade, E. *284
 Radenhausen, C. *274
 Radlow, E. 651.
 Radulescu-Pogoneanu, J. A. 663.
 Radovanović, M. 300.
 Radziszewski 648.
 Rae, A. Mac. 538.
 Ragione, La, Zeitschr. v. Franchi 591.
 Ragnisco, P. 98 *573 574.
 Rahn, M. 292.
 Raich, J. M. 91 664.
 Rainy, R. 504.
 Ramirez, Contero y 660.
 Ramm, W. 664
 Ramus, Petrus 626.
 Ranke 382.
 Ranschburg, P. 630.
 Ranzoli, C. 483 557.
 Rappaport, Ch. 99 383.
 Rashdall, H. 444 465 474 503 510 f.
 Ratjen, H. 46.
 Ratzenhofer, G. 355.
 Rau, Alb. 172 175 236 364 *376 384.
 Raub, W. L. 295 324.
 Rauch, F. A. 547.
 Raue, G. 135
 v. Raumer, Karl 45.
 Rauwenhoff, L. W. E. 504 *623.
 Rava, L. 559.
 Ravaisson-Mollien, F. 385 *407 409 *410
 411 ff. 416 418 421 436 437.
 Ravizza, F. 585.
 Rayneri 563 *568.
 Read, Carveth 473 489 494 531.
 Reade, W. *498.
 Realismus Plancks 167.
 Realismus, pluralistischer Herbarts 122.
 Realismus, transzendentaler Hartmanns
 314.
 Rechtsphilosophie 371 380, in Ungarn
 628 f.
 Redepenning 622.
 Réé, Paul *283.
 Rees, D. 445.
 Reggio, D. 591 593.
 Regler, W. 117.
 Regnaud, P. 592.
 Régnon *416.

- Rehmke 211 *253 255 315.
 Rehnisch, E. 293.
 Rej, N. 642.
 Reich, Ed. 346.
 Reich, Em. 98 379.
 Reichardt 92.
 Reiche, Aug. *198.
 Reichel, H. 47 233 465.
 v. Reichlin-Meldegg, Karl Alexander
 8 21 *226 272 411.
 Reicke, Rud. 8 227.
 Reid, Thomas *384 395 396 446 544.
 Reiff, Jac. Friedr. 53 160 *161.
 Rein, B. 98 *192.
 Rein, Th. 607.
 Rein, W. 115 116 193 198.
 Reiner, J. 364.
 Reinhardt, E. 294.
 Reinhold, Ernst *226.
 Reinhold, Karl Leonh. 14 23 28.
 Reinke, J. 285 f.
 Reinstadler, S. 222.
 Reis, E. 68.
 Religion des Geistes bei Hartmann
 319 f.
 Religionsphilosophie 371 381, in den
 Niederlanden 623.
 Rémusat, Charles de 387 396 *410 416.
 Renan, Erneste 394 399 407 *417 f.
 420 f. 480.
 Renieris 663.
 Renner 135 664.
 Renouf 480.
 Renouvier, Charles 99 385 386 394 407
 *408 409 412 415 *431 ff. 444.
 Resl, G. L. W. *198.
 Reuschle, G. 169.
 Reuter, Herm. 79.
 Reuter, J. 464.
 Revilla 661.
 Réville, J. 417 480.
 Revue de métaphysique et de morale,
 herausg. von Léon 408.
 Revue de philosophie, herausg. von
 Peillaube 408.
 Revue de synthèse historique, herausg.
 von Berr 409.
 Revue internationale de sociologie 409.
 Revue, La, néoscholastique 409.
 Revue philosophique, herausg. v. Ribot
 408.
 Revue Thomiste 409.
 Revue, ungarische philosophische 628.
 Rey y Heredia 660.
 Reybaud 385.
 Reynaud, J. 385 *399 401.
 Rhode, E. 363.
 Rhys 476 480.
 Ribaucourt, De 364.
 Ribbeck, W. 211.
 Ribbing 599 *603 604.
 Ribot 98 148 372 407 408 409 420 424
 444 553.
 Ricard, A. 394.
 Richardson, C. F. 541.
 Richardson, J. 514.
 Richert, H. 54 664.
 Richter, Arthur 162.
 Richter, S. C. v. 208.
 Richter, Friedr. (aus Magdeburg) *150
 157 *161.
 Richter, H. G. Ad. *273.
 Richter, J. 80 664.
 Richter (Jean Paul) 23 190 610.
 Richter, R. 8 99 364.
 Rickaby, John 538.
 Rickaby, Joseph 538.
 Rickert, H. 9 148 *268.
 Riehl, A. 149 *245 248 258 286 364
 445.
 Riem 30.
 Riemann 288.
 Riess, M. 264.
 Rig, J. 402.
 Rimsky-Korsakow 117.
 Rinne, H. A. *274.
 Rio, J. Sanz del *75 658 660 f.
 Rios, Giner de los 658 661 662.
 Ripley, G. 547.
 Risorgimento, Il nuovo, Rivista di filo-
 sopia 563.
 Ritchie, D. G. 444 478 479 482 502
 515 516 519 528 529 530.
 Ritschl, Albr. 79 *240 ff.
 Ritschl, Otto 79 363 364.
 Rittelmeyer, Fr. 364.
 Ritter 523.
 Ritter, Heinr. 77 *204 213.
 Rivers, W. H. R. 444.
 Rivista di filosofia, pedagogia e scienze
 affini 588.
 Rivista di filosofia scientifica 588.
 Rivista filosofica 579.
 Rivista italiana di filosofia 570.
 Rixner, Thadd. Ans. *40 42.
 Robertson, Croom 444 445 452 459 463
 464 476 489 498.
 Robertson, J. M. 444.
 Roberty, E. de 147 364 402 418 482
 655.
 Robin 408.
 Robinet, Jean Baptiste 402.
 Robins 295 445.
 Roche s. La Roche.
 Rocholl, R. 381 383.
 Roder, A. 482.
 Röder 67 *75 660.
 Röer, H. H. E. *199.
 Roettcken, H. 382.
 Rogalsinski, J. 643.
 Rogers, A. K. 54 516 525 541 554 555
 Rohan, K. 638.
 Rohde, E. 365.
 Rohmer, Friedr. *345 350 f.
 Röhr, J. 294.
 Rokitsansky, C. 243.

- Rolfes, E. 221.
 Rolin 517.
 Rolph, W. H. *283.
 Romagnosi, Giov. D. *555 558 560 561
 577 586.
 Romanes, E. 494.
 Romanes, G. J. *477 478 479 *494 f.
 553.
 Romang, J. P. *204 205.
 Romano 564 565 569.
 Romantische Schule 89—94
 Romero de Castilla, Tom. 661.
 Romundt, H. *239.
 Ronconi, T. 565.
 Roorda, T. *617 624.
 Rosa, G. 584.
 Rosanow 651 *657.
 Roscher 384.
 Roschlau 402.
 Röse, Ferd. *168.
 Rosenkrantz, W. *177 188.
 Rosenkranz, Karl 8 25 34 51 52 53 55
 78 97 *150 151 155 *161 162 274
 572.
 Rosenthal, L. A. 353.
 Rosinski, A. 116.
 Rosmini, Serbati Antonio *555 556
 558 561 f 563 *566 f. 569 570 573
 575 577 578 590.
 Rosmini, Il, Enciclopedia di scienze e
 lettere 563.
 Rosmini, Il, nuovo Periodico scientifico
 563.
 Rossi, E. 272.
 Rossi, G. 582.
 Rossi, P. 585.
 Rössler, Constantin *162.
 Rostan 389.
 Roth, E. 478.
 Roth, Lazar 26.
 Rothe, Rich. *178 *204 205.
 Rothenberger, C. 119.
 Röttscher, Heinrich Theodor *162.
 Roussaux, M. 415.
 Rousseau, Jean Jaques 247 384 595
 Roussel (Abbé) 394.
 Roy, Le 618.
 Royce, J. 483 494 503 515 524 545
 *548 552
 Royer-Collard, Pierre Paul 384 *394
 395 572
 Rozański, F. 645.
 Rozgonyi, J. 626.
 Rubczyński 640.
 Rubinstein, S. 209.
 Rücker, A. W. 529.
 Rückert 653.
 Rude 116.
 Rudolphi, G. 392.
 Rudorff, E. 79
 Ruedemann, E. 479
 Ruge, Arnold 79 *150 151 *162 169
 176.
 Rule, K. 241.
 Rülff, J. *345 353.
 Runze, G. 47 79 *357 371.
 Runze, Max 47 53.
 Ruppin, A. 380.
 Ruskin, J. *517.
 Russel, A. 291 440
 Russell, B. 339 452 537.
 Russell, G. W. E. 518.
 Ruszek, G. 626.
 Rüttenik 78.
 Ruyssen, T. 148 149 384.
 Rydberg, V. 211 604.

S.

- Sabatier, A. *416 f.
 Sacchi, G. 558.
 Sack, K. G. 79.
 Saenger, S. 465.
 Sahlin, C. Y. 8 79 *603 ff.
 Sainte-Beuve 390 394 396 397 399.
 Saint George, Zeitschrift 517.
 Saint-Ours, L. 564.
 Saintsbury, G. 518.
 Saint Simon *385 399 f. 401.
 Saisset, Emile 402 *410 416.
 Saitschick, R. 99.
 Sala y Villaret, Pedro 660.
 Sálát, Jak. 25.
 Salda, F. X. 638.
 Sales y Ferré, Manuel 661.
 Salis-Marschlins, M. v. 364.
 Salmeron, Nicolas 658 661.
 Salomé, Lou Andreas 363.
 Salter, Will. Mackintire 379 554.
 Salvadori, G. 482 588 665.
 Salvestri, E. 573.
 Sama y Vinagro, Joaquin 661.
 Sanborn, F. B. 546.
 Sandemann, G. 482.
 Sanderson, J. B. 514.
 Sanio 115.
 Sanseverino *591.
 Santayana, G. 294 552.
 Sanz s. Río.
 Sapienza, La, Ztschr. für Rosmini 563.
 Sarlo, F. de 532 *556 562 *576 581 584.
 Sartini *565 571.
 Sárvári, P. 626.
 Saunders, T. B. 514.
 Saussaye, Chantepie de la S. *623.
 Savage, M. J. 285.
 Savarese 189.
 Savioli 559.
 Saxinger, R. 341.
 Say, J. B. 360.
 Sayce 480.
 Scati, P. 559.
 Schaarschmidt, C. 146 535.

- Schacht, Wilh. 115 364.
 Schad, Johannes Baptista 23
 v. Schaden, Emil Aug. 47 *186 f.
 Schäfer, F. 294.
 Schäffer, A. 116.
 Schäßle, A. 380.
 Schaller, Jul. 78 150 151 163 171 *273.
 Schanz, P. 219.
 Schaper, F. 26.
 Schapira, A. 149.
 Schärer, Emanuel *168.
 Schasler, Max 53 *163.
 Schedius 626.
 Schéele, F. v. 599 *605.
 Scheerer 377.
 Scheffer, W. 97 621.
 Scheibert 198.
 Scheidemacher, C. *274.
 Scheler, M. 225.
 Schell *217 223.
 Schellenberg, E. O. 8 79.
 v. Schelling, Friedr. Wilh. 4 5 6 12
 *23 ff.; Literatur 25 f.; Leben, Charakter 26 f.; Erste Schriften 27 f.; Über Fichte, über Kant 29 f.; Erster Entwurf e. Systems d. Naturphilos. System des Transzendentalen Idealismus, Identitätssystem 30 ff.; Zeitschrift für spekulative Physik 31 f.; Bruno 34; Vorlesungen über die Methode des akademisch. Studiums 34; Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Theosophie 38 f.; Über Hegel 39; Positive Philosophie, Philosophie der Mythologie und Offenbarung 39; Schüler und Anhänger Schellings 40—49; Sch. s. Verhältnis zu Hegel 55 ff 66; Verhältnis Krauses zu Sch. 68 69 77 90 95 108 145 153; Angriff Kapps auf Sch. 157; Weiterbildung der positiv. Philos. durch Rosenkranz 178 179 182 183 204 247; v. Hartmanns Anknüpfung an Sch. 313 318 412 413 448; Sch. in Schweden 594 595 597 598; Sch. in Dänemark 609; in Italien 567; in Rußland 651; in Ungarn 626 627; in Griechenland 663.
 Schelling, K. F. A. 7 25 107.
 Schellingianer 40—49.
 Schellwien, Rob. 8 *267 273 285 362 363.
 Schemann, L. 96 102.
 Schenkel 79.
 Schepping 480.
 Schérer, C. C. 179 420.
 Schérer, E. 392.
 Scherzel, Alois 97.
 Scheunert, A. 382.
 Schewe, K. 664.
 Schiel, J. 463 464.
 Schiele, F. M. 77.
 Schiller, Friedr. 57 237.
 Schiller, F. C. S. 477 *496 497 510 511 525 528
 Schilling, Gust. *199.
 Schirnhöfer, v. Resa 25.
 Schlegel, A. W. 91 92.
 Schlegel, C. 26 91.
 Schlegel, Friedr. *90 91 ff.
 Schlegel, J. H. 90.
 Schlegel, K. 26.
 Schleicher 283.
 Schleiden, M. J. 242 *273
 Schleiermacher, Friedr. Ernst Dan. 6 12 41 47 75—89; Werke 77; Literatur 78—80; Leben, Einfluß früherer Philosophen auf ihn 81 ff.; Reden über die Religion 82; Monologe 84; Einteilung der Wissenschaften 85; Dialektik ebd.; Gotteslehre Religion 85 ff.; Ethik 87 f.; Verhältnis der philosophischen Sittenlehre zur theologischen 90 *93 134 163; Anhänger Schleiermachers 204—214; 150 153 178 204 205 241 251 594 619.
 Schleiermacherianer 204 ff.
 Schlesinger, J. 288.
 Schliephake, 75.
 Schlottmann, Constantin 78.
 Schlüter, Christoph 47.
 Schlüter, R. 99.
 Schmarsow, Aug. 382.
 Schmeding, F. 135 212.
 Schmid 626
 Schmid, v. 26.
 Schmid, Aloys (in Dillingen) 52.
 Schmid, B. 148.
 Schmid, C. 284.
 Schmid, F. A. 9.
 Schmid, F. X aus Schwarzenberg *187.
 Schmid, Leop. *186.
 Schmid, O. 315
 Schmid, R. 284.
 Schmid, S. 99.
 Schmidkunz, H. 275 377.
 Schmidt 135
 Schmidt, Alexis der Hegelianer *163.
 Schmidt, Casp., (Max Stirner) *264 *360 ff.
 Schmidt, F. J. 167 *375
 Schmidt, H. 281.
 Schmidt, Jul. 79.
 Schmidt, Konr. 234.
 Schmidt, Osc. 283.
 Schmidt, Paul 79.
 Schmidt, Reinhold der Hegelianer *163.
 Schmidt, W. 99 302 504
 Schmidt-Weissenfels, E. 8.
 Schmiedel, P. W. 183
 Schmitt, E. H. 53 160 364 627 629.
 Schmitt, H. 627 629.
 Schmitz-Dumont *373.
 Schmoller, G. 8 380.
 Schneid, M. 218 220 *221.
 Schneider, C. M. *217 218.
 Schneider, F. 9.

- Schneider, G. 115 402.
 Schneider, G. H. 283 479.
 Schneider, H. 283.
 Schneider, O. *377.
 Schneider, W. 221 284.
 Schneidewin, M. 216 221 314 315 322.
 Schneller, St. 629.
 Schoel, A. 116.
 Schoeler, H. v. 374.
 Schoen, H. 295.
 Scholten, J. H. 620 *622.
 School Review 552.
 Schöneberg, G. 293.
 Schopenhauer, Arthur 6 89 *94;
 Schriften, Literatur 96—100; Leben
 und Charakter 100—102; Über die
 vierfache Wurzel des Satzes vom
 zureichenden Grunde 102—104; Die
 Welt als Wille u. Vorstellung 104 ff.;
 Kein Objekt ohne Subjekt 104 f.;
 Objektivierung des Willens 104 f.;
 Ideen, Kunstlehre 108 f.; Ethik 110
 bis 113; Mitleid 110 f.; Pessimismus
 111; Verneinung des Willens 134
 140 142 143 204 ff. 237 312 313 318
 322 348 353 367; Sch. in Italien
 576; in England 514; in Holland
 621; in Ungarn 627; in Rußland
 658 663.
 Schopenhauer, J. 100.
 Schopenhauerianer 204—214.
 Schrader, E. 373.
 Schramm, R. 285.
 Schrecker, A. 79.
 Schreiber, H. 664.
 Schrempf, C. 241 610.
 Schröder, A. 294.
 Schröder, B. 186.
 Schröder, E. *373 554.
 Schröder, Joh. Friedr. Ludw. 619.
 Schubart 91.
 v. Schubert, Gotthilf Heinr. *41 44 46.
 Schubert-Soldern, R. v. *253 255 ff.
 Schuerer, Emil 79.
 Schule v. Nancy 424.
 Schule v. Paris 424.
 Schuler, G. M. 275.
 Schultheiss, G. v. 294.
 Schultz, P. A. 99.
 Schultze, L. 79.
 Schultze, R. 623.
 Schulz, E. 636.
 Schulze, Fritz *238 f. 274 283 291 478
 480.
 Schulze, Gottlob Ernst (Aenesidemus) 14.
 Schulze, Johannes 52.
 Schulze, K. Fr. W. L. 115.
 Schulze-Gävernitz, C. v. 517.
 Schumann, F. 372 376.
 Schupp, H. 116.
 Schuppe, W. 149 *253 ff. 257 334 375.
 Schurmann 479 492 548.
 Schütz, A. 315.
 Schütz, L. *219.
 Schwabe 8.
 Schwarz, F. 186.
 Schwarz, H. 176 270.
 Schwarz, Heinr. *163 210 215.
 Schwarz, Herm. *163 304 *332 337.
 Schwarz, J. F. 295.
 Schwarz, Karl 78 *206.
 Schwarze, A. 116 209.
 Schwarzkopff, P. 364.
 Schwedler, E. 295.
 Schwegler, F. K. A. 152 *163.
 Schweizer, A. 77 315.
 Schwertschlagler 243.
 Schwindt, G. 619.
 Sciascia, P. 479.
 Scotti, G. 577.
 Scotus Novanticus 511.
 Scripture, E. W. 552.
 Scurtu, J. 663.
 Séailles 411 412 415 421 439.
 Sebastian Petrycy 641.
 Sebestyén, J. 626 631.
 Secrétan, Ch. 178 218 399 *407 409 411
 *414 415 416.
 Secrétan, H. 414.
 Sederholm, K. *187 607.
 Sedláček, J. 639.
 Seeley, J. R. 498 555.
 Segall-Socolin, J. 256.
 Seibert, E. 295.
 Seidenberger 222.
 Seidl, A. 363.
 Seidlitz, C. v. 97.
 Seidlitz, G. 280 285.
 Seiling, M. 209 290.
 Seillière, E. 365.
 Selenogorskiij 652.
 Selle, F. 364 382.
 Semper, C. *284 478.
 Sengler, Jak. *178 186.
 Seppilli 587.
 Serédy 625 631.
 Serena, O. 573.
 Sergi *585 588 589.
 Serrano-Gonzalez 658 660 661.
 Seth, A. 53 225 232 248 447 457 492
 515 519 523 524 *527 f.
 Seth, J. 447 459 465 474 479 492 510
 528.
 Sévilles, G. 437.
 Sewall, F. 514.
 Seward, A. C. 478.
 Seydel, E. 664.
 Seydel, M. 99.
 Seydel, Rud. 97 107 182 *183 229 273
 294 562.
 Seydl, E. 117.
 Seyerlen, R. 350.
 v. Shaftesbury 617.
 Shakespeare 89.
 Shaler, N. S. 549.
 Shand, A. F. 465.

- Shedd 546.
 Sheldon, W. L. 554.
 Shorthouse 516.
 Shute, R. 336 *473.
 Sibbern, F. C. *45 609.
 Siber, T. 43.
 Sibree, J. 52 514.
 Siciliani 572 *583 584 588.
 Sidis, B. 552.
 Sidgwick, A. 474.
 Sidgwick, E. M. 474.
 Sidgwick, H. 444 445 447 461 465 473 ff.
 479 481 482 494 500 503 504 511
 518 519 524.
 Sidney 544.
 Siebeck, H. 115 146 178 199 218 267
 *299 *305 f.
 Siebenlist, A. 98.
 Siebert, O. 3 267.
 Siegfried 418.
 Sievert, G. 346.
 Sigwart, Christoph 78 79 334 *345 f.
 Simarro, L. 660.
 Simcox, E. 464 499.
 Šimerka, V. 635.
 Simmel 211 364 *377 383.
 Simon, G. 516.
 Simon, Jos. A. 630.
 Simon, Jules 389 391 394 399 410.
 Simon, T. C. 53 99 294 307 444.
 Singer, J. 6 52 97.
 Sinnet, A. P. 292.
 Sizeranne, R. De La 517.
 Skelton 493.
 Skórski 644 *649.
 Skoworoda 652.
 Skrochowski, J. 648.
 Slávik, J. 625 636.
 Słowacki 647.
 Small, A. W. 550.
 Smalley, G. W. 492.
 Smetana, A. 632 *633 637.
 Smidt, J. 115.
 Smiglecki, M. gen. Smiglecius, 642.
 Smith, Ad. 360.
 Smith, G. 448 502.
 Smith, S. 461.
 Smith, W. 8 463 514.
 Smoleński, W. 640.
 Smolikowskii 402.
 Smythe, E. C. 542.
 Snell, Karl 273.
 Snellmann, G. W. *164 607.
 Śniadecki, Andreas 643 646.
 Śniadecki, Jan. 643 644 646
 Soave *559 561 577.
 Sociologie in Deutschland 370 380; in
 Frankreich 422; das Wort von Comte
 geschaffen 400 405 422; Spencers
 487 f.; in Amerika 594; Boströms
 602 f.; in Dänemark 613; in Italien
 590 u. öfter
 Sociologische Bibliothek 632.
 Sodens, G. 53.
 Sohr, Maxim. 215.
 Sokrates 92 366 609 617.
 Solari, Gioele 577.
 Soldan, F. L. 53.
 Soler, E. 661.
 Solger, Karl Wilh. Ferd. 41 45 595 (wo
 solcher steht).
 Solimani, A. 562 584.
 Sombart, W. 176.
 Somers 544.
 Somló, F. 632.
 Sommer, Hugo 211 293 *299 323 402.
 Sommerlad, F. 99 209.
 Sonntag, W. 315.
 Sorel, A. 391.
 Sorley 3 445 465 474 481 492 535.
 Soury, J. 147.
 Sowiński, L. 640 644.
 Spalding, D. 489.
 Spalding, W. 452.
 Spanier, Mor. 117.
 Späth, H. 350 *352.
 Spaventa 556 564 569 572 573.
 Spencer, Herb. 2 280 325 380 402 422
 426 430 *443 448 *477 480 *483 ff.
 490 492 493 497 498 500 503 549
 556 574 587 625 629.
 Spengel, J. W. 280.
 Spengler 339.
 Sphinx, Zeitschrift 291.
 Spicker, G. 274 358 482.
 Spiegel 97.
 Spiers, E. B. 514.
 Spiess, G. A. *273 284.
 Spiller, Ph. *272.
 Spinoza, Baruch de 2 10; Spinozismus
 bei Schelling 28 35 45; Spinoza bei
 Schleiermacher 82 83 86 108 140
 145 214 216 247 270 278 282 353
 419; Spinozismus bei Lotze 293; bei
 Fechner 309; bei Paulsen 313 325
 366 569 573 574; Spinoza in Holland
 622.
 Spir, A. 8 *203 f.
 Spiritualismus in Frankreich 394 ff. 410,
 in Spanien 660.
 Spiritismus 290 f. 662.
 Spitta, H. *199.
 Spitzer, Hugo 147 283 382.
 Spitzer, S. 197 204.
 Spörri, H. 79.
 Spohr, W. 624.
 Sprachphilosophie 370 f. 383 f.
 Spranger, Ed. 383.
 Springer, Ant. 52 97.
 Spruyt, C. B. 481 617 620 *621 622 624.
 Spuller, E. 394.
 Spuren in der Seele bei Beneke 141 f.
 Ssamarin, J. 653.
 Ssolowjow 651 656.
 Stadien der Menschheit bei Comte 399
 403.

- Stadler 227 235.
 Staël, Frau v. *390
 Staeps, H. 351.
 Stahl, Friedr. Julius *41 49 *188
 Stählin, L. 294.
 Stahr, Ad. 8.
 Stammeler, R. *232 f.
 Stange, C. 148 *378.
 Stanislaus de Krukowo 641.
 Stanislaus Leszczyński 643.
 Stanislaus Scarbimirensis 641.
 Stanley, H. M. 479 552.
 Stapelfeld, A. 8.
 Starcke, C. N. 172 479 608 613.
 Staszic, St. 643.
 Staudinger, F. 147 *225 226 231 233 365.
 Stebbing, W. 464.
 Steck, R. 117.
 Stefanowska, M. 650
 Steffen, E. 364
 Steffens, Heinr. 33 41 *45 f 91 178 205 608.
 Steffensen, Karl 79 *188 383.
 Steglich 346 348.
 v. Stein, Heinr. 25 382.
 Stein, L. 385.
 Stein, Leop. 8.
 Stein, Ludw. 147 149 363 380 383.
 Steinbach, Em. 381.
 Steinbeck, J. 241.
 Steiner, R. 3 9 97 281 292 363 *369.
 Steinhäuser, K. 633.
 Steinthal, H. *192 *193 198 *199 334 590.
 Stephan *199.
 Stephen, J. F. 464 481.
 Stephen, Leslie 445 448 459 461 465 474 489 491 492 494 *500 517 542.
 Stern, L. *354.
 Stern, W. 378.
 Sternberg, H. 8.
 Sterret, J. M. 53 548.
 Sterzel, G. F. 402.
 Steudel, Ad. *216.
 Stewart, Balfour 496.
 Stewart, J. A. 445 516 544.
 Stiebeling, G. C. 315.
 Stieda, L. 285.
 Stiedenroth, E. 137 *199.
 Stieglitz, T. *209.
 Stier, J. 294.
 Stilling, J. 243.
 Stirling, J. H. 53 98 443 447 448 478 479 492 514 516.
 Stirner, Max (Casp. Schmidt) 264 *360 ff.
 Stock, O. 256 364 *378.
 Stockes, G. J. 515.
 Stöckl, A. *217 219 273.
 Stöhr, Ad. 373.
 Stölzle 222 284 285.
 Stommel, C. 53.
 Stoppani, A. 562 563 568.
 Störing, G. 376 465.
 Stosch 664.
 Stout, G. F. 116 444 465 471 510 524 531 532 *539.
 Stoy, K. V. *199.
 Strachey, A. 464.
 Strachow, N. N. 653.
 Straszewski 116 383 639 640 644 645 *649.
 Sträter, Theod. *164 557.
 Stratilescu, G. 295 308.
 Stratten, G. M. 552.
 Strauss, Dav. Friedr. 78 *150 164 *168 ff. 249 270.
 Streckler, W. 272.
 Strong, C. A. 516.
 Strong, T. B. 509 552.
 Struhnneck *351.
 Strümpell, Ludw. 115 116 132 *192 *199 f.
 Struve, H. v. 639 *644 645 648 651.
 Struve, P. 656.
 Stuckenberg, J. H. W. 554.
 Studt, H. H. 274.
 Stumpf, C. 148 243 *299 *332 334 f.
 Stupuy, H. 399 401.
 Stürken, N. *352.
 Sturt, H. 510 511 515.
 Stutzmann, Joh. Josua *42.
 Suabedissen, Dav. Theod. Aug. 45.
 Suhle, B. 97.
 Sully, J. 210 478 479 489 *539.
 Supiński, J. 647 648.
 Sutherland, A. 479.
 Sutherland, J. 465 502.
 Svensson, P. K. 606.
 Swanborn 624.
 Swart s. Abrahamsz.
 Swedenborg 74.
 Swiatkowski, M. 643.
 Świętochowski, A. 648.
 Swoboda, H. 377 378.
 Sydney, Smith 461.
 Syme, D. 479.
 Syndicus, F. 226 659.
 Szaniawski, J. Kalasanty 645.
 Szász 632.
 Szczurat, V. 665.
 Székely, G. 630.
 Székely, S. 630.
 Szeremlei, G. 627.
 Szitnyai, Al. 629.
 Szlávík, M. 625 631.
 Szokalski 640.
 Szontágh, G. 627.
 Szujski, J. 648.
 Szule, Dom. 645.
 Szuman 645.

T.

- Tabarrini 565 584.
 Taggart, Mc, J. E. 53 515.

- Tagliaferri 564 566 *571.
 Taine, H. 385 *407 417 ff. 421 424 464 556.
 Tait, P. G. 496.
 Talbot, E. R. 9.
 Tamassia 587.
 Tamburini 587.
 Tanner, Anton 273.
 Tannery, P. 426.
 Tantzsch, G. 364.
 Taparelli *591 593.
 Tapia, T. 661.
 Tarantino, G. 575 576 591.
 Tarczy 627.
 Tarde, G. *422 f. 426.
 Tarditi 563 568.
 Tari, A. 572 *574 575.
 Tarnowski, St. 640 645.
 Tarozzi, G. 431 483 565 *585 589.
 Taubert 210 315.
 Taubner 627.
 Tauro, G. 565.
 Tauschinski *209.
 Taute, G. F. 115 201.
 Taylor, A. E. 511 529 *530 554.
 Tegnér, E. 599.
 Tegze, J. 629.
 Teichmüller, G. 284 *298 ff. 656.
 Tempel, G. 9.
 Tennemann, W. G. 397.
 Tepe, C. *201.
 Tescanu, R. 662.
 Testa, Alfonso 556 562 *575 578.
 Tetradsche Konstruktion bei Joh. Jak. Wagner, 42 bei Troxler 43.
 Thales 280.
 Thaulow, Gust. 52 53 *164.
 Theistischer Monismus Kyms 216.
 Thiele, Günther 178 264 *299 303.
 Thiemann, K. 99.
 Thieme, K. 294.
 Thiersch, F. 187.
 Thilo, Chr. 97 115 116 *192 201 218.
 Thilly, F. 554 555.
 Thimme, Gottfr. 80.
 Thoden v. Velzen, H. 270.
 Thomas, Karl, der Herbartianer 79 117 *201.
 Thomas von Aquino 2 593.
 Thomas, Divus, Zeitschrift 593.
 Thomas, P. F. 401.
 St. Thomas-Blätter 218.
 Thomismus 146 416.
 Thomismus in Belgien 416.
 Thomismus in Böhmen 639.
 Thomismus in Deutschland 220—224.
 Thomismus in England 538.
 Thomismus in Frankreich 416.
 Thomismus in Italien 557 591 ff.
 Thomismus in Polen 647.
 Thomismus in Spanien 659.
 Thomismus in Ungarn 632.
 Thompson, A. B. 9.
 Thompson, H. B. 527.
 Thompson, J. A. 478.
 Thompson, T. P. 459 461.
 Thompson, W. H. 492.
 Thomsen 79 135.
 Thomson, W. 452.
 Thorild, Th. 594.
 Thorndike, E. L. 552.
 Thornton, W. T. 492.
 Thôt, F. 631.
 Thrandorff *184.
 Thumb, A. 376.
 Thurot 387.
 Tiberghien 68 *74 f. 147 *415.
 Tieck, L. 45 91.
 Tiele, C. P. 623.
 Tienes, A. 294 364.
 Tille, A. 363.
 Tille, V. 639.
 Tilser, F. 638.
 Tissandier, J. B. 402.
 Tissot, J. 80 577.
 Titchener, E. B. 552 554.
 Tobias, W. 234.
 Tocco, F. 231 294 313 *556 557 *575
 *580 591.
 Tocqueville, De 541.
 Tolstoj, Lew. 657 f.
 Tomascheck, K. 214.
 Tomkiewicz, St. 640.
 Tommaseo, Nic. 562 563 568.
 Tönnies, F. 53 147 233 *245 251 379 482.
 Torceana, J. R. 482.
 Torchiarulo 573.
 Torre Solanot, Visconde de 662.
 Torrey, H. A. P. 555.
 Toscano *564 569.
 Toselli, P. 559.
 Töwe, C. 664.
 Towiański *645 647 649.
 Tractarianismus Puseys u. Newmans 537.
 de Tracy, s. Destutt.
 Transzendentaler Idealismus Schellings
 30.
 Transzendentaler Realismus v. Hart-
 manns 314 316.
 Transzendentalismus, amerikanischer 545
 547.
 Traub, F. 241.
 Traub, G. 380.
 Treblin, A. 79.
 v. Treitschke, H. 8.
 Trendelenburg, Adolf 8 46 52 59 97
 103 115 *177 *193 204 213 *214 ff.,
 Konstruktive Bewegung 214, Schüler
 215; 541 545 610.
 Trentowski, Bronisl. 645 647.
 Treschow, Niels *614.
 Trezza, G. 557.
 Trinchera, F. 397.
 Tröltzsch, E. 148.
 Troglodyte, a. s. Schiller.
 Trojano, P. R. 583.
 Troils, E. 483.

Troizkij, M. M. 655.
 Trollope, A. 489.
 Tromsdorf, F. 295.
 Trost, L. 25.
 Troxler, Ignaz Paul Vital *40 43 f.
 Trübe, O. 267.
 Trubezkoj 54 656.
 Tscheuschner, K. 279.
 Tschofen, J. M. 98.
 Tubino, F. M. 660.
 Tuch, E. 294.
 Tufts, J. H. 555.
 Tulleli, P. E. 561.
 Tüngerthal, M. 79.
 Turati, F. 587.
 Turban, P. 172.
 Turbiglio *575 580.
 Türk, H. 363 377.
 Turner, W. 554.
 Twardowski 341 *649.
 Twesten, A. 77 79 178.
 Twesten, Karl 402.
 Tydemann, P. H. 617.
 Tyler, M. C. 541 543 544.
 Tylor, E. B. 479 481 *497.
 Tyndall 492 *493 503.
 Tyszyński, A. 645 *648.
 Tzerteleff, D. 98.

U.

Übermensch, der, bei Nietzsche 362 368.
 Ueberhorst, C. *382.
 Ueberweg, Friedr. 60 104 107 132 *204
 211 212 *213 f. 216 277.
 Uhlhorn, O. 79.
 Ulrici, Herm. 52 115 146 169 *177 178
 180 f. 273 447.
 Ulrici, K. 447.
 Umfried, O. L. 167.
 Underhill, G. E. 510.
 Ungarische philosophische Revue 628.
 Unger, F. 291.
 Ungern-Sternberg 364.
 Unold, J. *378.
 Unruh, F. 3.
 Unterholzner, C. A. D. *201.
 Upham, T. *545.
 Uphues 315 *332 336 f. 473 630.
 Upton, Ch. B. 464 *503 f. *508 519.
 Urrabura 658 659.
 Urvermögen der Seele bei Beneke 134
 139.
 Utilitarier 459 463 469, rationaler
 Utilitarismus Spencers 488.

V.

Vacherot, E. *407 409 411 *414 f.
 Vadala-Papale, G. 558.

Vaihinger, H. 225 226 227 228 229 276
 277 316 364 481.
 Vailati 577.
 Valdarnini 564 565 571.
 Valla 560.
 Valle, De la, 585.
 Valroger 385.
 Vandrák, A. 627.
 Vaněk, O. F. 638.
 Vannel, J. A. Mc. 54.
 Vannérus, A. 324 *606.
 Varéla, Felix 662.
 Varisco *556 576 582.
 Varnbüler 353.
 Vasalli 381.
 Vatke, Wilh. *150 159 *164.
 Veeck, O. 215 294.
 Veitch, J. 444 447 448 455 456.
 Veith, J. E. 189 *191.
 Velardita, A. 482.
 Venetianer 98 315.
 Venn, J. *452 473 498.
 Ventura *591 593.
 Vera, August 53 556 557 572 *573.
 Verga 587.
 Vernejoul 412.
 Verri 558 560 587.
 Vetter, B. 67 283 478 480.
 Vico, Giovanni Battista 419 *555 575 591.
 Vidari, G. 482 *556 562 576 582.
 Vidart, Luis 659.
 Vierteljahrsschrift für Seelenlehre, her-
 ausg. v. Neugeboren u. Korodi 212.
 Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche
 Philosophie 146 258.
 Vignoli, T. *585 589.
 Villa 149 *556 576 *582.
 Villari, P. *583 584 588.
 Villerabel, de s. Dubois.
 Virchow, Rud. *244.
 Virozsil 629.
 Vischer, Friedr. Theod. *164 f. 169 211
 237.
 Vischer, R. 164.
 Visintainer 562.
 Vismara, A. 558.
 Vitellio 640 f.
 Viterbo, E. 564.
 Vitranga, A. J. 624.
 Vives, Joh. Lud. 660.
 Vladimiri, Paulus 641.
 van Vloten, J. *616 620 622.
 Völkerpsychologie 193, bei Wundt 331.
 bei Cattaneo 586.
 Vogt, Karl *269 270 f.
 Vogt, R. 616.
 Vogt, Theod. 115 198 *201.
 Voigt 115.
 Vold, Mourly J. 608 *615.
 Volkelt, Johannes 100 102 146 148 178
 *225 231 *236 f. 240 315 324 381.
 Volkenrath 79.
 Volkmann, P. 374.

- Volkman, Wilh. Fridolin *201.
 Volkmar, S. R. 199.
 Voluntarismus 317 322 329 330 346 581.
 Voorthuysen, s. du Marchie.
 Vorbrodt, G. 294.
 Vorenkamp, R. 482.
 Vorges, Domet de 416.
 Vorländer, F. 78 205.
 Vorländer, K. 3 *225 226 231 233 234
 235 281 482.
 Vorwärts, Zeitschr., herausg. v. H. Heine,
 Marx u. a. 176.
 Vowinkel, E. 54 79.
 Vries, H. de 624.
 Vuilleumier, H. 409.
 Vychodil, P. 639.
 Vykoukal 633.

W.

- Wace, H. 481.
 Wachsmuth, C. 363.
 Wachstum der Energie bei Wundt 327.
 Waddington, Florenzi 564 573 574.
 Wagner, Joh. Jak. *40 42 44.
 Wagner, M. *284.
 Wagner, Rich. *206 281 367.
 Wagner, Rud. *269 270 f.
 Wägner, Sven, 606.
 Wahle, R. 257 *263 333.
 Wahn, J. 294.
 Wais, K. 648.
 Waitz, G. 26 148.
 Waitz, J. H. W. *201.
 Waitz, Theod. *202.
 Wake, C. S. 479.
 Wald, Fr. 638.
 Waldeck, M. 558.
 Waldhofen 381.
 Walker, W. 541.
 Wallace, A. R. 477 478 482.
 Wallace, W. 53 99 291 457 514 *528 549.
 Wallaschek, R. 382.
 Wallerius, A. 606.
 Walser, J. M. 316 628.
 Walter, G. S. M. 562.
 Walzel 90.
 Wandersmann, Der freie 354.
 Wandschneider, A. 135.
 Wäntig, H. 402.
 Wapler, P. 664.
 Ward, James 444 459 465 474 482 492
 524 *528 f 538 f.
 Ward, L. F. 549.
 Ward, Wilfred 464 538.
 Ward, W. G. 464 471 538.
 Warga, J. 627.
 Warnkönig 136.
 Warschauer, A. 97.
 Warschauer, J. 445.
 Wartenberg, M. 270 346 *649.
 Was, H. 624.
 Washburn, M. F. 554.
 Watson, J. 25 53 402 444 445 465 481 482
 504 515 516 524 528 532 548 555.
 Wayland, F. 545.
 Weber, Adalb. 135.
 Weber, Alf. 23 315.
 Weber, Arth. 292.
 Weber, Ernst Heinr. 311.
 Weber, M. 9.
 Weber, R. H. 482.
 Weber, R. M. 382.
 Weber, Theod. 189 *191 275.
 Weckesser, A. 211.
 Weddingen 565.
 Weerts, J. H. T. 9.
 Wehofer, Th. M. 218.
 Wehrenpfennig, W. *202.
 Weide, O. 664.
 Weidel, K. 295.
 Weigand, W. 363.
 Weigelt, G. 6.
 Weigt, K. 99.
 Weill, G. 401.
 Weinhold 8 193
 Weinlig 463.
 Weir 482
 Weis, Ludw. 186 *274 315 354.
 Weismann, Aug. 283 478 482 502.
 Weiss, B. 79.
 Weisse, Chr. Herm 8 157 *177 178 *181 ff.
 206 227.
 Weissenborn, Geo. 78 *206
 Weizsäcker 153.
 Wellanskij 652.
 Wells 477.
 Weltbegriff, der menschliche bei Aven-
 narius 257.
 Wenckstern, A. v. 176.
 Wendell, B. 541.
 Wendland, J. 241
 Wenley, R. M. 445 456 524.
 Wentscher, M. 211 294 295 377 665.
 Werber 44.
 Werder, Karl *165.
 Wergeland 608.
 Werner 575.
 Werner, J. 53 *626.
 Werner, K. 217 557 559 562.
 Werttheorie Meinongs u. a. 338.
 Weryho, L. 175.
 Weryho, W. 650.
 Wessel, Ed. 461.
 Westermarck 607.
 Westhoff, Ferd. *274.
 Weston, S. B. 554.
 Weygoldt, G. P. 210 *284.
 Whateley 452.
 Whewell, W. 444 463 503.
 Whittaker, Th. 201 436 444 459 476 494.
 Wicksteed, P. H. 504.
 Wiebrecht, R. 99.

- Wiederkunft der Dinge bei Nietzsche 369.
 Wiener, Christian *274.
 Wiese, H. 185.
 Wiesenthal, M. 365.
 Wieser, J. 189.
 Wiessner, A. 354.
 Wigand, A. *284.
 Wiget, T. 116.
 Wight, O. W. 397 447 547.
 Wikner, C. P. *604.
 Wilamowitz-Möllendorff, U. v. 365.
 Wildauer, Tob. 8.
 Wildhagen, A. 616.
 Wilhelmi, J. H. 364.
 Wilkens 608 613.
 Wilkinson, J. J. 504.
 Willareth, O. 3.
 Wille, B. 91.
 Wille zur Macht bei Nietzsche 362 368.
 Willenbücher 431.
 Williams, C. M. 479 541 549.
 Willmann 115 *202 *217 *222.
 Willy, R. 98 257 *262 263 365 372.
 Wilson, J. M. 472.
 Wimmer, R. 381.
 Windakiewicz, St. 640.
 Windelband, W. 3 9 148 156 *237 f. 268 371 372.
 Windischman, C. H. 46 94.
 Wines, W. B. 53.
 Winne 559.
 Winterton, F. 538.
 Winther, C. 609.
 Winthrop, J. 543.
 Wintzer, W. 172.
 Wipplinger, N. 9.
 Wirklichkeitsphilosophie Dührings 270 277.
 Wirth, J. U. 146 148 178 *181.
 Wirth, M. 97 244.
 Wirth, W. 323 372.
 Wisniewski, A. 643.
 Wisshaupt 223.
 Wiszniewski, M. 640.
 Witasek, St. 338 340.
 Witherspoon, J. 544.
 Witold, Rubzyński 648.
 Witte, E. 365.
 Witte, J. 9 98 *186.
 Witte, R. 364.
 Wittstein, Theod. 133 *202.
 Wocquier, L. 6.
 Wohlmuth, G. 219.
 Wolf, Julius 380.
 Wolff, 247 294.
 Wolff, G. 284.
 Wolff, H. *351.
 Wollny 272 *377.
 Woltersdorf Th. 79.
 Woltmann, L. 176 234 285.
 Woodbridge, F. J. E. 552.
 Woodside, D. 455.
 Wordsworth 516.
 Worms 409 423.
 Wotschke, T. 9.
 Woynar, K. 116.
 Wright, H. W. 479.
 Wright, W. J. 294.
 Wroblewska, E. 423.
 Wróński, Hoene *644 646.
 Wünsche, A. 67 68.
 Wulf, De 218.
 Wundt, A. 169.
 Wundt, Wilh. 148 253 257 258 269 279 291 308 312 *322—332 372 375 581 625 629 665.
 Wurst, J. R. 211.
 Wurzbach, Alfr. von 97.
 Wwedenskij 652 657.
 Wybouroff 402 408.
 Wyck, van d. *617 618 619 620 621 624.
 Wyczolkowska, A. 99.
 Wynaends, Francken 624.
 Wyneken, E. F. 98 115 *345 355.
 Wyneken, G. A. 54.
 Wyruboff 408.
 Wyttenbach, Daniel 618.
- X.**
- Xenologie 291.
- Y.**
- Youmans, E. L. 481 549.
- Z.**
- Zába, G. 632 633 636.
 Zabellewicz, A. 646.
 Zacharias, E. Otto 115 283.
 Zacharias, F. 658.
 Zachler, F. 79.
 Zafra, A. 661.
 Zakrzewski, W. 640.
 Zaleski, St. 640.
 Załuski, A. 643.
 Zamorani, E. 588.
 Zamorano, R. 661.
 Zani, L. 562.
 Zanichelli, D. 564.
 Zappi, N. M. 575.
 Zdekauer 420.
 Zeising, A. *165.
 Zeitler, J. 364.
 Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 193.
 Zeitschrift f. Ästhetik u. allgem. Kunstwissenschaft 669.
 Zeitschrift für exakte Philosophie, herbartische Richtung 193.

- Zeitschrift für Gymnasialwesen (Berlin) 194.
 Zeitschrift für immanente Philosophie 253.
 Zeitschrift für österreichische Gymnasien 194.
 Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik hrsg. von I. H. Fichte u. Ulrici, jetzt von Falekenberg 146 178.
 Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie, hrsg. v. I. H. Fichte 178.
 Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik, herbartsche Richtung 193.
 Zeitschrift für pädagogische Psychologie u. Pathologie 375.
 Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane 375.
 Zeitschrift für Sozialwissenschaft 380.
 Zeitschrift für spekulative Physik, hrsg. von Schelling 33 34.
 Zeitschrift, Neue, für spekulative Physik, hrsg. von Schelling 34 45 47.
 Zeitschrift für spekulative Theologie, hrsg. von Bruno Bauer 152.
 Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 193 198 199.
 Zeller, Ed. 6 8 54 78 147 150 152 153 165 *166 f. 169 227.
 Zerbst, M. 363.
 Ziegler, H. 80 380.
 Ziegler, K. 379.
 Ziegler, T. 3 165 *245 249 f. 364.
 Ziehen, T. 117 375 624.
 Zielstrebigkeit v. Baers 285.
 Ziemiacka, E. *644 647.
 Zigliara 217.
 Ziller, Tuiscon 115 *192 193 *202.
 Zillmann, P. 291.
 Zimmer, F. 8 186.
 Zimmermann, Rob. 8 25 115 *192 *202 f. 223 402.
 Zimmern, H. 98.
 Zindler, K. 340.
 Zirngiebl, Eberh. 188.
 Zocchi, E. 364.
 Zöllner, E. 79 594.
 Zöllner *240 244 289.
 Zoltowski, A. 645.
 Zoria, A. 502.
 Zschau 294.
 Zuccante 465 482 *556 557 *576 581 591.
 Żuławski, J. 650.
 Zwanzigste Jahrhundert, Das, ungarische Zeitschrift 632.

THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.

15460

Friedrich Ueberwegs
Grundriß
der
Geschichte der Philosophie.

Bearbeitet und herausgegeben

von

Dr. Max Heinze,

ordentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Leipzig.



Erster Teil: Das Altertum. Neunte, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Auflage. M. 7,50, geb. M. 9,—.

Zweiter Teil: Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit. Neunte, neu bearbeitete, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Auflage. M. 7,—, geb. M. 8,50.

Dritter Teil: Die Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts. Neunte, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Auflage. M. 7,—, geb. M. 8,50.

Vierter Teil: Die Philosophie seit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts. Zehnte, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Auflage. (Vorliegend.)

Wörterbuch
der
Philosophischen Begriffe.

Historisch-quellenmäßig bearbeitet von

Dr. Rudolf Eisler.

Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage.

==== 2 Bände. ====

M. 25,—, in Halbfranz gebunden M. 29,—.

Kritische Einführung in die Philosophie.

Von

Dr. Rudolf Eisler.



M. 7,50, in Halbfranz gebunden M. 8,50.

15460

B.
82
U3
1909
V.4

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA



PRINTED IN U.S.A.

23-262-002

15460

